Theologische Bibliothek. IX. 3.



# Einleitung

in

# die heilige Schrift

## Alten und Neuen Testaments

von

Dr. Franz Kaulen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

**Zweite Hälfte, zweite Abtheilung.**

Besondere Einleitung in das Neue Testament.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1886.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Hiermit ist das Werk abgeschlossen.

# Theologische Bibliothek.

---

## Einleitung

in die

# heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.

Von

Dr. Franz Kaulen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1876.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

# Einleitung

in

# die heilige Schrift

## Alten und Neuen Testaments

von

Dr. Franz Kaulen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1876.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

---

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

# Vorrede.

Für die Einleitung in die heilige Schrift erschien dem Verfasser bei längerer Lehrthätigkeit als ein Hauptbedürfniß, daß sie dem Lehrgebäude der katholischen Theologie strenge eingegliedert, und daß zu dem Ende ihr vielartiger Inhalt systematisch um Einen Mittelpunkt geordnet werde. Diese Forderung trat bei Ausarbeitung des vorliegenden Lehrbuches um so bestimmter auf, weil dasselbe einen Theil der „Theologischen Bibliothek" bildet. Insofern nämlich die einzelnen Abtheilungen dieser Sammlung in organischem Zusammenhang stehen sollen und der Inhalt der dazu gehörigen Lehrbücher sich gegenseitig ausschließt, war die wissenschaftliche Aufgabe auch als äußere Nothwendigkeit gegeben. Den beiderseitigen Ansprüchen soll durch den Plan, welcher dem Buche zu Grunde liegt, genügt werden. Bei der Auswahl des Mitzutheilenden mußte der Zweck der „Theologischen Bibliothek" maßgebend bleiben, wonach dieselbe zugleich dem Bedürfnisse der Studirenden und den Anforderungen der im Leben stehenden Priester dienen soll. Für die Ersteren glaubte ich nicht außer Acht lassen zu sollen, daß sie bei den Bibelstudien mehr, als sonst, der Anregung bedürfen, und daß ihnen dazu das Feld ihrer wissenschaftlichen Bemühung dem ganzen Umfange nach gezeigt werden muß. Hierdurch konnte zugleich dem Verlangen der Priester, den Rahmen ihrer Kenntnisse zu erweitern, entsprochen werden. Es hat demnach dieses Buch viel mehr Einzelheiten aufgenommen, als sonst wohl in einem Lehrbuche gebräuchlich ist. Daß dieselben den Anfänger verwirren sollten, befürchte ich, abgesehen von der Druckeinrichtung, wegen der eingehaltenen Methode nicht. Mit dem angeführten Einzelmaterial sind dem Leser nur die Mittel an die Hand gegeben, die Berechtigung der aufgestellten allgemeinen Sätze zu prüfen; so werden diese Angaben, auch ohne dem Gedächtniß eingeprägt zu sein, dennoch ihre Wirkung haben, indem sie die klare Auffassung des Allgemeinen vermitteln.

Im Zusammenhange hiermit war ich bemüht, nur positives Material zu geben. Bei allen streitigen Punkten ist eine bestimmte Ansicht vorgetragen und begründet worden, ohne daß die abweichenden Meinungen registrirt wären.

Literaturnachweise finden sich nur da, wo eine vorgetragene Ansicht der Auctorität als Beweismittel bedarf, oder wo Fingerzeige zu weiterer Verfolgung eines anregenden Gegenstandes gegeben werden sollen; sonst habe ich alles Wissenswerthe lieber selbst mittheilen, als anderswo aufsuchen lassen wollen.

Für den griechischen Bibeltext sind die Tischendorf'schen Ausgaben der Septuaginta von 1875 und des Neuen Testamentes von 1873 als Norm angenommen worden. Bei patristischen Nachweisen steht Band und Columnenzahl der beiden Migne'schen Sammlungen. Zur Umschreibung der koptischen Texte ist für die beiden vorletzten Buchstaben des Alphabets dj und c gewählt worden. In den äthiopischen Texten bedeutet ሐ Haut, ኅ Harm, ጰ Pa, ፐ Pait, ፈ Af. Die Umschreibung der armenischen Buchstaben ist nach Petermanns kleinerer Grammatik geschehen.

Als die ersten Bogen gedruckt wurden, konnte ich die Mittheilungen von Strack und Harkavy noch nicht benützen; sonst hätten S. 52 die Grabschriften in der Krim nicht bis in's zweite Jahrhundert hinaufgerückt werden dürfen, und S. 61 hätte bestimmt ausgesprochen werden müssen, daß alle hebräischen Manuscripte, welche ein höheres Alter als 916 beanspruchen, von Firkowitsch gefälscht sind. Außerdem möchte ich jetzt die Worte S. 38 „schon im Brief Judä citirt" und S. 52 „vielleicht durch Moses" getilgt und auf letzterer Seite das Wort „Siegel" durch „Gewichtsteine" ersetzt sehen. Auf S. 65 gehört die Stelle Ex. 12, 14 unter die Rubrik d.

Den Freunden, die dem Zustandekommen dieser Arbeit mit so viel Theilnahme gefolgt sind, möge das Buch herzlichen und dankbaren Gruß bringen.

Bonn, im Juli 1876.

**Dr. Fr. Kaulen.**

# Einleitung

in die

# heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.

# Vorbemerkungen.

## 1. Erklärungen.

1. Es ist Lehre der Kirche, daß die übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen zum Theil auf schriftlichem Wege geschehen ist. Die einzelnen Bücher, welche die so ergangenen Offenbarungen enthalten, werden mit gemeinsamem Namen die heilige Schrift oder die Bibel genannt.

Auf dem vatikanischen Concil hat die Kirche Sess. III. Const. dogm. c. 2. erklärt: Supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus. Damit ist erneuert, was das Trienter Concil fast mit den nämlichen Worten bestimmt hat, und was immer als feststehender Grundsatz betrachtet worden ist. Die hohe Verehrung, welche den hier gemeinten Schriften zufloß, hat die Benennung heilige Schrift nach sich gezogen. Quelle dieser Bezeichnung ist das Neue Testament, wo Röm. 1, 2 der Ausdruck γραφαὶ ἅγιαι, scripturae sanctae, und 2. Tim. 3, 15 ἱερὰ γράμματα, sacrae literae, gefunden wird. Der Name soll nicht bloß den ehrwürdigen Charakter ausdrücken, welcher jenen Büchern als einer göttlichen Gnadenanstalt zukommt, sondern sie vor Allem als Mittel zu unserer eigenen Heiligung bezeichnen: quae te possunt instruere ad salutem, schreibt der Apostel a. a. O. Wegen einer solchen Erhabenheit nannte man die göttlichen Offenbarungsschriften auch Bücher κατ᾽ ἐξοχήν, wie zuerst Dan. 9, 2, dann Eccli. Prol. geschieht. Von den griechischen Kirchenschriftstellern häufig angewendet, ward der betreffende Ausdruck βιβλία auch den Lateinern geläufig. Ursprünglich trägt er bei diesen die Form Biblia, orum; im 15. Jahrhundert schreibt zuerst ~~Thomas von Kempen~~ Im. Chr. 1, 1, 3 si scires totam bibliam, und so ist im späteren Mittelalter allgemein die Form Biblia, ae in Gebrauch. Aus dieser ist in allen neuern Sprachen ohne Ausnahme, ähnlich wie aus chronica, praemia, folia, ein Singularwort gebildet worden, das bei uns früher biblie gelautet hat und jetzt Bibel lautet.

2. Die schriftlich vorhandenen Offenbarungen Gottes sind zu verschiedenen Zeiten geschehen und haben nach Maßgabe dieser Zeiten auch eine verschiedene Beschaffenheit. Einige sind vor Ankunft Jesu auf Erden erfolgt und haben zur Vorbereitung der Welt auf die Erlösung gedient; andere sind erst nach dem Tode des Herrn gegeben worden und sollen der Menschheit den Besitz der Erlösungsgnade sichern helfen. Da man jede der beiden Gnadenanstalten, welche durch das Auftreten Jesu Christi geschieden sind, als Bund oder Testament bezeichnet, so theilt man auch die heilige Schrift in Bücher des alten Testamentes und Bücher des neuen Testamentes oder kurzweg in das Alte und das Neue Testament.

Die Anwendung des Wortes Testament in dem angegebenen Sinne ist erst seit dem 15. Jahrhundert allgemeiner geworden. Früher sagte man dafür urcuntscap (in der niederdeutschen Psalmenübersetzung 54, 22), zeugknuss, gesatz, ee (Augsburger Bibel

von 1490). Der jetzige Sprachgebrauch beruht auf der Bedeutung, welche das Wort testamentum in der alten lateinischen Bibelübersetzung hat. Hier heißt dasselbe nur selten letztwillige Verfügung, gewöhnlich aber Bündniß (foedus), z. B. 1. Mach. 1, 12 eamus et disponamus testamentum cum Gentibus. Daher sagt der hl. Augustinus Locutt. Script. Gen. 21, 27. III, 491 amat scriptura testamenti nomine pactum appellare. Insofern nun das Verhältniß Gottes zu den Menschen auf gegenseitigen Versprechungen und Leistungen beruht, wird dasselbe von jeher ein Bund genannt; so schon Gen. 15, 18. Num. 14, 14. Das Buch, welches von diesem gegenseitigen Verhältniß Zeugniß ablegt, heißt Ex. 24, 7 Buch des Bundes, volumen foederis. Der Name des Alten Testamentes ist für die vorchristliche Heilsanstalt deßwegen in Gebrauch gekommen, weil Jesus selbst Matth. 26, 28 die christliche das Neue Testament nennt. In jener Benennung ist der Apostel voraufgegangen, wenn er sagt Hebr. 9, 15: quae erant sub priori testamento, und noch mehr 2. Cor. 3, 14 in lectione Veteris Testamenti. Diese letztere Stelle, welche allerdings nur die Gnadenanstalt selbst berücksichtigt, zeigt gleichwohl die Art und Weise, wie das Wort Testament zur Bezeichnung der betreffenden Büchersammlung gekommen ist.

3. Die Wahrheiten und Vorschriften, welche sich in den Büchern des Alten sowohl als des Neuen Testamentes finden, bilden für den Glauben und die Sitten des Menschen eine Richtschnur. Die heilige Schrift hat demnach ihre hauptsächliche Bedeutung darin, daß sie als Regel für das innere und äußere Leben des Menschen dient. Dieß drückt man aus, indem man die einzelnen biblischen Bücher kanonische, d. h. maßgebende oder autoritative Schriften nennt.

Nach griechischem Sprachgebrauche führt jede Richtschnur, sowohl die zum physischen Gebrauche des Zimmermannes dienende, als die auf geistigem Gebiete bestimmende den Namen κανών. Im tropischen Sinne ist das Wort auch in's Lateinische übergegangen: Auson. Ep. 136 is demum excessit grammaticos canonas. In diesem Sinne braucht der hl. Paulus das Wort 2. Cor. 10, 13, wo die lateinische Uebersetzung es mit regula wiedergibt. Demgemäß bezeichnet κανών in der ältesten Kirche jede Regel für den Glauben und die Sitten des Menschen; dieß wieder nach dem Vorgange der heiligen Schrift, Gal. 6, 16 und Phil. 3, 17. Zur Erklärung der letztern Stelle sagt der hl. Johannes Chrysostomus IX, 293 τῷ αὐτῷ κανόνι τουτέστι τῇ αὐτῇ πίστει, τῷ αὐτῷ ὅρῳ. Da nun die heilige Schrift selbst Ps. 118, 105 das geschriebene Wort Gottes eine Leuchte für unsere Füße und ein Licht auf unsern Pfaden nennt, so ist es gebräuchlich geworden, auch die Bibel den Kanon, d. h. die Richtschnur unseres innern und äußern Lebens, zu nennen. So sagt Isidor von Pelusium LXXV, 1158 τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας τὰς θείας φημὶ γραφάς. Kanonisch, κανονικαί (bei dem lateinischen Origenes libri regulares), sind demnach Schriften, die geeignet sind, eine solche Richtschnur zu bilden, und da dieß bei bloß menschlichen Büchern nicht der Fall ist, so ward der Begriff kanonisch mit dem Begriff zur Bibel gehörig identisch. Daher bestimmt schon die Synode zu Hippo 397, ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Dieß ist der gewöhnliche Sprachgebrauch bei dem Worte kanonisch geblieben, so daß auch noch das vatikanische Concil von den biblischen Büchern sagt: pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Sess. III. c. 2. Der Sprachgebrauch hat sich allmählich dahin verschoben, daß man bei dem Ausdruck Kanon der heiligen Schrift oder schlechthin Kanon bloß an die zu einem Ganzen vereinigte Sammlung der Offenbarungsurkunden dachte, wie denn der hl. Hieronymus Prol. gal. von einigen Büchern sagt: non sunt in canone. Hieran anknüpfend bedeutete κανονίζειν unter die heiligen Schriften aufnehmen, und κανονιζομένη oder κεκανονισμένη ein jedes Buch, welchem jene Auszeichnung widerfahren war. Daß schließlich auch das bloße Verzeichniß der biblischen Bücher Kanon geheißen habe, ist oft gesagt worden, läßt sich aber nicht beweisen; denn bei Rufinus XXI, 374 haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt hat das Wort offenbar den vorher angeführten Sinn.

4. Ueber den **Umfang** der heiligen Schrift beider Testamente, d. h. über die Zahl und den Namen der kanonischen Bücher gibt das Lehramt der Kirche Aufschluß. Als bestimmender Grund dient hierbei gemäß der letzten kirchlichen Entscheidung, daß die fraglichen Schriftwerke, weil aus Eingebung des heiligen Geistes entstanden, Gott zum Urheber haben und als Bücher solchen Ursprungs der Kirche selbst übergeben worden sind.

Daß nur die Kirche zwischen der heiligen Schrift und zwischen Büchern menschlichen Ursprungs unterscheidet, ist in der Natur der Sache gelegen. Die heilige Schrift kann kein Zeugniß für sich selbst und ihren göttlichen Ursprung abgeben, da die Zulässigkeit eines solchen Zeugnisses schon ihre vorherige Anerkennung als Gottes Wort voraussetzt. Noch weniger kann das Urtheil der einzelnen Gläubigen oder die wissenschaftliche Untersuchung den Umfang der heiligen Schrift feststellen; denn das übernatürliche Ziel, zu dessen Erreichung die hl. Schrift als Mittel dienen soll, kann weder von einer persönlichen Ueberzeugung, noch von einer bloß menschlichen und daher irrthumsfähigen Beweisführung abhängig gemacht werden. Da vielmehr einzig die Kirche die Bestimmung erhalten hat, dem Menschen zur Erlangung der ewigen Seligkeit zu verhelfen, so kann auch nur ihr das Urtheil darüber zustehen, was heilige und was menschliche Schrift ist. Dieser Wahrheit hat das Concil von Toledo 447 mit den Worten Ausdruck gegeben: Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas, praeter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, anathema sit.

Ueber den wirklichen Umfang des Kanons ist schon seit dem vierten Jahrhunderte eine Reihe von Entscheidungen erfolgt, deren wichtigste bei Denzinger, Enchiridion Symb. et Definit., Wirceb. 1865, verzeichnet sind. Erst auf dem vatikanischen Concil aber hat die Kirche bestimmt erklärt, auf welche Gründe hin sie eine gewisse Anzahl von Büchern als heilige Schrift betrachte: Sess. III. Const. dogm. cap. 2.: non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Mit diesem letztern Zusatz wahrt sich die Kirche das Recht, über die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs, als über eine übernatürliche Thatsache, einzig und allein als Zeugin gehört zu werden.

5. Das unterscheidende Merkmal der heiligen Schrift ist demnach nicht in einer bloßen Gutheißung derselben durch die unfehlbare Kirche, auch nicht in ihrer Verläßlichkeit bezüglich religiöser Wahrheiten zu suchen; vielmehr bildet ihr Hauptkennzeichen der göttliche Ursprung, den man mit gewöhnlichem Namen **Inspiration** nennt.

Die Gutheißung oder **Approbation** der Kirche kann nur einem menschlichen Geisteswerk zu Theil werden, da dieselbe nichts Anderes besagt, als daß das betreffende Schriftstück inhaltlich mit der Kirchenlehre übereinstimmt. Eine solche Uebereinstimmung kann auf rein menschliche Weise zu Stande kommen, ohne daß damit der betreffende Inhalt den Charakter einer göttlichen Offenbarung erlangte. Das Wesentliche bei der heiligen Schrift aber ist, daß durch dieselbe Gott zu den Menschen spricht und ihnen seine übernatürliche Wahrheit mittheilt. Dieß setzt eine Einwirkung von Seiten Gottes auf den Schriftsteller voraus, kraft deren solche Schriften aufhören, lediglich das Werk des Schreibenden zu sein. Von dieser Einwirkung sagt der Apostel 1 Petr. 1, 21: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto *inspirati* locuti sunt sancti Dei homines. Daher nennt man zunächst die göttliche Thätigkeit **Inspiration** oder **Eingebung**. Der nämliche Ausdruck geht dann auf die entsprechende Beschaffenheit der heiligen Schrift über; obgleich daher eigentlich nur die Verfasser der heiligen Schrift inspirirt heißen können, so sagt doch der Apostel 2 Tim. 3, 16 von ihr selbst: Omnis scriptura divinitus inspirata.

Aus dem Gesagten folgt, daß die beiden Begriffe der Kanonicität und des inspirirten Charakters, obschon der Bedeutung nach nicht identisch, doch dem Umfange nach gleich sind;

die kanonischen Bücher sind auch inspirirt, und nur die inspirirten sind kanonisch. In Bezug auf die gegenseitige Abhängigkeit beider Begriffe aber folgt aus der kirchlichen Erklärung, daß der kanonische Charakter die Inspiration voraussetzt, und daß daher letztere nach logischer Ordnung dem erstern vorausgeht.

6. Daß die biblischen Bücher wirklich inspirirt sind, lehrt die Kirche auf Grund der Tradition. Die Glaubwürdigkeit dieser Lehre erweist die theologische Wissenschaft. Insofern dieser wissenschaftliche Nachweis die Grundlage für jede Verwendung der heiligen Schrift zu sichern sucht, wird er Einleitung in die heilige Schrift genannt. Die biblische Einleitung ist demnach der Nachweis von dem inspirirten und kanonischen Charakter der heiligen Schrift.

Von diesem Charakter der biblischen Bücher sagt die Kirche Conc. Vat. Sess. 3. c. 2. ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Von wem die Ueberantwortung geschehen ist, wird damit nicht erklärt; der Natur der Sache aber kann sie bloß durch die Synagoge und die Apostel erfolgt sein. Der Ausdruck schließt nun zwei Angaben ein: erstens, daß unsere heiligen Schriften der Kirche bei ihrem Anfange übergeben worden sind, traditi sunt, und zweitens, daß die Kirche dabei eine Kritik geübt und sie nur nach vorheriger Recognition ut tales angenommen hat. Für eine solche Annahme ihrerseits hat die Kirche einen doppelten Grund gehabt. Als äußerer Grund galt ihr die Herkunft der fraglichen Bücher von solchen Verfassern, deren übernatürliche Sendung feststand, als innerer aber die unanfechtbare Wahrheit des Inhaltes. Hiermit ist auch der Wissenschaft eine doppelte Aufgabe zugewiesen. Zunächst hat sie den Beweis zu führen, daß unsere biblischen Bücher die nämlichen sind, welche die Kirche von der Synagoge und den Aposteln überkommen hat; sie muß also deren Unverfälschtheit nachweisen. Dann muß sie die Entscheidungsgründe für die kirchliche Anerkennung als zutreffend nachweisen, indem sie einerseits die Aechtheit der biblischen Bücher, d. h. die Richtigkeit ihres angeblichen Ursprungs nach Person, Zeit und Ort sicherstellt, andrerseits ihren Inhalt gegen die wirklichen oder möglichen Vorwürfe der Unrichtigkeit in Schutz nimmt. Beides bildet den Beweis für die Authentie der heiligen Schrift nach dem weitern Begriffe dieses Wortes. Die Erfüllung dieser gesammten Aufgabe heißt Einleitung in die heilige Schrift, weil dadurch der Begriff der letztern wissenschaftlich constituirt wird, und weil jede theologische Beschäftigung mit der Bibel, sei es die Erklärung ihres Sinnes oder die Verwerthung desselben für andere Disciplinen, die Kanonicität derselben zur Voraussetzung hat. Unrichtig aber wird der Begriff der Einleitung aufgefaßt, wenn von derselben die Mittheilung sämmtlicher zum Schriftverständnisse nöthigen Vorkenntnisse erwartet wird.

7. Der angeführte Beweis fordert freilich in letzter Linie die Kenntniß von allem demjenigen, was bei dem Gebrauch der heiligen Schrift als bekannt vorausgesetzt werden muß: Kenntniß der biblischen Sprachen, der biblischen Oertlichkeit und Geschichte, der biblischen Alterthümer, der biblischen Redeweise und Textesbeschaffenheit. Demnach könnten die entsprechenden Hülfswissenschaften, biblische Philologie und Geographie, biblische Geschichte und Archäologie, biblische Hermeneutik und Kritik zur Einleitung im weitern Sinne gerechnet werden. Allein systematischer ist es, den Umfang der Einleitungswissenschaft auf den direkten Beweis für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift zu beschränken, so daß außer der Lehre von der Inspiration und vom Kanon nur der Beweis für die Glaubwürdigkeit, d. h. für die Unverfälschtheit und die Authentie der einzelnen biblischen Bücher dazu gehört.

Da die Einleitung in die heilige Schrift erst in neuerer Zeit als besondere theologische Disciplin behandelt wird, so sind über den Umfang derselben die Ansichten bis zuletzt noch

verschieden geblieben. Haneberg behandelt in seinem Handbuch, welches in den spätern Auflagen geradezu „Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung“ heißt, die biblische Geschichte als wesentlichen Bestandtheil der Einleitung; Danko zieht außer der biblischen Geschichte auch die biblische Geographie und Hermeneutik in den Bereich der Einleitung, schließt aber die Lehre von der Inspiration davon aus. Indeß sind solche Beispiele mehr Ausnahmen von der jetzt gewöhnlichen Regel, wonach die Einleitungswissenschaft in einem engeren Sinne gefaßt wird. Dieß ist freilich deßwegen nicht immer der richtige Sinn; im Gegentheil zeigt ein Blick auf die gewöhnlichen Handbücher, wie sehr die sogenannte Einleitung nach dem Geständniß eines der Bearbeiter selbst, „eines wahren wissenschaftlichen Princips und nothwendigen Zusammenhanges entbehrt“ (de Wette, Lehrb. 6. Aufl. §. 1). Diesem Mangel soll durch die obige Definition abgeholfen werden; dieselbe ist mutatis mutandis schon von Baur in den Tüb. theol. Jahrb. IX, 463 ff. gegeben worden.

8. Die Einleitung in die heilige Schrift ist demnach nicht, wie man in jüngster Zeit gewollt hat, ein Theil der allgemeinen Literaturgeschichte, weil sie sonst aufhören würde, eine theologische Disciplin zu sein; sie ist nicht eine bloße Sammlung von Vorkenntnissen zum Studium der heiligen Schrift, weil sie sonst keine Wissenschaft sein könnte; sie ist nicht ein Zweig der historischen Theologie, weil sie nicht etwas Gewordenes zu entwickeln, sondern etwas Gegebenes zu beweisen hat; sie ist vielmehr ein Theil der dogmatischen Theologie, und zwar gehört sie in den allgemeinen oder apologetischen Abschnitt derselben.

Die christliche Glaubenslehre schöpft nämlich aus der heiligen Schrift als aus einer Hauptquelle und muß, wofern sie wissenschaftlich verfährt, die Berechtigung dazu in dem göttlichen Charakter derselben nachweisen. Wo aber der Begriff der übernatürlichen Entstehung a priori aufgegeben ist, da kann die Bibel nichts Anderes mehr bedeuten, als ein Denkmal nationaler Geistesentwickelung, und eine Einleitung in dieselbe kann mit der Theologie keinen Zusammenhang haben. Hierbei ist der Protestantismus der letzten Zeit in folgerichtigem Fortschritt wirklich angelangt. Bei einigen Gelehrten, die nicht so weit gegangen sind, führte das Bestreben, „jenes Mancherlei, welches man Einleitung in die heilige Schrift zu nennen pflegt“, (Schleiermacher, theol. Stud. §. 123) unter einen Gesichtspunkt zu vereinigen, zu dem bequemen Ausweg, dieselbe als Geschichte der Entstehung, der Sammlung und der Erhaltung der heiligen Schrift zu behandeln. Allein hiermit wird die partielle Bestimmung der biblischen Bücher für die Zeit ihrer jedesmaligen Entstehung einseitig in den Vordergrund gestellt und die universelle Bedeutung derselben, worin die richtige Auffassung der heiligen Schrift wurzelt, außer Acht gelassen; diese Art der Behandlung läuft daher auf eine literaturgeschichtliche hinaus. Insofern aber, wie oben dargelegt worden, das Wesen der heiligen Schrift in ihrer Bestimmung als Richtschnur unseres Glaubens und Handelns liegt und die Aufgabe der Einleitung in dem wissenschaftlichen Beweis für diese Bestimmung zu suchen ist, gehört dieselbe in die Dogmatik, welche sich mit dem Glauben als Grundlage des übernatürlichen Lebens im Menschen zu befassen hat.

9. Was die Methode der Einleitungswissenschaft betrifft, so handelt dieselbe zuerst von der Inspiration der heiligen Schrift, insofern dieser Begriff dem der Kanonicität zu Grunde liegt. Hieran schließt sich die Lehre vom Kanon oder vom Umfange der heiligen Schrift, wie das Gegebene an das Geforderte. Es folgt dann die Lehre von der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift als Beweis für den im Voraufgegangenen ermittelten Sachverhalt. Dieser Beweis wird doppelt geführt: erst wird die Unverfälschtheit der heiligen Bücher dargethan, d. h. es wird gezeigt, daß dieselben im Wesentlichen die nämliche Gestalt haben, in welcher sie auch verfaßt worden sind. Dann wird ihre Authentie bewiesen, d. h. es wird

dargethan, daß die biblischen Bücher wirklich diejenigen Merkmale an sich tragen, welche zu ihrem kanonischen Charakter erforderlich sind. Der Beweis für die Unverfälschtheit der fraglichen Bücher kann im Ganzen geführt werden, weil alle oder doch ganze Klassen derselben seit ihrem Entstehen den nämlichen Schicksalen unterlegen sind; die Authentie dagegen muß bei jedem Buche besonders nachgewiesen werden, weil bei jedem einzelnen die Entstehung und der Inhalt zu berücksichtigen ist. Nach allem diesem zerfällt die Einleitung in einen grundlegenden, einen allgemeinen und einen besondern Theil.

In den ersten Theil gehört die Lehre von der Inspiration lediglich insoweit, als die Lehre vom Kanon darauf beruht, nicht aber nach der ganzen Entwickelung, deren sie fähig ist. Demnach erklärt die Einleitung die Bedeutung dieses Ausdruckes, läßt sich aber nicht in Untersuchung über den Umfang oder die Wirkung der Inspiration ein. Die Lehre vom Kanon besteht in der Mittheilung der bezüglichen kirchlichen Entscheidung und in der Darlegung der Gründe, welche hierbei maßgebend gewesen sind.

Der allgemeine Theil der Einleitung betrachtet die heilige Schrift, soweit nicht die Art der Ueberlieferung die beiden Testamente zu scheiden gebietet, als ein Ganzes und untersucht ihre Integrität nach inneren und äußeren Kriterien, d. h. die Glaubwürdigkeit der Textüberlieferung. Erst wenn diese feststeht, kann die Authentie der einzelnen Bücher, d. h. die Glaubwürdigkeit ihrer übernatürlichen Entstehung, nachgewiesen werden, zumal da hierbei auf innere, dem Text zu entnehmende Gründe eingegangen werden muß.

Die verschiedenen sonstigen Anordnungen, welche in den Handbüchern der Einleitungswissenschaft eingehalten sind, beruhen auf der verschiedenartigen Auffassung von dieser Wissenschaft selbst; manche sind auch ohne innern Grund und wohl nur aus Bequemlichkeit hervorgegangen. Die Menge des vorliegenden Materials hat in der neueren Zeit zu gesonderter Behandlung der Einleitung in's Alte und der in's Neue Testament geführt. In dem vorliegenden Handbuche ist diese Scheidung nicht eingehalten; wohl aber müssen bei manchen Abschnitten wegen der Verschiedenheit des Beweisstoffes die neutestamentlichen Schriften von den alttestamentlichen gesondert betrachtet werden.

## 2. Quellen.

10. Die Einleitungswissenschaft kann nach der von ihr gegebenen Definition nicht aus der heiligen Schrift als solcher, sondern bloß aus der Tradition ihren Beweis herleiten. Sie schöpft demnach aus allen denjenigen Geistesdenkmalen, welche die Ansichten der jeweiligen Zeit über die einschlägigen Fragen zu erkennen geben; hierzu gehören auch die einzelnen biblischen Bücher, insofern sie von ihrer menschlichen Seite betrachtet werden.

Eine Berufung auf die heilige Schrift als auf Gottes Wort wäre eine petitio principii. Allseitig aber müssen bei der Einleitung die biblischen Bücher als historische Erscheinungen zum Beweise verwendet werden; denn ihrer menschlichen Seite nach bilden dieselben den Reflex bestimmter Zeiten und Anschauungen. Weitere Quellen sind die amtlichen Aussprüche und Entscheidungen innerhalb der Kirche, z. B. Bestimmungen der Provincial- und Diöcesansynoden, Aussprüche der Päpste, Entscheidungen der kirchlichen Corporationen u. dgl.; dann die christlichen sowohl, als die häretischen Schriftsteller der älteren Jahrhunderte, und besonders die Commentatoren, welche durch ihre Forschung auch das historische Verständniß der biblischen Bücher erweitert haben.

## 3. Geschichtliches.

11. In den ersten Jahrhunderten der Kirche war eine Einleitungswissenschaft in unserem Sinne nicht denkbar, weil die Göttlichkeit der heiligen Schrift unbezweifelt blieb. Die hohe Verehrung jedoch und die stete Verwendung, welche die heilige Schrift fand, bewirkten, daß schon frühzeitig Schriften zur Einleitung im weitern Sinne verfaßt wurden. Dieß waren Schriften, welche dem Gebrauche der biblischen Bücher durch Mittheilung von Auslegeregeln vorarbeiten sollten.

So lange die apostolische Zeit noch in lebendigem Andenken blieb, brauchten eine Menge von Fragen, welche jetzt Gegenstand der Einleitung bilden, gar nicht aufgeworfen zu werden. Auch die Polemik gegen die Juden nöthigte dazu nicht, weil diese den göttlichen Charakter des Alten Testamentes anerkannten, und weil das Neue Testament ihnen gegenüber nicht als göttliche Schrift in Betracht kam. Erst in dem Maße, als man die christliche Wahrheit gegen die Anfeindungen der Häretiker zu vertheidigen hatte, mußte auf die richtige Auslegung der heiligen Schrift und auf den Beweis für ihr kanonisches Ansehen gedacht werden. Es wird demgemäß schon aus dem zweiten Jahrhundert eine Schrift des Melito von Sardes erwähnt, welche ἡ κλεῖς hieß, jetzt aber verloren ist. Einleitendes Material liefern noch jetzt Theophilus im dritten Buche der Schrift an Autolykus, Tertullian in seiner Schrift gegen Marcion, sowie Irenäus und Clemens von Alexandrien an manchen einzelnen Stellen ihrer Schriften. Weniger von apologetischem als von historischem Standpunkte behandeln Origenes und Eusebius gelegentlich den einen oder andern Gegenstand der biblischen Einleitung. Die ersten förmlichen Erörterungen, welche zur Einleitungswissenschaft gezogen werden können, sind vom hl. Hieronymus angestellt; sie finden sich u. A. in seiner Epistola ad Pammachium XXII, 568, in den Vorreden zu seinen Auslegungen und Uebersetzungen der heiligen Schrift und in seinem Buche de viris illustribus XXIII, 602. Diesen sind die einleitenden Bemerkungen des hl. Johannes Chrysostomus, des Diakons Hilarius LIX, 397, Victor's von Antiochien und Theodoret's zu ihren Commentaren an die Seite zu stellen. Als selbständige Werke derselben Art sind dann zu nennen: die vom hl. Augustinus mehrfach angeführten Septem regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum des Donatisten Tychonius (Bibl. max. VI, 49); die große Schrift des hl. Augustinus selbst de Doctrina christiana L. IV, die er in der Vorrede als praecepta quaedam tractandarum scripturarum bezeichnet, die aber auch viel zur Einleitung Gehöriges enthalten; die Schrift eines gewissen Adrianus εἰςαγωγὴ τῆς θείας γραφῆς XCVIII, 1273, die bloß des Titels wegen hierher gehört; des hl. Eucherius von Lyon Liber Formularum spiritualis intelligentiae L, 727 und ad Salonium filium instructionis L. II. ib. 773. Dem eigentlichen Begriff der Einleitung sehr nahe kommt die vortreffliche Synopsis S. Scripturae, die sonst dem hl. Athanasius zugeschrieben wurde und sich unter dessen Werken findet XXVIII, 283; an sie reihen sich die schätzbaren Prolegomena des Euthalius zu den apostolischen Briefen LXXXV, 693. Die einleitenden Vorträge des Persers Paulus zu Nisibis hat der Afrikaner Junilius für die abendländischen Christen zu dem Werke de partibus divinae legis L. II. verarbeitet, ut ipsarum causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsius et turbulenter, sed regulariter singula discerent LXVIII, 11. In ähnlicher Weise hat der Abt Cassiodorus in seinen beiden introductorii libri, nämlich de Institutione divinarum Scripturarum LXIX, 1105 und de artibus et disciplinis liberalium literarum, ib. 1149 für seine Klosterleute alles gesammelt, was bis dahin zur Einführung in die heilige Schrift geschrieben war, und empfiehlt ihnen die angeführten Bücher als introductores scripturae divinae. Nicht zu übergehen ist endlich dasjenige, was Cosmas der Indienfahrer im fünften Buche seiner Topographia christiana über Verfasser, Zweck und Inhalt der kanonischen Schriften zusammengestellt hat.

12. Im Mittelalter war man besonders bemüht, den Inhalt der heiligen Schrift für den Glauben und das christliche Leben praktisch zu verwerthen. Für die rein wissenschaftlichen Fragen bezüglich der heiligen Schrift begnügte man sich lange Zeit mit dem Gebrauch und der Neubearbeitung der patristischen Leistungen; später aber wurden namentlich das Studium der biblischen Sprachen und die Vergleichung der überlieferten Bibeltexte mit dem größten Eifer betrieben. Für den eigentlichen Gegenstand der Einleitungswissenschaft war noch immer kein Bedürfniß.

Es ist ein nicht oft genug zu widerlegender Irrthum, daß während der mittelalterlichen Zeit die Beschäftigung mit der heiligen Schrift überhaupt in den Hintergrund getreten sei; im Gegentheil bildete die Bibel die Grundlage aller wissenschaftlichen Beschäftigung, und ihre Kenntniß ward mit den damals vorhandenen Mitteln in alle Klassen der christlichen Bevölkerung verbreitet. Bloß die formelle Seite der Bibelwissenschaft ward für längere Zeit außer Acht gelassen, weil eben kein Bedürfniß dazu vorhanden war. Seit dem 11. Jahrhundert jedoch führte die Controverse mit den Juden und den Mauren in Spanien zu eingehender Beschäftigung sowohl mit den biblischen Sprachen, als mit den biblischen Texten. Eine Folge dieser Studien war der Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos des spanischen Bischofs Raimund Martini († c. 1290); ferner eine Reihe von Schriften des Franziskaners Raimundus Lullus († 1315), z. B. de quatuor sensibus Scripturae, liber Proverbiorum u. a., sowie die seit Alcuin und Lanfranc nicht aufhörenden Versuche zur Herstellung eines kritischen Vulgatatextes. Den Höhepunkt dieser Bestrebungen zeigt ein aus dem 13. Jahrhundert herrührendes sogenanntes Correctorium, dessen anonymer Verfasser eine so eingehende Kenntniß der einzelnen Bibeltexte an den Tag legt, wie sie noch heute Bewunderung erregen muß. Auch Roger Baco († 1294) zeigt sich in seinen Vorschlägen zur Verbesserung des Vulgatatextes, die er Papst Clemens IV. unterbreitete, als einen durchgebildeten Bibelkritiker. Die Anfänge zu einer Einleitung im heutigen Sinne liegen in den Vorreden zu den Postillae perpetuae des Franziskaners Nikolaus Lyranus, eines bekehrten Juden (1340). Der Name der Einleitung findet sich zuerst in dem Buche des Dominicaners Santes Pagninus Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus, Lugduni 1528, doch wurde hier bloß die Hermeneutik der heiligen Schrift behandelt.

Die Reformation hatte für die Einleitungswissenschaft keine unmittelbaren Folgen. Das neu aufgestellte Schriftprincip führte zwar in seiner Anwendung zur Verwerfung vieler Bestandtheile der Bibel, allein diese Läugnung war vorerst zu willkürlich, als daß sie eine wissenschaftliche Begründung von entgegengesetzter Seite hätte veranlassen können. Dagegen rief die Bestimmung des Concils von Trient de canonicis scripturis eine reiche Literatur hervor, welche sich den wissenschaftlichen Beweis für die kirchliche Entscheidung zur Aufgabe machte.

13. Epochemachend für die Einleitungswissenschaft und für das Bibelstudium überhaupt war das Werk des Dominicaners Sixtus von Siena († 1599) das unter dem Titel Bibliotheca sancta zu Venedig 1566 erschien. Mit demselben brach überhaupt eine Zeit reger, auf die heilige Schrift bezüglicher Geistesthätigkeit unter den Katholiken an, die auch für die Einleitung fruchtbar wurde; doch blieb das angeführte Werk ein ganzes Jahrhundert lang unübertroffen und unerreicht.

Der vollständige Titel desselben ist Bibliotheca sancta a F. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, ex praecipuis Catholicae Ecclesiae Auctoribus collecta et in octo libros Duobus Tomis complexos digesta. Venetiis 1566. den. ed. 1575. Das Werk ist dem Papst Pius V. gewidmet und in acht Bücher getheilt. Ihm folgte bald die große Schrift des Cardinals Bellarmin, Disputationes de Controversiis christianae fidei, die im ersten Buche de Verbo Dei handelt (Rom 1581). Dieses Werk bildete den Anfang zu den Leistungen einer ganzen Exegetenschule im Jesuitenorden, aus der auch manche

Arbeiten zur Einleitung in die heilige Schrift hervorgingen. Hierzu gehören *Alphonsi Salmeron S. J.* Prolegomena biblica, Madrid 1597; *Nic. Serrarii S. J.* Prolegomena biblica, Moguntiae 1604; *Jac. Bonfrerii S. J.* Praeloquia in totam scripturam sacram, Antverpiae 1605; *Jo. Marianae S. J.* Dissertatio pro Editione vulgata, zuerst in den Tractatus septem theol. et histor. Coloniae 1609. Die beiden letztern Werke auch in *Menochii S. J.* Comment. in tot. s. script. ed. Tournemine, Venetiis 1722. Neben diesen erschienen *Ludov. de Tena* Isagoge in totam sacram Scripturam, Barcinonae 1620. *Antonii a matre Dei* Praeludia isagogica ad ss. Bibliorum intelligentiam, Lugd. 1669. *Claudii Frassenii* Disquisitiones biblicae, Parisiis 1682.

14. Ebensowenig als die Katholiken vermochten auch die Protestanten, welche um diese Zeit eifrig die biblischen Wissenschaften pflegten, der Bibliotheca sancta eine ebenbürtige Leistung an die Seite zu stellen. Erst die große Londoner Polyglotte brachte Einleitungen von dem englischen Bischof Brion Walton, die wieder als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet werden konnten.

Die bedeutendsten vorher von Protestanten verfaßten Werke dieser Art sind: *Matth. Flacii* Clavis Scripturae sacrae, Basileae 1567, mehr eine Hermeneutik, als eine Einleitung; *Ambrosii Reuden* Isagoge biblica, Hamburgi 1601; *Andreae Riveti* Isagoge ad Scripturam sacram V. et N. Test., Lugduni Batav. 1627; *Mich. Walther* Officina biblica noviter adaperta, Lipsiae 1636; *Abr. Calovii* Criticus sacer biblicus, Witembergii 1643. Die umfassenden Einleitungen, welche der Londoner Polyglotte beigegeben sind, erschienen im ersten Bande derselben 1657 unter dem Titel: Apparatus biblicus, besonders herausgegeben von Heidegger, Zürich 1673. An diese Arbeit schließen sich zunächst die Critica sacra von Pfeiffer, Dresden 1680, das Enchiridion biblicum von Heidegger, Zürich 1681, und in späterer Zeit die schätzbaren Prolegomena des Engländers Mill in seiner großen Ausgabe des N. T., Oxford 1709, zweite Ausg. von Küster, Leipzig 1723.

15. Ein neuer Abschnitt begann für die Geschichte der Einleitungswissenschaft mit dem Oratorianer Richard Simon (1638—1712). Seine Hauptwerke sind die Histoire critique du Texte, des Versions et des Commentateurs du Vieux Testament, Paris 1678, und die Histoire critique du Texte du Nouveau Testament, Paris 1689. Wie diese Titel anzeigen, hat er einerseits zuerst die Einleitung in das Alte und die in das Neue Testament von einander getrennt, andererseits der ganzen Disciplin die sogenannte historisch-kritische Richtung gegeben, die seitdem im guten wie im schlimmen Sinne eingehalten worden ist.

Zwischen den einseitigen Bestrebungen der Katholiken, welche über dem Geiste der heiligen Schrift deren Buchstaben vernachlässigten, und denen der Protestanten, welche den Buchstaben vergötterten, wollte Simon in diesen Werken vermitteln und hatte deßwegen das gewöhnliche Schicksal, von beiden Seiten angegriffen zu werden. Indessen läßt sich nicht läugnen, daß seine Geschichte des Alten Testamentes durch gewagte Hypothesen und rationalisirende Haltung vielen Tadel verdient, während die Geschichte des Neuen Testamentes auch jetzt noch als Musterarbeit und als eine reiche Quelle von Belehrung gelten muß. Sein Bestreben geht hauptsächlich dahin, die Ueberlieferung bezüglich der heiligen Schriften durch Zurückgehen auf die vorhandenen schriftlichen Quellen theils zu bestätigen, theils zu sichten; daher der Ausdruck „historisch-kritisch". Beide Schriften Simon's, sowie auch seine Histoire critique des Versions du N. T. 1690, seine Hist. crit. des principaux Commentateurs du N. T. 1692 und seine Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du N. T., Paris 1695, waren von außerordentlicher Wirkung, indem sie für die Katholiken den Anstoß zu regerer wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Bibel bildeten, für die Protestanten aber ein weiteres Ferment zur Ausbildung der flachen rationalistischen Bibelkritik wurden, welche schon längst im Geiste der Zeit gelegen war.

16. Auf katholischer Seite fanden sich indessen im vorigen Jahrhundert nur wenige Gelehrte, welche nach Simon's Vorbild die Einleitungswissenschaft durch größere Schriften gefördert hätten.

Zu nennen sind Martianay, Traité de la Vérité et de la Connaissance des Livres de la Bible, Paris 1697. Calmet, Prolegomena et Dissertationes in omnes et singulos s. scripturae libros, Luccae 1729 u. ö. Goldhagen, Introd. in s. script. V. et N. T. 3 Bde. Mainz 1765, und Vindiciae harmonico-criticae et exegeticae in s. scripturam, 2 Bde. Mainz 1774. Marchini, de divinitate et canonicitate Sacrorum Bibliorum tractatus, Aug. Taurin. 1770, neu herausg. und vermehrt ib. 1874; als Compendium Schaefer, Institutiones scripturisticae. Moguntiae 1790.

17. Auf protestantischer Seite gab Semler (1725—1791) hauptsächlich den Anstoß zu der sogenannten kritischen Behandlung der heiligen Schriften, die seitdem noch bis heute üppige Früchte trägt, und die unter dem Titel der freien Forschung den Offenbarungscharakter, die Aechtheit und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift wissenschaftlich zu läugnen bemüht ist.

Schon früher hatte in Frankreich R. Simon's Gegner, der Arminianer Leclerc oder Clericus, nicht sowohl theoretisch als praktisch, in vielen Schriften diesen Weg eingeschlagen. Das Hauptwerk Semler's, welches hierher gehört, ist: Abhandlung von freier Untersuchung des Canons. 4 Bde. Halle 1771—74. Sein Hauptschüler und Nachfolger war Corrodi mit dem anonym erschienenen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons. Halle 1792.“ Diesen beiden folgten mit ihren Einleitungen vor Allem Eichhorn, in's A. T. 1780 u. ö. 3 Bde., in die „apokryphischen BB. des A. T.“ 1795, in das N. T. 1804—14 u. ö., und Bertholdt, in's A. und N. T., Erlangen 1812—19; dann de Wette mit seinen in der Form sehr präcisen Schriften: Beitr. zur Einleitung in das A. T. 1806; Lehrb. in das A. u. N. T. 1817—26, neu bearb. von Schrader, 1869; Bleek, Einl. in das A. T. 1860, 3. Aufl. von Kamphausen 1870, in das N. T. 1861, 3. Aufl. von Mangold, 1875. Auch die recht gründlichen Arbeiten von Credner, Einl. in das N. T., Leipz. 1836; Gesch. des neutest. Kanon, herausg. von Volkmar 1860, und von Reuß, Geschichte der Schriften des N. T. 5. Aufl. Braunschweig 1874, gehören im Ganzen derselben Richtung an; das letzte Werk dieser Art ist Hilgenfeld, hist.-krit. Einl. in das N. T. Leipzig 1875. Für die destructive Kritik des Neuen Testamentes war zuletzt besonders die von Baur in Tübingen gegründete Schule thätig; das Hauptwerk in dieser Richtung ist Bruno Bauer's Kritik der evangelischen Synoptiker, 2 Bde. Leipzig 1841. Eine besondere Klasse bilden hierbei auch diejenigen Schriften, welche den Offenbarungscharakter der biblischen Bücher vollständig unbeachtet lassen und die Einleitung in die heilige Schrift als Literaturgeschichte behandeln; so E. Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer, Leipzig 1856; Nöldeke, die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig 1868; Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869; Fürst, Geschichte der bibl. Literatur, 2 Bde. Leipzig 1867, 70. Der Kanon des Alten Testamentes, Leipzig 1868 (gibt nur das traditionelle Material der Juden).

18. Das extreme Vorgehen der Semler'schen Schule rief unter den Protestanten selbst eine entschiedene Reaction hervor, welche solchen Anzweifelungen gegenüber die Göttlichkeit der heiligen Schrift mit den nämlichen wissenschaftlichen Waffen sicher zu stellen suchte und dieses Ziel mit anerkennenswerthem Geschick erreicht hat.

Schon die ersten durch R. Simon hervorgerufenen Bestrebungen der negativen Kritik fanden ihre Bekämpfung durch *Carpzovii* Introductio in libros canonicos V. T., Lipsiae 1721. Ej. Critica sacra, ib. 1728. Auch Michaelis wollte in der ersten Auflage seiner Einleitung in die göttlichen Schriften des N. T., Göttingen 1750, und Einleitung in die göttlichen Schriften des A. B. 1. Theil, Hamburg 1787, das Nämliche thun, wirkte aber später nur

für die rationalistischen Bestrebungen. Der erste siegreiche Bekämpfer derselben ist Hengstenberg mit seinen Beiträgen zur Einleitung in's A. T. Berlin 1831—39. 3 Bde. Ihm folgte sein Schüler Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. Erlangen 1836 ff. 2. Aufl. von Keil 1854 ff., und Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. Erlangen 1853, 3. umgearb. Aufl. 1873. Für das Neue Testament suchte Guerike, historisch-kritische Einleitung in das N. T. Leipzig 1843, 3. Aufl. u. d. T. Neutest. Isagogik 1868, wieder ein gläubiges Verständniß anzubahnen; die Ausschreitungen der Baur'schen Schule widerlegte H. Thiersch jun., Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, Erlangen 1845; Hofmann, das Neue Testament zusammenhängend untersucht, Nördlingen 1862 ff., u. A. Das dieser gesammten Richtung entsprechende Compendium ist: Weber, kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften A. und N. Testamentes, 3. Aufl. Nördlingen 1870.

19. Unter den Katholiken hat die jüngste Zeit ein regeres Bibelstudium und demnach auch bedeutende Schriften zur Einleitung in die heilige Schrift hervorgerufen.

Ein wahrhaft klassisches Buch ist Hug's Einleitung in die Schriften des N. T. Stuttgart und Tübingen 1808, 4. Aufl. 1847, durch Gelehrsamkeit und ganz selbständige Forschung hervorragend, aber mitunter fast parador, und in überaus anziehender, jedoch nicht immer überzeugender Darstellung geschrieben. Die Einleitung in das N. T. von Feilmoser, 2. Aufl. 1830, erreicht trotz ihres liberalisirenden Anstriches deren Vorzüge nicht von fern. Ausgezeichnet in jeder Hinsicht ist die historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des A. T. von Herbst, die aber ihren eigentlichen Werth erst der Vervollständigung und Herausgabe durch Welte verdankt, 2 Thle. in 4 Bdn., Freiburg 1840—44. Auch eine Reihe von Artikeln im Freiburger Kirchenlexicon, welche das ganze Gebiet der biblischen Einleitung behandeln und meist von Welte herrühren, muß als musterhaft bezeichnet werden. Unvollendet geblieben ist die sehr ausführliche und gelehrte Einleitung in die heiligen Schriften des A. und N. T. von Scholz. 3 Bde. Köln 1845—48. Die Geschichte der bibl. Offenb. von Haneberg 1850, 3. Aufl. 1863, ist geistreich und anregend. Die beiden Einleitungen in's N. T. von Reithmayr, Regensburg 1852, und Ad. Maier, Freiburg 1852, ergänzen sich gegenseitig, jene in theologischer, diese in kritischer Behandlung ausgezeichnet. Ungemein reich an Literaturangaben, dabei durch fromme Gläubigkeit wohlthuend sind die drei zusammengehörigen Bücher von Danko, Historia revelationis divinae Veteris Testamenti, Vindob. 1862, Hist. rev. div. N. T., ib. 1867, und De s. Scriptura eiusque interpretatione Commentarius, ib. 1867. Kürzer ist *Zschokke,* Historia sacra Veteris Testamenti compendiose concinnata, Vindobonae 1872. Compendien für den Handgebrauch mit vieler Literaturangabe sind Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das A. T., 4. Aufl. Freiburg 1870, und Langen, Grundriß der Einleitung in das N. T., Freiburg 1868. Die außerhalb Deutschlands erschienenen Einleitungen von Dixon in England 1852, Ghiringhello in Italien 1845, Lamy in Belgien 1866, 67, Glaire und Gilly in Frankreich 1862 und 1867, die zum Theil bloß auf deutschen Arbeiten beruhen, können den letztern nicht an die Seite gestellt werden.

# I. Grundlegender Theil.

## Erster Abschnitt.

### Inspiration.

20. Nach Lehre der Kirche sind die biblischen Bücher inspirirt, d. h. bei ihrer Abfassung ist Gott in der Weise thätig gewesen, daß er als der eigentliche Urheber und der Mensch nur als mitwirkend betrachtet werden muß.

Diese Lehre hat die Kirche zuletzt auf dem vatikanischen Concil in die Ausdrücke gefaßt: Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem. Sess. III, c. 2. Dasselbe will das Concil von Trient sagen, wenn es Sess. IV. Decr. de can. Scr. heißt... omnes libros tum Veteris, tum Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor ... Ebenso heißt es in der Bulle Cantate Domino Eugen's IV. von der römischen Kirche: Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt. Derselbe Ausdruck findet sich in den von Leo IX. und von Clemens IV. zur Unterschrift vorgelegten Glaubensbekenntnissen, Denz. Ench. 296. 386. Nach anderem Ausdruck des Concils von Trient ist die hl. Schrift coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit. Sess. V. cap. 1. de Ref.

Hiernach wird der überwiegende Antheil, welchen Gott bei Abfassung der heiligen Schriften gehabt, als Inspiration des hl. Geistes dargestellt. Der Ausdruck stammt, wie so viele theologische Termini, aus dem Sprachgebrauch der lateinischen Bibelübersetzung. An der Stelle 2. Tim. 3, 16 heißen die heiligen Schriften, 2 Petr. 1, 21 deren Verfasser inspirati. Das Wort steht dort für das griechische θεόπνευστος, hier für φερόμενοι (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου). Alle diese Bezeichnungen führen auf das Bild des menschlichen Hauches, das hier ebenso auf die Beeinflussung des Niederzuschreibenden, wie Gen. 2, 7; Weish. 15, 11; Eccl. 4, 12 auf die Mittheilung der Seele und des Lebens angewandt wird. In demselben Sinne kommt inspiratio an der einen Stelle Job 32, 8 vor, während es Apg. 17, 25; 2. Kön. 22, 16; Ps. 17, 16 noch die eigentliche, concrete Bedeutung hat. Der Ausdruck Inspiration besagt also, seines Bildes entkleidet, daß Gott der Herr in den Verfassern der heiligen Schrift eine Thätigkeit hervorgerufen hat, deren Wirkung ihm zuzuschreiben ist: was aus dem menschlichen Geiste hervorgegangen ist, das hat Gott erst in den menschlichen Geist hineingehaucht oder ihm eingegeben. Insofern diese göttliche Wirksamkeit sich sowohl auf den Antrieb zum Schreiben, als auf die Auswahl des Niederzuschreibenden nach Quantität und Qualität erstrecken muß, läßt sich die Inspiration definiren als der übernatürliche Antrieb Gottes, etwas von ihm Determinirtes niederzuschreiben. Da diese Wirkung Gottes das übernatürliche Heil des Menschen zum Zwecke hat, so heißt sie im engern Sinne eine Gnade; und da sie dem Schriftsteller hauptsächlich zum Heile Anderer zu Theil wird, so ist sie eine gratia gratis data. Daher kommt es, daß die göttliche Thätigkeit der Inspiration vorzugsweise dem heiligen Geiste zugeschrieben wird.

Von dem Begriffe der Inspiration durchaus verschieden ist der der Offenbarung, welcher die übernatürliche Mittheilung ungekannter Wahrheiten bedeutet. Der inspirirte

Schriftsteller ist das Mittel, nicht das entferntere Object der Offenbarung. Durch die Inspiration wird das Niedergeschriebene für Andere Geoffenbartes, kann aber von dem Schriftsteller selbst auf natürlichem Wege erkannt sein. Empfängt dieser den Inhalt seiner Mittheilung durch Offenbarung, so geht dieselbe immer, wenn auch nur logisch, der Inspiration voraus. Noch mehr unterscheidet sich der Beistand des heiligen Geistes (assistentia), wie er bei den Verkündigungen des unfehlbaren Lehramtes statuirt wird, von der Inspiration, insofern diese eine positive Veranlassung zum Handeln, die Assistenz aber nur eine negative Bewahrung vor Irrthum, und zwar bei Vornahme rein menschlicher Handlungen, bedeutet.

Eine solche Entstehungsweise, wie der Begriff der Inspiration voraussetzt, wird den Büchern des Alten Testamentes von Jesu und seinen Aposteln deutlich zugesprochen. So sagt der Heiland Matth. 22, 43, daß David im 109. Psalm ἐν πνεύματι, in spiritu rede. Daß hier der heilige Geist gemeint sei, zeigt der Ausdruck des hl. Petrus Apg. 1, 16: oportet impleri scripturam, quam praedixit Spiritus sanctus per os David de Juda (nämlich Ps. 40, 10), oder der des hl. Paulus Apg. 28, 25: bene Spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros (Js. 6, 9) 2c. und Hebr. 10, 15: contestatur autem nos et Spiritus sanctus. Postquam enim dixit: Hoc autem testamentum .... (Jer. 31, 33) dicit Dominus: Dando leges meas etc. (ib.) Vom Alten Testamente gilt auch der Ausspruch des Apostelfürsten 2 Petr. 1, 20 omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.

Für die Inspiration des Neuen Testamentes gibt es in diesem selbst kein Zeugniß, obwohl Einige den inspirirten Charakter der Apokalypse aus den Stellen 1, 10. 11 u. a. 22, 18 folgern wollen. Desto häufiger sind die Zeugnisse der Tradition für den göttlichen Ursprung des Neuen sowohl als des Alten Testamentes. So führt der hl. Clemens von Rom Stellen aus dem Alten Testamente mit den Worten an: λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (1. Kor. 13); καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν · φησιν γάρ · κύριε τίς ἐπίστευσεν κτλ. (ib. 16); die heiligen Schriften im Allgemeinen nennt er τὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου (ib. 45). Aehnlich drückt sich der hl. Martyr Justinus aus: διὰ Ἡσαΐου τὸ προφητικὸν πνεῦμα ἔφη VI, 381 καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς προφήτης Ἡσαΐας θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ ἔφη ib. 384 διὸ καὶ ἐμβοᾷ ὁ θεὸς διὰ τοῦ Ἡσαΐου λέγων ib. 519 διὰ τοῦ Ἡσαΐου βοᾷ τὸ ἅγιον πνεῦμα ib. 529. Daher die gewöhnlichen Bezeichnungen für die heilige Schrift bei den übrigen Vätern: τὰ θεῖα λόγια (nach Röm. 3, 2) Clem. Alex. Strom. IX, 345; dominicae scripturae Iren. V, 1178; γραφαὶ τοῦ θεοῦ Caii Disp. ap. Eus. XX, 273; θεῖαι γραφαί Orig. Ep. ad Greg. n. 3. Lomm. XVII, 52 divinae literae Lactant. VI, 713; scripturae sanctae, scripturae divinae, divini codices Aug. XXXIII, 600; XXXIV, 17; chirographum Dei XXXVII, 1880. Der Ausdruck Inspiration findet sich in den ersten Jahrhunderten seltener; doch ist eine solche Entstehung der biblischen Bücher deutlich bezeugt: ἣν (ἱστορίαν) ἐκ τῆς θείας ἐπιπνοίας γέγραφε, Just. Cohort. VI, 264. Auf die Frage des Proconsuls Saturninus: qui sunt libri, quos adoratis legentes? antwortete der hl. Martyr Speratus: quatuor evangelia domini nostri Jesu Christi et epistolas S. Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam doctrinam. Boll. A. S. 17. Jul. p. 214. Weitere Belegstellen s. Klee, Dogm. I, 223 ff. In gleicher Weise ist die Inspiration der heiligen Schrift alle Jahrhunderte hindurch und von allen christlichen Confessionen gelehrt worden; ja, man ist unter den Protestanten so weit gegangen, daß man auch die hebräischen Vocalpunkte und Accente als von Gott eingegeben erklärte.

21. Wie weit sich bei der Inspiration die Einwirkung Gottes, und wie weit sich die Mitwirkung des Menschen erstreckt habe, ist von der Kirche nicht definirt worden. Bloß die Meinung hat sie ausgeschlossen, als sei es noch Inspiration zu nennen, wenn ein Buch auf menschliche Weise zu Stande gekommen und nachträglich vom heiligen Geiste oder dessen Organen approbirt worden sei.

Die Verwerfung dieser Ansicht ist in den Worten des vatikanischen Concils enthalten, welche schon früher angeführt wurden: Eos vero (Veteris et Novi Testamenti libros)

Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati. Im sechszehnten Jahrhundert hatte Lessius zu Löwen gelehrt, es könne ein Buch zur heiligen Schrift gehören, wenn es mit bloß menschlichen Kräften ohne Beistand des heiligen Geistes niedergeschrieben worden sei, und der heilige Geist nachher nur erklärt habe, es sei in demselben nichts Unwahres enthalten. Diese These ward von den bedeutendsten theologischen Facultäten damaliger Zeit sogleich als unzuläßig verworfen. Gleichwohl wiederholte sie Bonfrère in seinen Praeloquia c. 5, s. 7, indem er zwischen einer inspiratio antecedens, concomitans und consequens unterschied. Diese nicht zeitlich, sondern logisch zu fassenden Benennungen sollten das Verhältniß der göttlichen zur menschlichen Thätigkeit ausdrücken, welches bei den verschiedenen biblischen Schriften ein verschiedenes gewesen sei. Die nachträgliche Eingebung, deren Namen schon eine contradictio in adiecto in sich schloß, ward übrigens von Bonfrère nicht als wirklich einmal eingetreten, sondern nur als möglich dargestellt, während Lessius sie bei dem Ursprung des zweiten Machabäerbuches finden wollte. Vgl. hierüber d'Argentré, Collectio indiciorum de novis erroribus, Paris 1728. 4. III. p. 2. S. 125. Münchn. Past. Bl. 1874, S. 205.

Was nun bei der Inspiration der göttlichen Wirksamkeit, und was der menschlichen Thätigkeit zuzuschreiben sei, darüber ist von jeher sehr verschieden geurtheilt worden. Die beiden Extreme bilden einerseits der Glaube einzelner Kirchenväter (und Protestanten) an eine buchstäbliche Eingebung (inspiratio verbalis), wonach die heilige Schrift von Gott gleichsam dictirt wäre, andererseits die Meinung Holden's (in der Analysis fidei, 1685), wonach die Inspiration sich lediglich auf die Glaubens- und Sittenwahrheiten beschränkt hätte. Das Richtige drückt der hl. Augustinus so aus XXXIII, 277: eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo *aliquid* errasse firmissime credam etc. Si aliquid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Näheres s. bei Scheeben, Dogmatik, I. S. 112 ff.

## Zweiter Abschnitt.

### 1. Kanon.

22. Ueber den Inhalt der heiligen Schrift gilt als normative Bestimmung das Decret aus der vierten Sitzung des Trienter Concils, in welchem folgende Bücher als biblische aufgezählt werden: a. Altes Testament. Fünf Bücher Mosis, nämlich Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, ferner das Buch Josue, Buch der Richter, Buch Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher Paralipomena, Esdras' erstes und zweites Buch, welches letztere Buch Nehemias heißt, die Bücher Tobias, Judith, Esther, Job, der Davidische Psalter von hundertfünfzig Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger, das hohe Lied, das Buch der Weisheit, das Buch Ecclesiasticus, die Bücher Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die Bücher der zwölf kleinern Propheten, nämlich Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, endlich zwei Bücher der Machabäer, das erste und das zweite. b. Neues Testament. Vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes; die Apostelgeschichte vom Evangelisten Lukas; vierzehn Briefe des Apostels Paulus, nämlich einer an die Römer, zwei an die Korinther, je einer an die Galater, an die Epheser, an die Philipper, an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, je einer an Titus, an Philemon, an die Hebräer; zwei Briefe des Apostels Petrus, drei des Apostels Johannes, einer des Apostels

Jakobus, einer des Apostels Judas; endlich die Offenbarung des Apostels Johannes.

In dieser Aufstellung werden die Bücher Esdras und die Machabäerbücher anders, als die Königsbücher und Apostelbriefe gezählt, weil es noch je ein drittes und viertes Esdras- und Machabäerbuch gibt, welche vom Kanon ausgeschlossen sind.

Das vatikanische Concil hat die obige Bestimmung einfach erneuert, indem es sagt, Sess. III. cap. 2.: Veteris et Novi Testamenti libri . . . prout in eiusdem (Tridentini) Concilii decreto recensentur . . . pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.

23. Mit Aufzählung der biblischen Bücher sind noch nicht alle Zweifel über den Umfang des Kanons gehoben, insofern der Umfang der einzelnen Bücher verschieden angegeben werden kann. Um auch in dieser Hinsicht alle wünschenswerthe Gewißheit zu schaffen, hat die Kirche als kanonisch erklärt die Bücher im Ganzen und in allen ihren Theilen, sowie sie in der katholischen Kirche von jeher gelesen werden und in der alten lateinischen Vulgata vorhanden sind. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit . . . . anathema sit. Conc. Trid. Sess. IV. Decr. de can. Script.

Da von jeher größere oder kleinere Abschnitte in den kanonischen Büchern hinsichtlich ihrer Aechtheit angezweifelt worden sind, so ist die angegebene Bestimmung von der größten praktischen Wichtigkeit. Die Aufnahme des Evangeliums Johannes in den Kanon z. B. würde dem Bedürfniß der Gläubigen nicht genügen, wenn nicht auch feststände, daß das einundzwanzigste Capitel nothwendig dazu gerechnet werden muß.

Zum Verständniß dieses Decrets muß festgehalten werden, daß es sich nicht auf die buchstäbliche Form, sondern bloß auf den Inhalt der heiligen Schrift bezieht. Letzteres geht besonders daraus hervor, daß in dem nämlichen Concilsbeschluß die Tradition mit der heiligen Schrift auf eine Linie gestellt wird: omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti . . . nec non traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Es ist also nicht bloß verboten, die ganzen Bücher, sondern auch, nur irgend einen Bestandtheil derselben als unkanonisch zu verwerfen. Da mit diesem Verbot eine Strafandrohung verbunden ist, so müssen nach allgemeiner Regel die einzelnen Ausdrücke im engsten Sinne genommen werden; wenn es sich also dabei nicht um formelle Integrität, sondern um materielle Vollständigkeit der heiligen Schrift handelt, so kann unter omnibus suis partibus nur dasjenige verstanden sein, was zum Inhalte eines Buches wesentlich gehört. Für den Begriff der wesentlichen Zugehörigkeit gilt es nun, den Maßstab zu finden. Die räumliche Ausdehnung kann einen solchen Maßstab nicht abgeben, da ja unter Umständen ein einziges Wort, wie z. B. jedes Wort der Stelle „dieß ist mein Leib", ebenso nothwendig zu dem als kanonisch erklärten Inhalte eines Buches gehört, wie seiten- und bogenlange Abschnitte; die kritische und geschichtliche Ueberlieferung kann auch als Maßstab nicht hinreichen, weil sie dem Irrthum zugänglich ist und eine absolute Gewißheit nicht bewirkt. Vielmehr kann hier, wie bei jeder dogmatischen Thatsache, welche aus der Schrift nicht zu beweisen ist, bloß die Tradition der Kirche entscheiden, und diese wird mit dem Ausdruck prout als entscheidend angerufen. Die einzelnen biblischen Bücher sind in dem Umfange als kanonisch anzusehen, „wie sie immer in der katholischen Kirche gelesen worden sind." Nicht alles, was überhaupt einmal als zur Schrift gehörig in der Kirche gelesen worden ist, sondern nur dasjenige, was von jeher nach gewöhnlicher Anschauung der Kirche als Wort Gottes vorgetragen worden, das soll als kanonisch gelten. Um dieß nun im Einzelnen zu erfahren, gibt es ein äußeres Zeugniß, und zwar an der altherkömmlichen lateinischen Ausgabe der heiligen Schrift. Seit dem vierten Jahrhundert nämlich besteht in der Kirche eine lateinische Bibelübersetzung von officiellem Charakter, Vulgata genannt, welche dem Inhalte nach

nie alterirt worden; der öffentliche Gebrauch derselben durch so lange Jahrhunderte gibt ein traditionelles Zeugniß dafür, daß die Kirche in ihr den unverkürzten Inhalt der heiligen Schrift besitzt. Was in der alten lateinischen Vulgata steht, das ist immer in der Kirche gelesen worden, und das ist demnach als Bestandtheil der kanonischen Bücher anzusehen. Ausführlicheres s. Kaulen, Gesch. der Vulg. S. 387 ff.

Diese Bestimmung über den Umfang der einzelnen Bücher ist auf dem Trienter Concil durch die Irrlehren, um derentwillen die Versammlung berufen worden war, nöthig gewesen. Die frühern kirchlichen Verordnungen über den Kanon nennen bloß die Bücher, und über die Ausdehnung derselben war man einig.

24. Daß die Bestimmung des Trienter Concils über den biblischen Kanon den Thatbestand richtig darstellt, läßt sich auf wissenschaftlichem Wege mit genügender Sicherheit darthun; doch ist es hierbei wegen Verschiedenheit des Beweismaterials nothwendig, die Betrachtung des Alten Testamentes von der des Neuen zu trennen.

### 2. Kanon des Alten Testamentes.

25. Nach welchen Kriterien im Alten Bunde die Anerkennung und Ausscheidung inspirirter Schriften erfolgte, wissen wir nicht. Sicher aber ist, daß von jeher der Begriff der heiligen Schrift im Gegensatz zu menschlichen Büchern feststand, und daß stets Sorge getragen wurde, die heiligen Schriften zu sammeln und aufzubewahren.

Solche Entscheidungen, wie das Zeugniß für den göttlichen Ursprung einer Schrift, gehörten sonst zum Amt der Propheten, vgl. 1. Mach. 4, 46; über eine derartige Thätigkeit derselben ist uns jedoch keine Nachricht erhalten.

Als Kennzeichen der heiligen Schriften werden im Prolog zum Ecclesiasticus die denselben inne wohnenden doctrina et sapientia angeführt, und zwar jedenfalls in dem Sinne, daß diesen Eigenschaften ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird.

Der Glaube an den inspirirten Charakter der heiligen Schriften lag im alten Bunde um so näher, weil wiederholt der göttliche Auftrag zur Abfassung derselben bezeugt war. Nach Ex. 17, 14. 34, 27 erhielt Moses von Gott Befehl, einzelne wichtige Stücke für das Volk aufzuschreiben. In späterer Zeit heißt das Buch des Moses allgemein „Gesetzbuch des Herrn“, Jos. 24, 26; 4. Kön. 22, 11; 2. Par. 17, 9. 34, 14; Neh. 8, 8. „Gesetz des Herrn“, 1. Par. 16, 40; 2. Par. 31, 4; Luk. 2, 23. Diese Ausdrücke erklären sich durch die Bezeichnung „Worte, welche der Herr durch Moses geredet“, 2. Par. 35, 6; den Inhalt des mosaischen Gesetzbuches nennt daher David „Worte aus deinem Munde“, Ps. 16, 4. In spätern Zeiten erwähnen die Propheten ausdrücklich den göttlichen Befehl zu schriftlicher Aufzeichnung, Js. 30, 8; Jer. 30, 2. 36, 2; Hab. 2, 2, und Isaias nennt seine Aufzeichnungen das Buch des Herrn, Js. 34, 16. Der Heiligkeit eines solchen Ursprungs gemäß mußte das ganze Buch, welches Moses niedergeschrieben hatte, neben den (vom Finger Gottes geschriebenen) Gesetzestafeln in der Bundeslade aufbewahrt bleiben, Deut. 31, 24. Auch sonst ward alles, was inspirirten Charakter hatte, entweder von den Verfassern selbst oder von Anderen sorgfältig gesammelt. So faßten Isaias und Jeremias ihre verschiedenen Reden zu einem Buche zusammen, Js. 34, 16; Jer. 36, 4; zur Zeit des Königs Ezechias waren die Psalmen David's und Asaph's gesammelt, 2. Par. 29, 30, und man veranstaltete damals eine zweite Sammlung salomonischer Sprüchwörter als Fortsetzung der bereits vorhandenen, Spr. 25, 1. Die Schriften der kleinern Propheten müssen nach Sirach's Ausdruck Eccli. 49, 12 ein Ganzes gebildet haben, welches Apgsch. 7, 42 als βίβλος τῶν προφητῶν, liber prophetarum, vorkommt.

Die Sorge für die inspirirten Schriften scheint nicht den Verfassern oder irgend einer Privatauctorität überlassen geblieben, sondern von der öffentlichen Gewalt getragen worden zu sein. Von dem Gesetzbuche heißt es Deut. 31, 9 ausdrücklich, daß Moses dasselbe den Leviten und den Aeltesten überantwortet habe, und nach Deut. 17, 18 sollte der König sich

eine Abschrift des Gesetzes von den Priestern aus Levi's Stamm verschaffen. Ebenso deutet der Ausdruck Sprüchw. 25, 1: quas transtulerunt (הֶעְתִּיקוּ) viri Ezechiae darauf hin, daß ein förmliches Collegium zur Ueberwachung der heiligen Schriften bestand. Eine solche Behörde (סִיעָא) soll nach der Tradition der spätern Zeiten von Ezechias eingerichtet worden sein und bis in's fünfte Jahrhundert bestanden haben. Die Stelle desselben nahm nach dem Exil die große Synagoge, כְּנֶסֶת גְּדוֹלָה, ein. Die Bemühung dieser Behörde um die heiligen Schriften stellt der Talmud der Thätigkeit der Verfasser selbst gleich; daher heißt es Babâ bathrâ 15 a חזקיה וסיעתו כתב ישיה משלי שיר השירים וקהלת, Ezechias et concilium eius *scripserunt* Isaiam, Proverbia, Cantica et Ecclesiasten. Näheres (aber Unkritisches) s. bei Fürst, Kanon des A. T. S. 27, 75—79, 130.

Daß in Bezug auf den inspirirten Charakter einer Schrift bestimmte Kriterien gefordert wurden, beweist auch die große Menge derjenigen Schriften, welche im Alten Testamente angeführt werden, ohne kanonisch geworden zu sein. Es sind nicht weniger als zweiundzwanzig, welche bei Bonfrère, Prael. cap. 4, sect. 2 zusammengestellt sind.

26. Von den ersten Zeiten des Alten Bundes an war man auch darauf bedacht, die kleineren Sammlungen inspirirter Schriftstücke zu einem Ganzen zu vereinigen. So entstand frühzeitig bei den Juden ein eigentlicher Kanon, der wegen fortgesetzter Wirkung der Inspirationsgnade allmälig erweitert wurde.

Den ersten Anfang einer kanonischen Sammlung machte schon Josue, indem er nach Jos. 24, 26 zu dem Gesetzbuche des Herrn eine neue Urkunde (sein Buch?) hinzufügte. In gleicher Weise scheinen die spätern Geschichtsbücher mit den schon vorhandenen verbunden worden zu sein, da sie sich zum Theil direct an die voraufgegangenen anschließen, s. Richter 1, 1; Ruth 1, 1; 3. Kön. 1, 1. Von einem einzelnen Schriftstück wird 1. Sam. 10, 25 bezeugt, daß es coram Domino, also mit dem Gesetzbuch zusammen, niedergelegt worden sei. Daß in späterer Zeit auch die Sammlungen didaktischer und prophetischer Schriftstücke mit den geschichtlichen Büchern zusammengeschrieben wurden, geht aus der Vergleichung der einzelnen Bezeichnungen hervor, womit man die ganze Sammlung der heiligen Bücher belegte. Collectiv heißt diese „die Bücher" Dan. 9, 2, „die heiligen Bücher" 1 Mach. 12, 9, „die Schriften" Matth. 22, 29. Apgsch. 18, 24, „die Schrift" 2 Petr. 1, 20, „die heiligen Schriften" Röm. 1, 2, „die heiligen Urkunden" 2 Tim. 3, 15; hierfür aber sagte man mit Unterscheidung der einzelnen Theile „die Bücher von den Königen und Propheten und die David's" 2 Mach. 2, 13, „das Gesetz und die Propheten und die übrigen Bücher" Prol. Eccli., „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen" Luk. 24, 44, „das Gesetz und die Propheten" Apgsch. 28, 23.

Zur Zeit des ersten Tempels wurde die heilige Schrift im Heiligthum aufbewahrt, wie aus den oben angeführten Stellen und aus 4 Kön. 22, 8 hervorgeht. Beim zweiten Tempel aber errichtete Nehemias eine eigene Bibliothek, in welcher die inspirirten Schriften aufgestellt wurden 2 Mach. 2, 13; s. Keil z. d. St. Durch beide Einrichtungen war indeß nicht ausgeschlossen, daß zahlreiche Abschriften der officiell aufbewahrten Originalien im Lande cursirten. Für einen speciellen Fall ist dieß ersichtlich aus 2 Par. 17, 9.

27. Die Erweiterung des Kanons wurde während der jüdischen Selbständigkeit fortgesetzt, so lange nur inspirirte Schriftstücke beigebracht wurden. Von einem förmlichen Abschluß des Kanons wissen wir nichts; denn die von den Juden aufgebrachte Meinung, Esdras habe den alttestamentlichen Kanon geschlossen, ist nicht historisch, und aus der Machabäerzeit kann keine begründete derartige Nachricht aufgewiesen werden.

Von der stetigen Fortführung des Kanons liefern alle oben angeführten Thatsachen, namentlich die wiederholt geschehene Sammlung der Psalmen und der Sprüchwörter, einen Beweis.

Durch die Zerstörung Jerusalems und das Exil war, wie jede religiöse Einrichtung, so auch die regelmäßige Ueberwachung der inspirirten Schriften unterbrochen worden. Die

Wiederherstellung des früheren Zustandes brachte daher eine neue Controle über die heilige Schrift mit sich, zumal da inzwischen neue Propheten, wie Ezechiel und Daniel, aufgestanden waren und Bücher herausgegeben hatten. Weil nun Esdras die früheren religiösen Einrichtungen erneuerte, so ist kein Zweifel, daß er für die Sammlung und Bewahrheitung der älteren sowohl als der neu entstandenen inspirirten Bücher Sorge getragen hat. Eine alte Sage der Juden drückt dieß so aus, als habe er die heiligen Schriften aus früheren veralteten Schriftzügen in neu aufgekommene umschreiben lassen; eine andere abenteuerliche Sage will sogar, er habe die ganze Bibel, soweit sie damals vorhanden gewesen war, nach dem Verluste der Handschriften wieder aus dem Gedächtniß niedergeschrieben. Keine ältere Angabe aber spricht von einer Abschließung und Festsetzung des Kanons, die durch ihn geschehen sein soll; vielmehr findet sich diese Nachricht erst bei Elias Levita (gest. 1549), aus dessen Buch Masoreth hammasoreth sie in viele spätere Schriften übergegangen ist. Daß nach Esdras' Zeit die „große Synagoge" den Kanon zum Abschluß gebracht hätte, ist auch auf keine historische Nachricht gegründet. Wohl aber wissen wir, daß noch in der letzten Zeit des selbständigen Judenthums Schriften, die als inspirirt anerkannt waren, zu der vorhandenen Sammlung hinzugefügt wurden. Bei den ägyptischen Juden geschah dieß gerade so, wie in Palästina, und die neu aufgenommenen Bücher wurden gegenseitig mitgetheilt. Ueber diese Thatsache haben wir eine bestimmte Angabe 2 Mach. 2, 15, welche sich wahrscheinlich auf das zweite Machabäerbuch bezieht.

28. Die weitere Vermehrung des alttestamentlichen Kanons hat demnach nur mit dem Aufhören der Inspirationsgnade innerhalb des Judenthums ein Ende gefunden. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus wurden alle diejenigen Bücher, welche das Concil von Trient aufzählt, in dem von ihm angegebenen Umfange bei den Juden als kanonisch angesehen.

Ein eigentlicher Abschluß des Kanons kann auch in diesem angegebenen Sinne kaum angenommen werden, da die Bücher des Neuen Testamentes in organischem Zusammenhange mit denen des Alten Testamentes stehen. Daß die letzteren im zweiten vorchristlichen Jahrhundert an Zahl und Umfang dem Kanon des Trienter Concils entsprochen haben, ergibt sich besonders aus der Beschaffenheit der griechischen Uebersetzung, welche von den ägyptischen Juden allgemein gebraucht wurde und im zweiten Jahrhundert v. Chr. vollendet war. Dieselbe fällt dem Inhalte nach mit der Vulgata-Uebersetzung des Alten Testamentes zusammen; namentlich umfaßt sie auch das ursprünglich griechische Buch der Weisheit und das zweite Machabäerbuch. Hierbei ist besonders in Anschlag zu bringen, daß die ägyptischen Juden in allen religiösen Dingen von der Auctorität der palästinensischen abhängig waren. Josephus bezeugt (contra Ap. 1, 7), daß die ägyptischen Juden ebensowohl als die babylonischen, noch zu seiner Zeit die Namen der Priesterfamilien nach Jerusalem einlieferten. Von Jerusalem her erhielt man in Alexandrien die Lehrer des Gesetzes, die Sopherim, zugeschickt; dorthin wandte man sich bei allen Zweifeln religiöser Natur zur Entscheidung. Von Jerusalem her kamen auch diejenigen Schriften nach Aegypten, welche man als kanonische aufnahm. Die Beischrift zu Esther 10 in der Septuaginta gibt in urkundlicher Form, unter Anführung zweier Zeugen, die Uebermittelung aus Jerusalem als Beweis für die kanonische Dignität eines Schriftstückes an. Ebenso werden 2 Mach. 2, 15 die ägyptischen Juden von Jerusalem aus aufgefordert, die kanonischen Bücher, welche sie etwa noch nicht haben sollten, bei ihnen abholen zu lassen. Die griechische Uebersetzung hätte demnach den bekannten Inhalt nicht haben können, wenn alle einzelnen Bestandtheile derselben nicht von Jerusalem aus als kanonisch wären anerkannt gewesen.

29. Als das Judenthum mit der Abnahme seiner politischen Selbständigkeit in gleichem Maße seine religiöse Ausschließlichkeit steigerte, wurden von den Vertretern dieser einseitigen Bestrebungen in Bezug auf den Schriftkanon neue Kriterien gefordert, welche früher unbekannt gewesen waren. Man verlangte als Beweis der Inspiration 1) eine völlige Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetzbuche, 2) hohes Alterthum, 3) die Entstehung auf

paläſtinenſiſchem Boden. Demgemäß wurden aus dem Kanon eine Anzahl von Büchern oder auch von Abſchnitten einzelner Bücher als unkanoniſch geſtrichen, und dieſe Beſtimmung erlangte bald im Judenthum allgemeine Geltung.

Bekannt iſt, wie die Juden ſich ſeit dem erſten vorchriſtlichen Jahrhundert für den Verluſt ihrer äußern Selbſtändigkeit mit der Verherrlichung ihrer religiöſen Auserwählung zu entſchädigen ſuchten. Eine Wirkung hiervon war die ganz übertriebene Hochſtellung und Heilighaltung ihres Geſetzes, das durch eine Menge der kleinlichſten Beſtimmungen, den ſogenannten „Zaun um das Geſetz", vor Uebertretung geſichert werden ſollte. Auch ſonſt nahmen alle jüdiſchen Einrichtungen den Charakter ſtarrer Ausſchließlichkeit an, und die religiöſen Anſchauungen wurden zu einem einſeitigen, verknöcherten Syſteme ausgebildet. So mußten ſchließlich ſelbſt die heiligen Schriften, welche bis dahin als kanoniſch gegolten hatten, der Prüfung unterliegen, ob ſie den phariſäiſchen Anſichten des neuen Judenthums entſprächen oder nicht. Das Buch Ezechiel ſollte aus dem Kanon getilgt werden, weil es Widerſprüche gegen den Wortlaut des moſaiſchen Geſetzes enthielte; nach langem Streiten gelang es erſt um Chriſti Geburt einem jüdiſchen Sopher, dieſe Widerſprüche als ſcheinbare auszugleichen. Tract. Sabb. 13 b. Ebenſo ſollten die ſalomoniſchen Sprüche, das Hohelied und der Prediger mit der Sittenlehre des Geſetzes nicht zu vereinigen ſein, und nur die allegoriſche Erklärung konnte dieſe drei Bücher vor der Tilgung aus dem Kanon bewahren. Sabb. 30 a. b. Wajjikrâ rabbâ 28. Fürſt, Geſch. des Kan. 91. Wirklich ausgeſchloſſen wurden die Bücher Tobias, Judith, Weisheit, Eccleſiaſticus, Baruch mit dem Briefe Jeremiä und die Machabäerbücher. Dagegen wurden Daniel und Eſther wohl im Kanon beibehalten, aber nur, nachdem einzelne Stücke derſelben getilgt waren. Im Buch Daniel wurde das Gebet des Azarias, der Lobgeſang der drei Jünglinge im Feuerofen, die Geſchichte Suſanna's und die Erzählungen vom Bel und von der Schlange zu Babel geſtrichen; aus Eſther aber wurden alle die einzelnen Briefe und Actenſtücke, welche jetzt in der Vulgata Cap. 11—16 zuſammengeſtellt ſind, beſeitigt. Zwar dauerte es eine Zeit lang, bis dieſe Beſtimmung allgemeine Nachachtung fand. So wurde der Eccleſiaſticus noch lange als kanoniſch citirt; im Talmud ſteht er B. Kamma 92 b als einziger Vertreter der didaktiſchen Bibelſchriften neben dem Geſetz und den Propheten. Das Buch der Weisheit ward noch bis in's ſpäte Mittelalter hinein als ächte Schrift Salomo's geehrt und citirt. Ramban, Comm. in Pent. Prol. Ed. Wilmersd. 1713 p. 1 b. Baruch wurde noch im vierten Jahrhundert in den Synagogen geleſen, Orig. ap. Eus. H. E. 6, 25. XX, 581. Const. apost. 5, 20. I, 896. Ephr. III. syr. 213. Die in Daniel ausgeſchiedenen Stücke wurden von dem particulariſtiſchen Theodotion gerade ſo überſetzt, wie von den Siebenzig. Die angegebenen Stücke aus Eſther wurden in den chaldäiſchen Targumim ebenfalls bearbeitet (ſ. u. S. 97); ſie ſind ferner benützt im Jalkut Shimeoni p. 172 ed. Francof. und bei Joſeph ben Gorion 1, 4 p. 14 b ed. Francof. Die nämlichen Abſchnitte benützt auch Joſephus, der doch im Anfang ſeiner Geſchichte bemerkt, er werde nur τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν als Quellen folgen, und noch einmal verſichert, er habe ſeine Geſchichte ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ἱερῶν βιβλίων συνεγραψάμην, contra Ap. 1. Allerdings gibt der nämliche Joſephus in der Theorie auch ein Beiſpiel von der damals ſchon aufkommenden phariſäiſchen Engherzigkeit, welche den Bibelkanon beſchränkte.

30. Gegen Ende des erſten Jahrhunderts führt Joſephus in einer Schutzſchrift für das Judenthum an, es ſeien bei demſelben zweiundzwanzig heilige Bücher vorhanden, nämlich fünf moſaiſche, dreizehn prophetiſche aus der Zeit von Moſes bis Artaxerxes, vier liturgiſche und asketiſche. Seitdem ſeien noch mehrere Schriften entſtanden; da aber die Reihenfolge der Propheten erloſchen geweſen ſei, fänden dieſe ſpäteren Bücher nicht gleichen Glauben.

Die Stelle findet ſich c. Ap. 1, 8. Zu beachten iſt, daß hier Joſephus als Apologet auftritt, und daß er als ſolcher geneigt ſein mußte, alles preiszugeben, was nicht allgemein im Judenthum gelehrt wurde. Seine Angabe beweist alſo, daß die Juden zu ſeiner Zeit wenigſtens zweiundzwanzig Bücher als kanoniſch verehrten. Welche Bücher aber darunter zu denken ſind, bleibt ganz und gar zweifelhaft. Gewöhnlich verſteht man nach ſpäteren beſtimmten Angaben 1—5. Pentateuch, 6. Joſue, 7. Richter mit Ruth, 8. die

Bücher Samuel, 9. die Königsbücher, 10. die Chronik, 11. Esdras und Nehemias, 12. Esther, 13. Job, 14. Isaias, 15. Jeremias, 16. Ezechiel, 17. Daniel, 18. die kleinen Propheten, 19. Psalmen, 20. Sprüche, 21. Hoheslied, 22. Koheleth. Immer aber bleibt die Möglichkeit, daß Josephus anders gezählt, z. B. Chronik, Esdras und Nehemias als Ein Buch gerechnet habe. Der Zusatz ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς stammt aus der späteren jüdischen Theologie, wonach seit Artaxerxes die Prophetie nicht mehr in ihren höheren Graden verliehen worden sein soll. Der „Mangel an prophetischer Bestätigung" ist demnach lediglich als die jüngere Abfassungszeit der betreffenden Bücher zu verstehen. Josephus spricht dabei im Geiste des particularistischen Judenthums, das ein hohes Alter als Kriterium der Inspiration forderte. Als Ansicht des gesammten Judenthums kann seine Angabe schon deßwegen nicht gelten, weil er ja in der Praxis anders verfuhr (s. o.); vielmehr bestand damals unter den Juden noch keine einheitliche Ueberzeugung, und eine allgemeine Ansicht ward erst ein Jahrhundert später möglich, als die Juden sämmtlich in die Controverse gegen das Christenthum eingetreten waren.

31. Officiell wird das Verzeichniß der kanonischen Schriften von den Juden des dritten Jahrhunderts folgendermaßen angegeben: Fünf Bücher Moses, Josue und Richter, Samuel und Könige, Jeremias und Ezechiel, Isaias und zwölf kleine Propheten, Ruth und Psalmen, Job und Sprüche, Prediger, Hohes Lied und Klaglieder, Daniel und Esther, Esra und Chronik.

Dieser Kanon steht in der um 300 abgefaßten Gemara von Jerusalem, Tr. Babâ bathrâ Fol. 14, und ist seiner Entstehung nach etwa auf die Zeit des dritten Jahrhunderts zurückzuführen. Er ist ebenso wenig als die traditionelle Anschauung des gesammten Judenthums anzusehen, wie Josephus' Angabe, sondern bleibt ein Ergebniß der einseitigen Bestrebungen, welche allmälig unter den Juden die Oberhand erhalten hatten.

Der nämliche Kanon ist Ursache geworden, daß man jetzt die oben behandelten Bücher und Abschnitte deuterokanonische nennt; es soll damit gesagt sein, daß sie zu einem andern Kanon als dem jüdischen gehören. Die Bestandtheile des letztern heißen nun nach einem gewissen Mißverständnisse protokanonische.

32. Besser, als durch die einseitigen Darstellungen bei Josephus und im Talmud, können wir auf indirectem Wege Aufschluß über den alttestamentlichen Kanon erhalten. Der Heiland und die Apostel nämlich brachten in Bezug auf denselben keine neue Lehre auf, sondern bestätigten die vorhandene Anschauung; was sie daher als kanonische Schrift gebrauchen, das muß zum Kanon des Alten Testamentes gerechnet werden.

Von den Juden nahm die Kirche die alttestamentlichen Schriften als rechtmäßiges Erbe hinüber; war sie es doch, auf welche alle diese Schriften hingewiesen hatten. Die betreffenden Bücher hatten auch eine mehr als zeitweilige Bedeutung; und wenn der Herr sagte, daß er gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, so läßt sich dieß auf das ganze Alte Testament in gleicher Weise anwenden. Auf die Bücher desselben beruft sich der Herr, um seine göttliche Sendung zu beweisen, Matth. 22, 43; Luk. 4, 21; Joh. 5, 39; von ihnen geht er aus, wenn er seine Lehre verkünden will, Matth. 5, 21. 27. 31; auf sie weist er die Juden als auf ein Zeugniß hin, das gegen sie spricht, Joh. 5, 46. Ganz in gleicher Weise verfahren die Apostel in ihren mündlichen, wie in ihren schriftlichen Unterweisungen, z. B. Apgsch. 1, 20; 7, 42; Röm. 1, 17; 3, 10. Könnten wir daher bei diesen Berufungen den Gebrauch aller alttestamentlichen Bücher voraussetzen, so wäre hiermit die sicherste Kenntniß des vorchristlichen Kanons zu gewinnen. In der That aber ist dieß nicht der Fall. Ausdrücklich citirt werden uns im Neuen Testamente sämmtliche fünf Bücher Moses', Josue, 2. Samuel, 3. Könige, Isaias, Jeremias, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Michäas, Habakuk, Aggäus, Zacharias, Malachias, Job, die Psalmen und die Sprüche. Unzweifelhaft berücksichtigt werden auch das Richterbuch, 1. Samuel, 4. Könige, Esther (Apok. 11, 10), 2. Par. (Matth. 23, 25), 2. Mach. (Hebr. 11, 35 ff.), Ezechiel, Jonas, Sophonias. Auf Ruth, Esdras, Nehemias, Abdias, Nahum, den Prediger, das hohe Lied aber, sowie namentlich auch auf die deuterokanonischen Bücher findet sich

im Neuen Testament keine Hinweisung, und in welcher Gestalt Daniel und Esther gebraucht sein mögen, läßt sich ebenso wenig erkennen. Zwar sind manche Stellen namhaft gemacht worden, in welchen auf Stellen der deuterokanonischen Bücher angespielt sein soll, namentlich bei *Vincenzi*, Sess. IV. Con. Trid. vindic. I, p. 15 sq.; allein die Anklänge in denselben treten doch zu wenig bestimmt hervor, als daß sie beweisende Kraft haben könnten, z. B. Luk. 6, 31 vgl. mit Tob. 4, 16; Matth. 27, 40 ff. mit Weisheit 2, 17 ff., Röm. 1, 20 ff. mit Weisheit 13—15.

Auf der andern Seite ist wohl behauptet worden, daß Jesus oder die Apostel sich auf solche Schriften als auf inspirirte bezögen, welche nicht im Kanon enthalten sind. Allein dieß ist nirgend zu beweisen. Joh. 7, 38 ist das καθὼς εἶπεν ἡ γραφή auf einen einzigen Ausdruck zu beschränken, der sich Zach. 14, 8 findet. Eph. 5, 14 ist eine Zusammenfassung von Js. 60, 1 und 26, 19. Die Stelle bei Jak. 4, 5 ist keine Citationsformel, sondern ein abgeschlossener Gedanke. Wenn aber der hl. Judas V. 9 und 14 Thatsachen anführt, welche in apokryphischen Büchern erzählt werden, so ist dieß keine Berufung auf die betreffenden Schriften selbst als kanonische.

Aus allem diesem ergibt sich, daß das Neue Testament keinen befriedigenden Schluß auf den Bestand des alttestamentlichen Kanons zur Zeit Christi erlaubt.

33. Da wir nun aus dem Neuen Testamente selbst keine hinreichende Belehrung über den Kanon des Alten Testamentes gewinnen, so muß die Uebung der ersten christlichen Jahrhunderte, als jedenfalls auf apostolischer Einsetzung beruhend, hierfür eintreten. Alle Zeugnisse der christlichen Tradition lehren aber, daß in der Kirche von jeher nicht bloß die protokanonischen, sondern auch die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte als inspirirte Schriften und als Gottes Wort verehrt worden sind.

Beispiele für den kanonischen Gebrauch, der in den ersten Jahrhunderten von den deuterokanonischen Büchern gemacht wurde, sind sehr leicht anzuführen. Schon von den apostolischen Vätern citirt Clemens von Rom 1. Cor. 55, 27 I, 320. 268 die Bücher Judith und Weisheit, Polykarp Phil. 10 V, 1014 das Buch Tobias; Irenäus führt 4, 38 VII, 1108 das Buch der Weisheit, 5, 35 ib. 1219 das Buch Baruch, 4, 5 ib. 984 die Zusätze zu Daniel an. Clemens von Alexandrien braucht die deuterokanonischen Bücher fast noch häufiger, als die protokanonischen. Bei seinem Schüler Origenes lassen sich aus sämmtlichen deuterokanonischen Büchern und Abschnitten Anführungen nachweisen. Die apostolischen Constitutionen, welche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. im Oriente entstanden sind, citiren dieselben ebenfalls wie kanonische z. B. 5, 11. I, 824. In der syrischen Kirche kennen Aphraates, der hl. Ephrem, Cyrillonas, Isaak von Antiochien keinen Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Büchern, s. Bickell Consp. p. 7. Bei Tertullian und Cyprian, sowie in dem Verzeichnisse des Codex Claromontanus (s. u. § 43) ist es ebenso. Der hl. Augustinus sagt ganz bestimmt Civ. Dei 18, 36 XLI, 596: Machabaeorum libri, quos non Judaei, sed Ecclesia pro canonicis habet. Eine weitere Darlegung für die späteren Jahrhunderte ist unnöthig, da die Verzeichnisse der Schriftstellen in den Ausgaben der Väter und Theologen genügenden Aufschluß geben können. Die Häretiker unterscheiden sich hierbei nicht von den rechtgläubigen Schriftstellern; bei den Erörterungen über die Gegensätze werden deuterokanonische Stellen von beiden Seiten als Beweismittel gebraucht. Erst die Semipelagianer suchten einer zwingenden Vorhaltung durch die Verwerfung des Buches der Weisheit aus dem Wege zu gehen, Aug. pr. ss. 14. XLIV, 980. Auch die ältesten in der Kirche gebrauchten Uebersetzungen, vor Allem die Septuaginta, dann die uralte italische und die koptische aus dem zweiten Jahrhundert enthalten die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte. Auf den Bildern in den römischen Katakomben gehören Daniel unter den Löwen, die drei Jünglinge im Feuerofen, Tobias, Susanna zu dem eng begrenzten Kreise biblischer Scenen, welche von den Künstlern des dritten und vierten Jahrhunderts dargestellt werden durften. Diese allgemeine Uebereinstimmung ist um so bemerkenswerther, weil sie angesichts der Opposition festgehalten wurde, welche die Juden gegen die deuterokanonischen Bücher unterhielten, und weil eine Bestimmung der Kirche darüber nicht bestand.

34. Seit dem dritten Jahrhundert tauchte indessen auch der Irrthum in der Kirche auf, daß die Lehre und Uebung der damaligen Juden in Bezug auf den alttestamentlichen Kanon maßgebend sein müsse. Obwohl diese Ansicht sich nie anders, als theoretisch geltend machen konnte, so ließen sich doch noch lange einzelne Gelehrte in der Kirche durch sie bestechen. Namentlich bewirkte das Ansehen des hl. Hieronymus, daß der nämliche Irrthum noch bis zum sechszehnten Jahrhundert vorgebracht wurde.

Es waren mancherlei Gründe, wodurch einzelne Lehrer der ersten Kirche gegen die deuterokanonischen Bücher mißtrauisch wurden. Man war sich bewußt, daß nicht durch die Schrift, sondern durch die mündliche Lehre das Christenthum verbreitet werden mußte. Nun hatten aber Häretiker sowohl als gutmeinende Christen eine Menge Bücher angefertigt, welche mit Unrecht als kanonisch angesehen werden wollten. So waren Viele im Allgemeinen geneigt, lieber ein Buch weniger als eins zu viel in der Bibel zu wissen. Für das Alte Testament erschien der jüdische Kanon um so berechtigter, weil die Juden damals schon der Angabe von dem unerschütterlichen Charakter ihrer Ueberlieferung Glauben verschafft hatten. Zudem nahm die Polemik gegen die Juden die geistige Thätigkeit der ersten Jahrhunderte mächtig in Anspruch, und da hier die deuterokanonischen Bücher keine Anwendung fanden, so verwechselte man diese relative Bedeutungslosigkeit mit einer absoluten.

Der erste, bei welchem wir diese einseitige Auffassung des Kanons finden, ist Melito von Sardes, von dem Eusebius H. E. 4, 36 XX., 396 die desfallsige Aeußerung aufbewahrt hat. Er will seinen Bruder über den Kanon aufklären und gibt an, daß er deßwegen nach Palästina gereist sei und dort zuverlässige Erkundigungen eingezogen habe. Hiernach seien kanonisch: die fünf Bücher Mosis, Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher Paralipomenon, die Psalmen Davids, die Sprüche Salomo's, welche auch die Weisheit heißen, der Prediger, das hohe Lied, Job, Isaias, Jeremias, die zwölf Propheten ἐν μονοβίβλῳ, Daniel, Ezechiel, Esdras. Hier wird Nehemias offenbar zu Esdras gerechnet; warum aber Esther fehlt, ist nicht klar. Aehnlich verfährt der hl. Athanasius Ep. 39 XXVI, 1436. Er führt als kanonisch und traditionell bezeugt (κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα) bloß die protokanonischen Bücher, allein mit Ausschluß des Buches Esther und mit Hinzunahme des Buches Baruch an; die deuterokanonischen Bücher läßt er neben der Didascalia Apostolorum und dem Hirten des Hermas nur als solche gelten, welche den Katechumenen zur Erbauung dienen können. Der Verfasser der Synopsis sacrae Scripturae (inter opp. S. Athanasii) äußert sich n. 2. XXVIII, 289 ebenso, macht aber n. 74. 75. ib. 432 noch den Unterschied, daß er Weisheit, Sirach, Esther, Judith und Tobias als Erbauungsbücher gelten läßt, die Machabäerbücher nebst der Geschichte Susanna's zweifelhaft und Baruch apokryph nennt. Auch Cyrill von Jerusalem Catech. 4, 35 XXXIII, 500 und Gregor von Nazianz Carm. 1, 1, 12 XXXVII, 475 schließen die deuterokanonischen Bücher vom Kanon aus. Rufinus sagt von ihnen Exp. in Symb. Apost. 38 XXI, 374 qui non canonici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt. Noch viel bestimmter sagt der hl. Hieronymus, nachdem er den hebräischen Kanon angeführt hat: Prol. gal. Quidquid extra hos est, inter apocrypha ponendum. Die Bedeutung dieser „Apokryphen" erläutert er Praef. in ll. Sal. dahin: (Ecclesia) legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.

Wie nun das Mittelalter bei seinen biblischen Studien hauptsächlich von den Schriften des hl. Hieronymus ausging, so finden sich auch dessen Aeußerungen über die deuterokanonischen Bücher ein ganzes Jahrtausend lang von Einzelnen wiederholt. Der hl. Gregorius der Große Moral. 19, 13 LXXVI, 119 nennt sie libros non canonicos, sed tamen ad aedificationem Ecclesiae editos. Alcuin († 804) sagt adv. Elip. 1, 18. C, 254, das Buch Sirach werde vom hl. Hieronymus unbestritten inter apocryphas, i. e. dubias scripturas gerechnet. Aehnlich spricht sich Ruprecht von Deutz († 1135) in Gen. 3, 31 CLXVII, 318 über das Buch der Weisheit, Hugo von St. Victor († 1141) de Script. 6. CLXXV, 15, Johannes von Salisbury († 1180) Ep. 143 CIC, 126, Hugo von St. Carus († 1260) Prol. Jos. über sämmtliche deutero=

kanonische Bücher aus. Auch der hl. Thomas von Aquin rechnet in Dion. de div. Nom. 4, 9 das Buch der Weisheit offenbar zu den nicht kanonischen Schriften; S. Th. 1, 89, 8 läßt er es frei, den Ecclesiasticus für kanonisch oder nicht kanonisch zu halten. Nicolaus von Lyra († 1340) Praef. in Tob. al. und der hl. Antonin († 1459) Chron. 1, 3, 4. S. Th. 3, 18, 6 lehren, die fraglichen Bücher seien recepti ad legendum, non tamen authentici ad probandum ea, quae veniunt in contentionem fidei. Aehnliche Aeußerungen finden sich bei Alphons Tostatus († 1455) Comm. in S. Hier. Prol. gal. qu. 27. 28. al., Dionysius dem Carthäuser († 1471) Prol. in Eccli. al., in der Biblia glossata von 1498 und 1506 Praef. de ll. can. et non can., in der Complutenser Bibel (1515) Praef., bei dem Cardinal Cajetan († 1534) Comm. in Esth. in fine. Vgl. *Hody,* de Bibl. Textt. Oxon. 1705 p. 644 s.

35. Daß aber solche Bedenken einzelner Gelehrten nicht dem Glauben der Gesammtkirche entsprechen, geht am Besten aus dem Verhalten der fraglichen Schriftsteller selbst hervor. Dieselben brauchen nämlich im geraden Gegensatz zu ihren Aeußerungen die deuterokanonischen Bücher ganz in derselben Weise und zu demselben Zwecke, wie die protokanonischen.

Aus der großen Menge von Belegstellen, welche hierfür anzuführen wären und schon vielfach angeführt worden sind (Herbst Einl. 1, 35. Reusch Einl. 169), können hier nur einige angeführt werden. Zuerst finden wir die Citate aus den deuterokanonischen Büchern bei den angegebenen Schriftstellern ganz mit den bei Bibelstellen gewöhnlichen Formeln eingeleitet. Athanasius führt in der Or. c. gentes 11 XXV, 23 eine Stelle aus dem Buch der Weisheit mit den Worten an: προεδίδασκεν ἡ γραφὴ λέγουσα. Cyrillus citirt Catech. 11, 15 XXXIII, 710 eine Stelle aus Baruch mit der Einleitung ἄκουε τοῦ προφήτου λέγοντος. Der hl. Hieronymus beruft sich Comm. in Is. 3, 13 XXIV, 67 auf eine Stelle des Ecclesiasticus mit den Worten dicente scriptura sancta. Papst Gregorius der Große führt Moral. 5, 45 LXXV, 723 das Buch der Weisheit und 19, 14 LXXVI, 122 den Ecclesiasticus mit der Formel an unde scriptum est. Letzteres Buch citirt Johannes von Salisbury sehr oft mit dem technischen Ausdruck ait enim; so z. B. Polycr. 5 CIC, 552 de sept. sept. 41 CIC, 944. Solchen Anführungsweisen entspricht nun auch der Gebrauch, den die genannten Schriftsteller von den deuterokanonischen Büchern machen: sie verwenden dieselben zum Erweise und zur Ermahnung ganz so, wie die protokanonischen, und in unmittelbarer Verbindung mit letztern. So stellt der hl. Athanasius Or. 1 contra Ar. 12 XXVI, 36 den Häretikern Stellen aus Isaias und aus Baruch zugleich entgegen; in der Apologie an den Kaiser Constantius 17 XXV, 616 führt er Tob. 4, 19 neben Matthäus und Isaias an. Cyrillus beruft sich Catech. 23, 17 XXXIII, 1121 unter der nämlichen Formel πῶς εἴρηται auf den Römerbrief, den Brief des hl. Jakobus und den Ecclesiasticus. Rufinus bezieht sich in Symb. Apost. 5 XXI, 344 auf Baruch 3, 36 mit den Worten: quod et propheta praedixerat, ubi ait. Vom Buch Ecclesiasticus sagt Alcuin de fide S. Trin. 3 CI, 35: ipse filius alibi loquens voce sapientiae ait: Gyrum coeli circuivi sola. Ebenso citirt Ruprecht von Deutz Comm. in Jo. 3 CLXIX, 313. 1015 al. Weisheit und Jesus Sirach mitten unter den protokanonischen Schriften. Hugo von St. Victor endlich hat unter den Allegoriae in Vetus Testamentum auch l. II. de l. Tobiae, l. III. de l. Judith, l. IV. de ll. Machabaeorum CLXXV., 737. 744. 748.

Der Widerspruch, der hiernach zwischen Theorie und Praxis bei den angeführten Schriftstellern besteht, ist vielleicht durch die bis in's späte Mittelalter fortgesetzte Controverse gegen die Juden zu erklären; auf wissenschaftlichem Standpunkte glaubten die christlichen Gelehrten nur von denjenigen Glaubensquellen ausgehen zu sollen, welche beiderseitig unbestrittten waren; daher auch solche Ausdrücke, wie oben vom hl. Hieronymus angeführt sind, oder wie Rufinus a. a. O. hinzufügt: quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Oft auch referiren die betreffenden Schriftsteller bloß die bestehenden Meinungen, ohne ein Urtheil über dieselben abzugeben; dieß gilt namentlich von den später lebenden. Jedenfalls ist der Gebrauch, der innerhalb der Kirche von den deuterokanonischen Büchern gemacht worden, das beste Kennzeichen von dem Glauben der Kirche.

36. Die Kirche hat demnach nur der bestehenden Tradition einen Ausdruck gegeben, wenn sie sowohl in ihren officiellen Verhandlungen die deuterokanonischen Bücher ganz wie die protokanonischen behandelt, als auch in der Bestimmung über den Kanon erstere ausdrücklich zu der Zahl der inspirirten Schriften zählt.

Schon das Concil von Nicäa hat von dem Buch Judith wie von einem kanonischen Gebrauch gemacht; dieß bezeugt der hl. Hieronymus Praef. in l. Jud.: hunc lirum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse. Ob das Concil aber auch schon über den Umfang der hl. Schrift eine Bestimmung getroffen hat, bleibt zweifelhaft. Die Gründe für eine solche Annahme hat Danko Comm. 41 nach dem Vorgange einiger Andern geltend gemacht. Der 60. Kanon des Concils zu Laodicea zählt zwar die deuterokanonischen Bücher nicht mit zu den kanonischen, allein die Aechtheit dieses Kanons wird nicht ohne Grund bezweifelt. Von den römischen Päpsten führen der hl. Felix III., Gelasius und Anastasius II. das Buch der Weisheit und den Ecclesiasticus als kanonisch an. *Thiel*, Epp. Rom. Pontiff. I., 261. 329. 353. 578. 595. 635.

Die älteste noch vorhandene Bestimmung über den Kanon ist unter dem Papst Damasus auf einem römischen Concil (vermuthlich 374) gegeben worden und bildet jetzt den zweiten Theil des sogenannten Decretum Gelasianum (Hefele, Conciliengeschichte 2, 620). Hier heißt es: Nunc vero de scripturis divinis agendum est, quid universalis catholica recipiat Ecclesia vel quid vitare debeat. Incipit ordo veteris testamenti. Genesis liber I. Exodi liber I. Levitici liber I. Numeri liber I. Deuteronomii liber I. Jesu Nave liber I. Judicum liber I. Ruth liber I. Regum libri IV. Paralipomenon libri II. Psalmorum CL liber I. Salomonis libri III. Proverbia liber I. Ecclesiastes liber I. Cantica Canticorum liber I. Item Sapientiae liber I. Ecclesiasticus liber I. Item ordo prophetarum. Esaiae liber I. Jeremiae liber I. cum Chinoth, id est, Lamentationibus suis. Ezechielis liber I. Daniheli liber I. Oseae liber I. Amos liber I. Michaeae liber I. Joël liber I. Abdiae liber I. Jonae liber I. Naum liber I. Abbacuc liber I. Aggaei liber I. Zachariae liber I. Malachi liber I. Idem ordo historiarum. Job liber I, ab aliis omissus. Tobiae liber I. Hesdrae libri II. Hester liber I. Judith liber I. Machabaeorum libri II. *Thiel*, de Decret. Gel. Papae. Brunsbergae 1866 p. 21.

Bekannter und einflußreicher ist die Verordnung geworden, welche die Particularsynode von Hippo 393 erließ, und welche das dritte Concil von Karthago 397 bestätigte. In dieser wurde festgesetzt: sunt autem canonicae scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Judicum, Ruth, Regum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job unus, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, libri duodecim Prophetarum, Isaias, Hieremias, Ezechiel, Daniel, Tobias, Judith, Esther, Esdrae libri duo, Machabaeorum libri duo. Novi autem testamenti etc. *Denzinger*, Enchir. 49. Unter der Bezeichnung Salomonis libri quinque sind die Sprüche, das Hohelied, der Prediger, die Weisheit und der Ecclesiasticus zusammengefaßt, während Jeremias sowohl Baruch als die Klagelieder mitbegreift. Eine ähnliche Angabe findet sich zu Anfang des fünften Jahrhunderts in dem Erlaß des Papstes Innocenz I. an Exsuperius von Tolosa: Qui vero libri recipiantur in canone, brevis annexus ostendit. Haec sunt, quae desiderata moneri voce voluisti: Moysi libri V, id est Genesis, Exodi, Levitici, Numeri, Deuteronomii et Jesu Nave, Judicum I, Regnorum libri IV, simul et Ruth, prophetarum libri XVI, Salomonis libri V, Psalterium: Item historiarum: Job liber I, Tobi liber I, Esther I, Judith I, Machabaeorum II, Esdrae II, Paralipomenon libri II. Item Novi Testamenti etc. Daß auch hier zu Jeremias das Buch Baruch und die Klagelieder gezogen sind, ist unzweifelhaft.

Da diese sämmtlichen Bestimmungen eine allgemeine Verbindlichkeit nicht besaßen, so konnten auch nach denselben, namentlich im Orient, vereinzelt noch solche Aeußerungen vorkommen, wie oben angeführt sind. Diese Bedenken wurden auf die Spitze getrieben, als nach Luthers Auftreten Andreas Carlstadt die Ansicht des hl. Hieronymus einseitig aufgriff und sämmtliche deuterokanonische Bücher und Abschnitte mit dem Namen Apo=

krypha belegte. Ihm folgten die Reformirten sämmtlicher Schattirungen fast ausnahmslos, und noch bis heute sind dieselben bloß darüber uneinig, ob dieselben überhaupt noch (als menschliche Schrift) in der Bibel geduldet oder aus derselben entfernt werden sollen. So mußte das Concil von Trient nothgedrungen eine Entscheidung geben. Es wurden deßhalb in der Congregation vom 20. Februar und 17. März 1546 weitläufige Verhandlungen gepflogen. Bei diesen tauchte auch der Vorschlag auf, die Schriften des Alten Testamentes in zwei Klassen zu theilen. Die erste sollte die protokanonischen Bücher umfassen; die zweite sollte nach Meinung der Einen als solche bezeichnet werden, welche durch die Praxis der Kirche kanonisches Ansehen erhalten habe, nach Meinung der Andern aber geradezu Apokrypha genannt werden. Mit Recht wurde hiergegen geltend gemacht, daß eine solche Eintheilung der kirchlichen Tradition widerstrebe, und so kam in der vierten Sitzung der Beschluß zu Stande, welcher oben angeführt ist. S. Acta S. Conc. Trid. ed. Theiner 1874. I, 56.

37. Aus allem diesen ergibt sich, daß der Kanon des Concils von Trient hinsichtlich des Alten Testamentes, auch abgesehen von seinem übernatürlichen Charakter, als Ausdruck der Wahrheit anzusehen ist, welche nach den vorhandenen Erkenntnißquellen ermittelt werden kann.

### 3. Kanon des Neuen Testamentes.

38. Als kanonisch galten in der ältesten Kirche nur diejenigen neu entstandenen Schriften, welche apostolischen Ursprungs waren; denn bloß den Aposteln, Paulus einbegriffen, ward die Lehrvollmacht zugeschrieben, als deren Grundlage die Inspirationsgnade angesehen wurde.

In das Neue Testament sind zwar auch Schriften von Marcus und Lukas aufgenommen, welche keine Apostel waren; allein das Ansehen dieser Bücher beruhte einzig auf der Auctorität des heiligen Petrus und Paulus, deren Lehren darin niedergelegt waren. Constituimus in primis, evangelicum Instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos. Tert. adv. Marc. 4, 2. II, 363. Marcus quod edidit (Evangelium) Petri affirmatur, cuius interpres Marcus; nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent ib. 5. 367. Die Apostelgeschichte war einerseits vom Evangelium des heiligen Lukas untrennbar, andererseits wurde sie durch die Erzählung in der ersten Person von 16, 9 an auf den heiligen Paulus zurückgeführt.

Kein Buch des Neuen Testamentes, wie schon früher bemerkt worden, bezeugt sich selbst als ein inspirirtes. Dagegen bezeichnet der heilige Petrus 2 Petr. 3, 16 alle Briefe des heiligen Paulus durch den Zusatz ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς als kanonische Schriften, und 1 Tim. 5, 18 rechnet Paulus das Evangelium Lucä ebenso, wie das Deuteronomium, zur heiligen Schrift. Insofern dann die schriftstellerische Thätigkeit der Apostel einen Theil des ihnen übertragenen Lehramtes ausmacht, gilt auch von dieser ihre eigene Lehre, daß sie ihr Lehramt unter wunderbarem Einfluß des heiligen Geistes ausüben. Sie haben „Einsicht in das Geheimniß Christi, welches in anderen Zeiten den Menschenkindern nicht so kund geworden ist, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbart worden" Eph. 3, 5; 1 Cor. 2, 10; „sie verkündigen das Evangelium durch den vom Himmel gesandten heiligen Geist" 1 Petr. 1, 12; sie „sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch sie ermahnt" 2 Kor. 5, 20. Dabei unterscheidet der heilige Paulus zwar, was er aus unmittelbarer göttlicher Eingebung spricht und was er im eigenen Namen sagt: „den Verheirateten verkünde nicht ich, sondern der Herr" 1 Kor. 7, 10. 12; allein, auch was er aus eigenem Ermessen redet, muß auf den heiligen Geist zurückgeführt werden: „in Betreff der Jungfrauen habe ich keinen Auftrag vom Herrn, gebe aber meine Ansicht ab als einer, der vom Herrn begnadigt ist, glaubwürdig zu sein" 25; „denn auch ich glaube den Geist Gottes zu haben" 40. Demnach kann sich der Apostel auch selbst darauf berufen, „daß, was ich euch schreibe, Gebot des Herrn ist" 1 Kor. 14, 37.

39. Obwohl die meisten apostolischen Schriften nur eine gelegentliche Bestimmung hatten, so waren doch manche von vornherein zu weiterer Mittheilung und zum Austausch oder zur Circulation bestimmt. Außerdem erweckten alle um ihres Inhaltes und um ihrer Verfasser willen ein allgemeines Interesse, so daß die Christen sich von Anfang an eifrig um ihren Besitz bewarben. Demnach wurde schon in der apostolischen Zeit für die Aufbewahrung und die Sammlung derjenigen Bücher, welche jetzt das Neue Testament bilden, Sorge getragen.

Den Colossern schreibt der heilige Paulus 4, 16 ausdrücklich: „wenn (dieser Brief) bei euch vorgelesen ist, so sorgt, daß er auch in der Gemeinde von Laodicea vorgelesen werde, und daß ihr den für die Laodicenser selbst leset." Der erste Korintherbrief ist an die Gläubigen in Korinth „sammt allen, welche den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen", gerichtet. Der erste Brief des heiligen Petrus geht laut den Eingangsworten an alle Gemeinden in fünf kleinasiatischen Landschaften. Nach Clemens von Alexandrien (bei Eusebius H. E. 6, 14. XX, 552) schrieb der heilige Johannes sein Evangelium mit Rücksicht auf die drei andern Evangelien; diese müssen demnach, obwohl zum Theil im Abendlande entstanden, schon in früher Zeit in Kleinasien verbreitet gewesen sein. Wenn dann der heilige Petrus in der bereits angeführten Stelle an die kleinasiatischen Gemeinden von „allen Briefen Pauli" schreibt, so setzt dieß eine Sammlung derselben voraus, da sie sonst nicht leicht zur Kenntniß einer einzelnen Gemeinde kommen konnten. Auch die Briefe des heiligen Ignatius wurden sogleich nach dem Tode desselben von der Gemeinde zu Philippi in eine Sammlung gebracht Eus. H. E. 3, 36. XX. 292; gewiß geschah dieß nach Analogie der schon bestehenden apostolischen Briefsammlung, zumal da auch jene Sammlung dem Zwecke der kirchlichen Vorlesung dienen sollte.

40. Entstanden hierbei Zweifel über den apostolischen Ursprung einer Schrift, so entschied das Zeugniß derjenigen Gemeinde, welche zuerst in den Besitz derselben gelangt war.

Den ersten Lesern haben die Verfasser der neutestamentlichen Schriften selbst Gewißheit über deren Authentie zu verschaffen gesucht. Dieß zeigt sich besonders 2 Thess. 3, 17, wo der hl. Paulus, nachdem ihm ein Brief untergeschoben worden, das unfehlbare Kennzeichen für seine ächten Sendschreiben angibt. Aehnlicher Art sind die Bemerkungen 1 Kor. 16, 21; Gal. 6, 11; Kol. 4, 18. Der hl. Johannes trifft im Evangelium 21, 24 und in der Apokalypse 22, 18 gleichfalls Vorkehrungen, um deren Aechtheit und Unverfälschtheit sicher zu stellen. Bei den apostolischen Briefen bürgten außerdem die Ueberbringer, welche in denselben namhaft gemacht wurden 1 Petr. 5, 12; Röm. 16, 2, persönlich für die Aechtheit. Die Namen derselben sind daher in den alten Handschriften sorgfältig angegeben; so steht in einer Handschrift zu Moskau am Schlusse des Epheserbriefes πρὸς Ἐφεσίους ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ, und die koptische Uebersetzung hat am Schlusse des ersten Thessalonicherbriefes: „geschrieben zu Athen, geschickt durch Silvanus und Timotheus." Daß nun bei weiterer Verbreitung der genannten Schriften das Zeugniß der Gemeinden, in welchen dieselben entstanden oder an welche dieselben gerichtet waren, angerufen wurde, entspricht der Analogie, welche in allen ähnlichen Fällen zu beobachten ist. Im Allgemeinen sagt Irenäus adv. Haer. 3, 4, 1. VII, 855: Quid enim, etsi de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et liquidum est? In Bezug auf die neutestamentlichen Schriften insbesondere sagt Tertullian de Praescr. 36. II, 49: Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre Ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque . . . . Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia! . . . . Legem et Prophetas cum evangelicis et apostolicis literis mi-

scet et inde potat fidem .... adv. Marc. 4, 5. II. 366. pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus, ... quid etiam Romani de proximo sonent, quibus Evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Habemus et Ioannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. Sic et ceterarum (scripturarum) generositas recognoscitur.

41. Auf Grund eines solchen Verfahrens galt schon seit dem Ausgange der apostolischen Zeit der größte Theil derjenigen Schriften, welche jetzt den Inhalt des Neuen Testamentes bilden, für kanonisch.

Ueber die Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn ersten Briefe des hl. Paulus, den ersten Brief des hl. Petrus und den ersten Brief des hl. Johannes hat innerhalb der Kirche seit ihrem Bekanntwerden noch nie ein ernstlicher Zweifel bestanden. Die Authentie dieser Schriften war zu sehr bekundet und ihre Verbreitung zu allgemein, als daß ihr kanonischer Charakter vernünftiger Weise hätte angefochten werden können. Wir finden daher schon bei dem hl. Ignatius die Ausdrücke εὐαγγέλιον und ἀπόστολοι als Bezeichnung für die Sammlung jener Schriften; dieselben werden unter den angegebenen Namen dem Gesetz und den Propheten gleichgestellt. Ep. ad Phil. 5. V, 701 ad Smyrn. 5. 7. ib. 712. 713. Welche einzelne Schriften unter diesen Bezeichnungen zusammengefaßt sein mögen, läßt sich aus Clemens von Rom und Polykarp erschließen; beide citiren außer den Evangelien fast sämmtliche paulinische Briefe, der letztere aber auch je den ersten Brief des hl. Petrus und des hl. Johannes. Endlich stehen bei Clemens sowohl, als bei Ignatius deutliche Beziehungen auf die Apostelgeschichte. Vgl. den Index der Bibelstellen in Hefele's Ausgabe der Patres Apostolici, Ed. 5. Tub. Bemerkenswerth sind alle diese Anführungen dadurch, daß sie entweder durch die gewöhnlichen Ausdrücke eingeleitet werden, mit welchen sonst Stellen aus dem Alten Testament eingeleitet werden, oder noch häufiger als ganz bekannt vorausgesetzt und einfach in den Text verflochten sind. Die Citate aus dem Alten Testamente selbst werden auch mitunter in der veränderten Form gebracht, in welcher sie beim hl. Paulus stehen; so z. B. 1 Clem. ad Cor. 34 I, 277.

Im zweiten Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse. Der Brief an Diognet (um 135) führt eine Stelle aus dem ersten Brief an die Korinther als Worte des Apostels an c. 12. II, 1186. Justinus der Martyrer († 163) bezieht sich sehr oft auf sämmtliche vier Evangelien theils unter ihrem eigentlichen Namen, theils unter der Bezeichnung von „apostolischen Denkwürdigkeiten" (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). Theophilus von Antiochien († 180) citirt in seiner Schutzschrift an den Heiden Autolykus zwei Evangelien und drei paulinische Briefe als „heilige Schriften inspirirter Verfasser". Athenagoras (um 177), Hermias (um 200), die Sendschreiben der Kirchen von Vienne und Lyon (um 200, Eus. H. E. 5, 1. XX, 408) legen Zeugniß für die Evangelien, die Apostelgeschichte und vier paulinische Briefe ab. Irenäus († 202) citirt sämmtliche oben angeführten Bücher mit Ausnahme des Briefes an Philemon sehr häufig; das Nämliche thut noch viel zahlreicher Clemens von Alexandrien († 217). In der abendländischen Kirche liefern Tertullian († 223) und Cyprian († 258) ebenfalls eine reiche Lese von Beweisstellen aus den angegebenen Büchern. Zum Nachweise hiefür dienen die Indices locorum S. Scripturae, welche sich in allen besseren Ausgaben finden. Die wichtigeren Stellen stehen auch abgedruckt bei Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1844; eine sehr gute Uebersicht gibt Scholz, Einl. 1. Bd. S. 281—293.

Im vierten und den folgenden Jahrhunderten werden die Zeugnisse für die fraglichen Bücher so häufig, daß der einfache Hinweis auf die gedruckten Ausgaben der Werke kirchlicher Schriftsteller genügen kann.

Auch was über die häretischen Secten des zweiten und dritten Jahrhunderts berichtet wird, spricht für die kanonische Geltung der angeführten Schriften. So viel es möglich war, beriefen sich dieselben auf das Evangelium, die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel, wie dieß z. B. Irenäus von Valentin und dessen Anhängern adv. Haer. 1, 1, 3. VII, 449 u. ö., Epiphanius von den Ophiten Haer. 17. XLI. 649, der Verfasser

der Philosophumena von Basilides und ähnlichen Gnostikern mittheilt. 7, 22. p. 360 ed. Gött. Häufiger aber verwerfen die Irrlehrer die von den Katholiken heilig gehaltenen Bücher ganz oder theilweise, und die Verwerfung bestätigt den kanonischen Gebrauch, der von denselben gemacht wurde. So nahm Marcion nur zehn Briefe des hl. Paulus an und schloß drei von seinem Kanon aus; es müssen daher dreizehn in der Kirche seiner Heimath kanonisches Ansehen gehabt haben. Tert. adv. Marc. L. IV. V. per totum. Tatian stellte die vier Evangelien in eine sogenannte Evangelienharmonie zusammen und bezog sich in seinen Schriften auf die Apostelgeschichte und den ersten Korintherbrief des hl. Paulus; andere Briefe des Apostels aber verwarf er, weil sie sich mit seinem enkratitischen System nicht vereinigen ließen. Näheres bei Scholz a. a. O. S. 293 ff. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 43 ff.

Bemerkenswerth ist auch, daß schon zu Ende des ersten und zweiten Jahrhunderts Nachbildungen der heiligen Schrift entstanden, welche offenbar die Bekanntschaft mit den neutestamentlichen Büchern als kanonischen Schriften voraussetzen. Hierzu gehören namentlich die apokryphen Evangelien und Briefe, von denen später die Rede sein muß, s. §. 51. Das sogenannte Testament der zwölf Patriarchen, welches um das Jahr 100 verfaßt sein muß, enthält Anspielungen auf fast alle Bücher des Neuen Testamentes. S. den Text dieses Buches II, 1037 s.

42. Eine kleine Zahl neutestamentlicher Schriften fand dagegen erst in späterer Zeit allgemeine Aufnahme, da ihr apostolischer Ursprung von einzelnen Gemeinden oder einzelnen Lehrern für längere Zeit bezweifelt wurde. Diese Schriften waren der Hebräerbrief, der Brief des hl. Jakobus, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief des hl. Johannes, der Brief Judä und die Apokalypse.

Man kann hiernach die angegebenen sieben Bücher der Analogie wegen ebenfalls deuterokanonische nennen. Das Mißtrauen, welchem diese Schriften begegneten, blieb freilich immer nur auf kleinere Kreise beschränkt und bildete sich erst mit dem Wachsthum der Kirche aus. Gerade aus der ältesten Zeit sind Zeugnisse vorhanden, aus denen auf allgemeinen kanonischen Gebrauch jener Bücher geschlossen werden kann. So findet sich schon bei Clemens von Rom 1 ad Cor. 36. I, 281 der Hebräerbrief, ib. 11 ib. 229 der zweite Brief Petri, bei Hermas Past. 3, 8, 6. II, 978 der Brief Jakobi, 3, 9, 12. 14. II, 991. 993 der Hebräerbrief, bei Justin dem Martyrer Dial. 81 (cf. Eus. H. E. 4, 18. XX, 376), die Apokalypse ganz als bekannte Schrift benützt, und Papias hat nach Andreas von Kappadocien Comm. in Apoc. Prol. die Apokalypse commentirt. Demnach ist anzunehmen, daß die bezeichneten Schriften, so lange man sich über ihre Herkunft noch leicht vergewissern konnte, unbeanstandet aufgenommen wurden. Mit Ausbreitung der Kirche ward aber die genaue Controle über den Ursprung dieser sieben Bücher schwieriger, weil sie nicht in dem Grade, wie die übrigen, innerlich oder äußerlich bewahrheitet erschienen. Sie waren meist für ganz entlegene Kreise oder für einzelne Personen bestimmt gewesen und deßwegen nicht so bald in allgemeinen Austausch gelangt, daß sie mit den andern hätten Gemeingut aller Kirchen werden können. Beim Hebräerbrief vermißte man die übliche Anrede, welche sonst den paulinischen Ursprung bekundete; die Briefe Jakobi und Judä waren an die Gemeinden Palästina's gerichtet, welche bald nachher den härtesten äußern Schicksalen erlagen; der zweite Brief Petri erscheint dem Brief Judä so ähnlich, daß deßwegen bald der eine, bald der andere bezweifelt wurde; der zweite und dritte Brief Johannis waren Privatschreiben, und wurden durch Mißverständniß der Einleitung auf einen Presbyter Johannes zurückgeführt; die Apokalypse endlich war in ihrem Inhalt so dunkel, daß die Seelsorger große Abneigung bewahrten, sie beim öffentlichen Gottesdienst zu gebrauchen. Zu all' diesen Ursachen kam dann der Umstand, daß manche den Aposteln unterschobene Schriften auftauchten, welche häretische Lehren enthielten; dieß mahnte zur Vorsicht gegen alles, was unter dem Namen von Apostelschriften bekannt gemacht wurde. Da nun das mündliche Lehramt immer als ausreichend betrachtet wurde, so wollten in den ersten Jahrhunderten Manche lieber auf ein sonst nützliches Schriftstück verzichten als sich der Gefahr des Irrthums hinsichtlich des Schriftkanons aussetzen.

43. Ueber die Verschiedenheit der Ansichten, welche hiernach innerhalb der Kirche bestand, geben alle diejenigen directen Zeugnisse Aufschluß, welche aus der Zeit vor dem vierten Jahrhundert erhalten sind.

Als älteste Urkunde ist hier ein lateinisches Schriftstück zu nennen, welches von Muratori in einem Codex der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand gefunden und 1740 veröffentlicht worden ist. (Antiq. Italicae med. aevi 3, 854.) Dasselbe enthält einen lehrhaft geschriebenen Bericht über diejenigen Schriften, welche die römische Kirche zur Zeit des Verfassers als inspirirt anerkenne oder als häretisch verwerfe. Da ihm der Anfang und wahrscheinlich auch das Ende fehlt, so wird dieses Schriftstück allgemein unter dem Namen des Muratorischen Fragments aufgeführt. Es ist um 800 in vulgärem Latein niedergeschrieben, und der Sprache wegen bietet das Verständniß desselben so viele Schwierigkeiten, daß man es vielfach als Uebersetzung aus dem Griechischen glaubt auffassen und durch Rückübersetzung verständlich machen zu sollen. Abgefaßt ist es aber im zweiten Jahrhundert, denn es heißt darin: Pastorem vero *nuperrime temporibus nostris* in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Dieser Papst kann, weil der Hirt des Hermas schon im zweiten Jahrhundert vorhanden war, bloß Pius I. (142—157) sein. Der Verfasser hat, nach manchen Einzelheiten zu schließen, zu Rom selbst oder in Italien gelebt; Näheres kann über seine Person nicht bestimmt werden und es bleibt nur Vermuthung, daß das Schriftstück von dem Presbyter Cajus, welcher unter den Päpsten Victor und Zephyrinus zu Rom lebte, herrühre. Wir würden aus diesem Verzeichniß den Kanon der römischen Kirche aus damaliger Zeit mit Sicherheit entnehmen, wenn nicht der verwahrloste Zustand des Textes manche Dunkelheit ließe. Klar ist, daß die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die dreizehn ersten Briefe Pauli zum Kanon gerechnet werden. Ob vom Hebräerbrief überhaupt die Rede ist, kann nicht bestimmt werden; da zwei angeblich paulinische Briefe, einer an die Laodicenser und einer an die Alexandriner als Machwerke der Häretiker bezeichnet werden, so wäre es möglich, daß unter dem letztern Namen gerade der Hebräerbrief verworfen wäre. Der Brief Jacobi ist nicht genannt, auch von den Briefen des hl. Petrus ist anscheinend keine Rede. Der Brief Judä und zwei Briefe des hl. Johannes werden anerkannt, jedoch sollen diese nicht von den betreffenden selbst verfaßt, sondern nur mit ihrem Namen geziert sein, wie das Buch der Weisheit mit Salomons Namen. Beim vierten Evangelium sagt aber der Verfasser ausdrücklich, daß Johannes selbst in seinem Briefe schreibe: quae vidimus oculis nostris etc. (1 Joh. 1, 1); es können demnach nur der zweite und dritte Brief gemeint sein, so daß der erste mit dem Evangelium zusammengefaßt und sämmtliche drei zum Canon gerechnet sind. Zum Schluß heißt es: Apocalypse etiam Johanis et Petri tantum recipimus, quam quidem ex nostris legi in ecclesia volunt. Steht hier das et Petri tantum recipimus an der rechten Stelle, so wäre unsere Apocalypse als allgemein und die Offenbarung Petri als theilweise recipirt dargestellt. Vielleicht aber werden die betreffenden Worte besser vor Apocalypse gesetzt, so daß von zwei Briefen des hl. Petrus die Rede wäre und die Apocalypse des hl. Johannes, wie es auch sonst bekannt ist, als angezweifelt bezeichnet würde.

Zur Vergleichung steht hier der Text hauptsächlich nach der Abschrift von Reifferscheid in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie 1871. Eine ausführliche Schrift zur Erklärung desselben ist Hesse, das muratorische Fragment neu untersucht und erklärt. Gießen 1873. Die gesammte Literatur über das Fragment s. Bleek, Einl. 3. Aufl. 745.

. . . quibus tamen interfuit et ita posuit.

Tertio Evangelii librum secundum Lucam. Lucas, iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.

Quarti Evangeliorum Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia

singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia, de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino ejus adventu, primo in humilitate despectus, quod fuit, secundo [in] potestate regali praeclarum, quod futurum est. Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat, dicens in semetipsum „quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis“. Sic enim non solum visorem, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas „optime Theophile“ comprendit quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant. Primum omnium Corinthiis schismae haereses interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolexius scripsit, de quibus singulis necesse est ab nobis disputari.

Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios prima, ad Efesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur: una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscitur. Et Johannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.

Verum ad Philemonem unam, et ad Titum unam, et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione; in honore tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.

Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.

Epistola sane Judae et super scripti Johannis duas in catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.

Apocalypsem etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.

Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra Urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter Profetas completum numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.

Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus. Quin etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem ....

Wahrscheinlich dem dritten Jahrhundert angehörig ist das schon oben § 33 erwähnte Verzeichniß des codex Claromontanus, der selbst im sechsten Jahrhundert geschrieben ist. Aus innern Gründen läßt sich schließen, daß dasselbe die Praxis der afrikanischen Kirche darstellt. Der Form nach ist dasselbe das Inhaltsverzeichniß einer stichometrisch geschriebenen Handschrift, welches zugleich die Anzahl der Verse für jedes Buch notirt. Die Handschrift selbst muß zum Vorlesen in der Kirche gedient haben, so daß sie auch diejenigen Schriften umfaßte, welche bloß zur Erbauung vorgelesen wurden (u. 5, 44). Unter der Ueberschrift versus scripturarum sanctarum heißt es hier vom Neuen Testament: Evangelia IIII. Mattheum. Johannes. Marcus. Lucam. Epistulas Pauli. ad Romanos. ad Corinthios I. ad Corinthios II. ad Galatas. ad Efesios. ad Timotheum I. ad Timotheum II. ad Titum. ad Colossenses. ad Philemonem. ad Petrum prima. ad Petrum secunda. Jacobi. Pr. Johanni Epist. Johanni Epistula II. Johanni Epistula III. Judae Epistula. Barnabae Epistula. Johannis Revelatio. Actus Apostolorum. Pastor. Actus Pauli. Revelatio Petri. Der Schriftfehler ad Petrum springt hier gleich in die Augen; ebenso die Auslassung der Titel ad Philippenses. ad Thessalonicenses I.

ad Thessalonicenses II. Ueberraschend ist nur, daß die Epistula Barnabae hier mitten unter den neutestamentlichen Schriften steht. Da die Zahl der angegebenen Stichen aber (DCCCL) genau die des Hebräerbriefes ist, während der eigentliche Barnabasbrief deren über dreizehnhundert zählt, so ist nicht zu zweifeln, daß unter dem angegebenen Titel unser Hebräerbrief gemeint ist; auch Tertullian schreibt diesen de Pud. 20 II, 1021 dem hl. Barnabas zu. Vgl. Codex Clarom. ed. *Tischendorf*, Lipsiae 1852. Credner, neutestamentl. Kanon, 175.

Den Glauben der alexandrinischen Kirche bezeugt Origenes. Wie er sich über den Kanon des Neuen Testamentes ausgesprochen, finden wir bei Eusebius H. E. 6, 25 XX, 582 aus verloren gegangenen Schriften von ihm zusammengestellt. Hiernach hat er an den betreffenden Stellen die gegen den Hebräerbrief, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten Brief Johannis bei Einigen bestehenden Zweifel verzeichnet und die Briefe Jakobi und Judä gar nicht erwähnt. Daß er aber die Zweifel an erstern nicht theilte und die letztern als kanonisch anerkannte, zeigen viele Stellen seiner noch erhaltenen Schriften, in welchen er diese Bücher sämmtlich als biblische citirt; so z. B. den Jakobusbrief Comm. in Ep. ad Rom. 4, 8. XIV, 989, den Brief Judä Comm. in Matth. 17, 30. XIII, 1572, den zweiten Brief Petri Dial. de recta fide 2. XI, 1777. Hiermit stimmen zwei Stellen aus Schriften von ihm überein, welche nur in der lateinischen Uebersetzung Rufin's erhalten sind, an deren richtiger Uebertragung aber, eben wegen dieser Uebereinstimmung, nicht gezweifelt werden darf. An der einen vergleicht er die von Isaak gegrabenen Brunnen (Gen. 26) mit Christi Lehre und sagt Hom. 13 in Gen. VIII, 244 ed. L. Pueri Isaac sunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Joannes. Pueri ejus sunt Petrus, Jacobus et Judas; puer ejus est et Apostolus Paulus, qui omnes novi testamenti puteos fodiunt; an der andern erblickt er Christum in Josue und die Apostel in den Priestern, welche die Posaune vor Jericho bliesen, und fährt fort Hom. 7 in Jos. XI, 63 ed. L. Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthaeus increpuit. Marcus quoque, Lucas et Joannes suis singuli tubis sacerdotalibus cecinerunt. Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Jacobus quoque et Judas. Addit nihilominus adhuc et Joannes tuba canere per epistolas suas et Apocalypsin, et Lucas Apostolorum gesta describens. Novissime autem ille veniens, qui dixit: „puto autem, nos Deus novissimos Apostolos ostendit“, et in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Jericho et omnes idololatriae machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamenta deiecit.

In der syrischen Kirche war im zweiten Jahrhundert der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief Johannis, der Brief Judä und die Apokalypse noch nicht als kanonisch anerkannt, denn die alte syrische Uebersetzung, welche zum Zweck der gottesdienstlichen Vorlesung angefertigt wurde, enthält diese Stücke nicht. Vermuthlich waren dieselben in der frühern Zeit, als die syrische Uebersetzung entstand, in Syrien überhaupt noch nicht bekannt geworden. Am Anfang des vierten Jahrhunderts aber werden dieselben von den syrischen Kirchenschriftstellern, namentlich dem hl. Ephrem, häufig citirt, so daß mit dem Bekanntwerden auch ihre Anerkennung als kanonischer Schriften erfolgt zu sein scheint. S. z. B. Ephr. Syr. de adv. Dom. Opp. gr. II, 19.

Die Verschiedenheit der Anschauungen überhaupt, welche im vierten Jahrhundert in der Kirche bestand, registrirt der Kirchengeschichtschreiber Eusebius H. E. 3, 25. XX, 268, indem er alle diejenigen Schriften, welche damals beim Kanon des Neuen Testamentes in Frage kamen, in drei Klassen theilt: in ὁμολογούμενα, d. h. solche, welche in der ganzen Kirche als kanonisch gelten, ἀντιλεγόμενα, d. h. solche, welche noch theilweise angezweifelt werden, und νόθα, d. h. solche, welche nur aus Irrthum zum Kanon gerechnet werden. Zur ersten Klasse gehören nach ihm die Evangelien, die Apostelgeschichte, die (vierzehn) Briefe des hl. Paulus (3, 3. XX, 217), der erste Brief des hl. Johannes, der erste Brief des hl. Petrus und „εἴγε φανείη“, die Apokalypse des hl. Johannes. Zur zweiten Klasse, zu denen, „welche zwar Widerspruch finden, aber doch in den meisten Händen sind“, wird von ihm der dem hl. Jakobus und der dem hl. Judas zugeschriebene Brief, der zweite Brief Petri und der zweite und dritte Brief Johannis gerechnet. Zur dritten Abtheilung endlich gehört außer einigen nicht kanonischen Schriften, „εἰ φανείη“, auch die Apokalypse, „welche Einige, wie gesagt, verwerfen, die Uebrigen aber zu den allgemein anerkannten rechnen.“

In ähnlicher Weise referirt auch Amphilochius († nach 392), wenn das ihm zugeschriebene Gedicht ächt ist, über die Ansichten in der Kirche seiner Zeit.

Verzeichnisse der neutestamentlichen Schriften enthalten auch die apostolischen Kanones (can. 76 [85]), in denen der Brief Judä und die Apokalypse mangelt, sowie die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem, 4, 22 (36). XXXIII, 500, ein Gedicht des hl. Gregor von Nazianz Carm. 1, 1, 12. XXXVII, 475 und der 60. Kanon der Synode von Laodicea, in denen sämmtlich die Apokalypse fehlt. In der lateinischen Kirche ist es nur Philastrius († 387), der den Hebräerbrief nicht mit zum Kanon rechnet XII, 1201; dagegen erklärt er es für häretisch, die Apokalypse zu verwerfen, ib. 1174: 75.

44. Während indessen aus allen diesen Zeugnissen hervorgeht, daß der kanonische Charakter der gedachten sieben Schriften bloß stellenweise oder von Einzelnen in der Kirche bezweifelt wurde, läßt sich sonst leicht erkennen, daß jene Schriften im kirchlichen Gebrauche allgemein als inspirirte behandelt wurden.

Die Verzeichnisse der benützten biblischen Stellen, welche den bessern Ausgaben der Kirchenväter angehängt sind, lassen bei keinem Schriftsteller seit Irenäus und Clemens von Alexandrien deuterokanonische Bücher des Neuen Testamentes vermissen. Wichtig sind hierbei diejenigen Schriftsteller, welche die Zweifel über diese Bücher referiren oder zu theilen scheinen; auch sie schließen sich für den praktischen Gebrauch derjenigen Ansicht an, welche als die in der Kirche allgemeinere gelten muß. Es ist demnach hier das Nämliche zu beobachten, was schon von den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes angeführt werden konnte (§ 34). So sagt Eusebius von den beiden Briefen des hl. Johannes Dem. ev. 3, 5. XXII, 216; ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ (Ἰωάννης) οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει. Der hl. Cyrillus von Jerusalem bezieht sich Cat. 10, 3. XXXIII, 664 auf die Apokalypse ganz so, wie auf eine Reihe der übrigen kanonischen Bücher. Der hl. Gregor von Nazianz beruft sich Or. 29, 17. XXXVI, 95 auf die Apokalypse neben dem Evangelium des hl. Johannes, der Genesis und den Psalmen.

Förmlich ausgesprochen wird diese Praxis der Kirche vom hl. Athanasius Ep. 39. XXVI, 1437, in der aus dem vierten Jahrhundert stammenden Synopsis sacrae scripturae n. 3. XXVIII, 292, vom hl. Epiphanius Haer. 76. XLII, 560, bei Rufinus Exp. symb. apost. 37. XXI, 37, und beim hl. Augustinus Doctr. christ. 2, 8.

Ein Zeugniß für die kirchliche Observanz in der römischen Kirche ist auch die dort gebräuchliche lateinische Bibelübersetzung, welche gewöhnlich Itala genannt wird und theilweise noch aus dem ersten, sonst aus dem zweiten Jahrhundert herrührt. Dieselbe enthält sämmtliche siebenundzwanzig Bücher des Neuen Testamentes ohne Ausnahme. Die nicht viel jüngeren ägyptischen Uebersetzungen enthalten ebenfalls das ganze heutige Neue Testament.

Auch die ältesten Handschriften des Neuen Testamentes bekunden die ursprüngliche Praxis in der Kirche bezüglich der dahin zu rechnenden Schriften. Es gibt zwar keine Handschrift des Neuen Testamentes, welche über das vierte Jahrhundert hinaufreichte; allein es ist bekannt, daß diese Manuscripte mit großer Sorgfalt aus ältern Exemplaren copirt sind und deßwegen als Ebenbilder von Handschriften dienen können, welche vielleicht zweihundert Jahre älter waren. Nun aber sind diese Handschriften alle zum kirchlichen Gebrauch eingerichtet; ihr Inhalt gibt demnach Aufschluß darüber, welche Schriften in der griechisch-morgenländischen Kirche der ersten Jahrhunderte zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurden. Als solche finden sich wieder sämmtliche Schriften, welche das Concil von Trient verzeichnet hat.

Nach allem diesem hat der Kanon des Neuen Testamentes der kirchlichen Ueberzeugung gemäß von jeher aus den siebenundzwanzig Büchern bestanden, welche jetzt denselben ausmachen.

45. Die Klarheit bezüglich der Ausdehnung des neutestamentlichen Kanons ward jedoch eine Zeit lang auch auf andere Weise getrübt. Einzelne

rechneten nämlich zu den kanonischen Schriften alle Bücher, welche überhaupt in den Kirchen gelesen wurden, auch diejenigen, welche bloß als nützlich oder erbaulich betrachtet wurden. Diese Verwechselung wurde sehr bald durch die richtige Ueberzeugung beseitigt.

Die beiden Briefe des hl. Clemens von Rom an die Korinther, die Briefe des hl. Ignatius, der Brief, welcher Barnabas' Namen trägt, der Hirt des Hermas wurden seit ihrem Entstehen den Gläubigen in vielen Kirchen zur Erbauung vorgelesen. Auch der Geschichte Pauli, der Offenbarung Petri und der Didascalia Apostolorum oder den apostolischen Constitutionen widerfuhr hier und da die gleiche Ehre. Besonders dienten diese Schriften zur Privatlesung der Katechumenen, welchen man die heilige Schrift selbst noch nicht anvertraute. Hieraus entstanden die Verwechselungen, welchen wir bei einzelnen Kirchenschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts begegnen. Die Briefe des hl. Clemens werden in den apostolischen Kanones Can. 76 (85), der Brief des hl. Barnabas von Origenes contra Cels. 1, 63. XI, 778, der Hirt des Hermas von Irenäus 4, 20, 2. VII, 1032; die apostolischen Constitutionen von Epiphanius haer. 80, 7. XLII, 768 offenbar ganz wie die heiligen Schriften behandelt.

Der Grund dieser Verwechselung ist vielleicht darin zu suchen, daß man der Bequemlichkeit wegen diejenigen Erbauungsschriften, welche neben den heiligen Schriften in der Kirche gelesen wurden, mit diesen in Einen Codex zusammenschrieb, wie dieß noch die ältesten Handschriften zeigen. Vgl. oben §. 43 und unten §. 93. Spätere sahen dann alles, was eine solche Handschrift enthielt, als heilige Schrift an.

Indessen trat dieser Irrthum nur vereinzelt auf und rief bald eine entschiedene Kritik hervor. Schon das muratorische Fragment weist dem eben erst entstandenen Hirten des Hermas seine rechte Stellung an. In ähnlicher Weise will Eusebius H. E. 3, 25. XX, 269 die Acta Pauli, den Hirten, die Offenbarung Petri, den Brief Barnabä und die apostolischen Constitutionen als νόθα streng vom Kanon gesondert wissen. In allen übrigen Verzeichnissen, welche oben §. 34. 43 genannt sind, werden die in Frage stehenden Schriften ebenfalls aus dem Kanon verwiesen und nur als erbauliche Lesung in der Kirche oder bei den Katechumenen gestattet. Das Concil von Laodicea (360) entschied can. 59, daß die ἀκανόνιστα βιβλία überhaupt nicht mehr in der Kirche gelesen werden sollten, und so stellte sich allmählich die richtige Anschauung allgemein her.

46. Demnach war es ganz der kirchlichen Tradition entsprechend, wenn die Concilien von Rom (374), Hippo (393) und Carthago (397) sämmtliche siebenundzwanzig Bücher des Neuen Testamentes als kanonisch erklärten, und wenn diese Bestimmungen durch die Bestätigung der Päpste, durch den stillschweigenden Beitritt der ganzen Kirche und endlich durch die formelle Erklärung des Trienter Concils allgemeine Verbindlichkeit erlangten.

Nach dem, was oben §. 36 in Betreff des Concils von Nicäa bemerkt worden, muß als älteste kirchliche Entscheidung über den neutestamentlichen Schriftkanon die bereits erwähnte Decretale des Papstes Damasus (366—384) angesehen werden, welche die erste Hälfte des sog. Decretum Gelasianum ausmacht. (Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl. 2, 618). Der betreffende Abschnitt lautet: Item ordo scripturarum Novi et aeterni Testamenti, quem catholica sancta Romana suscipit et veneratur Ecclesia: id est Evangeliorum libri IV, secundum Matthaeum liber I, secundum Marcum liber I, secundum Lucam liber I, secundum Johannem liber I. Item Actuum Apostolorum liber I. Epistolae Pauli Apostoli numero XIV: ad Romanos epistola I, ad Corinthios epistolae II, ad Ephesios epistola I, ad Thessalonicenses epistolae II, ad Galatas epistola I, ad Philippenses epistola I, ad Colossenses epistola I, ad Timotheum epistolae II, ad Titum epistola I, ad Philemonem epistola I, ad Hebraeos epistola I. Item Apocalypsis Joannis liber I. Item canonicae epistolae num. VII: Petri Apostoli epistolae II, Jacobi Apostoli epistola I, Johannis Apostoli epistola I, alterius Joannis

presbyteri epistolae II, Judae Zelotis epistola I. Explicit canon Novi Testamenti. *Thiel*, de Decr. Gel. P. 21. Die eigenthümliche Stellung des Hebräerbriefes rührt daher, daß derselbe erst nachträglich in den Kanon der römischen Kirche aufgenommen worden ist (vgl. oben S. 29); die Anführung der drei Johannisbriefe aber entspricht einer auch sonst im Alterthum nicht seltenen Ansicht über deren Verfasser, und der Ausdruck Judas Zelotes beruht auf einer Verwechslung. Der nämliche Kanon wurde dann von der Particular-synode zu Hippo aufgestellt, deren Acten in denen des dritten Concils von Karthago auf-bewahrt und von letzterm bestätigt worden sind. Hier heißt es: Novi autem Testamenti viginti septem: Evangeliorum libri quatuor, Actuum Apostolorum liber unus, Pauli Epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, Petri Apostoli duae, Joannis Apostoli tres, et Jacobi una, Apocalypsis Joannis liber unus, qui sunt viginti septem. Das Concil hatte bestimmt, es solle hinsichtlich dieses Kanons noch die Bestätigung der Ecclesia transmarina eingeholt werden. Dieselbe liegt uns nicht vor, ist aber jedenfalls erfolgt, weil die römische Kirche damals ja den nämlichen Kanon festhielt. Eine weitere officielle Bestätigung dafür liegt in der Decretale vor, in welcher Papst Innocenz I. die Anfrage des Bischofs Exsuperius von Toulouse beantwortet: Item Novi Testamenti: Evangeliorum libri IV, Pauli apostoli epistolae XIV, epistolae Joannis III, epistolae Petri II, epistola Judae, epistola Jacobi, Actus Apostolorum, Apocalypsis Joannis. Später erneuerte Papst Gelasius (492—496) das vom hl. Damasus erlassene Decret, welches seitdem einen Theil der auf dem römischen Concil von 494 erlassenen be-rühmten Decretale ausmacht; jedoch wurden hier die drei betreffenden Briefe sämmtlich dem hl. Apostel Johannes beigelegt. Der Erlaß wurde in dieser Gestalt abermals von Papst Hormisdas (514—523) wörtlich bestätigt (520). Hiermit sind jedenfalls die Zweifel an den deuterokanonischen Büchern des Neuen Testamentes im Abendlande beseitigt gewesen; denn wohl nur als Mißverständniß sind die Lesarten einiger Handschriften anzusehen, wonach im Decretum Gelasianum der Hebräerbrief fehlt. Demnach werden in den offi-ciellen Schreiben der Päpste des fünften und sechsten Jahrhunderts die deuterokanonischen ganz wie die protokanonischen Bücher behandelt. So wird von Felix II. der Brief des hl. Jakobus Ep. 13. *Thiel* 261, von Gelasius der nämliche Brief Ep. 12 ib. 353, der zweite Brief Petri Ep. 6 ib. 327, der zweite Brief Johannis Ep. 7 ib. 336 und die Apokalypse Ep. 6 ib. 326, von Symmachus der Hebräerbrief Ep. 5 ib. 664 und der zweite Brief Petri ib. 665, von Hormisdas der Jakobusbrief Ep. 13 ib. 767 und die Apokalypse Ep. 10 ib. 762 als kanonisch citirt. In der christlichen Literatur des Abend-landes ist dieß ebenfalls zu allgemeiner Uebung geworden. Wenn sich Aeußerungen finden, die dem zu widersprechen scheinen, so sind sie nach Maßgabe der auch gegen die deutero-kanonischen Bücher des Alten Bundes ausgesprochenen Bedenken zu betrachten, s. oben §. 34. Im Morgenlande wurden seit dem sechsten Jahrhundert höchstens noch gegen den kanoni-schen Charakter der Apokalypse vereinzelte Zweifel erhoben; doch konnten auch diese dem allgemeinen Glauben der Kirche gegenüber nicht bestehen. Wenn sonst bei einzelnen morgen-ländischen Schriftstellern Aeußerungen vorkommen, die von diesem Glauben abweichen, so sind sie als wissenschaftliche Reminiscenzen oder Referate aus älteren Schriften zu be-trachten. Als Glaubensausdruck der morgenländischen Kirche müssen die zu ihrem Gebrauch angefertigten kirchlichen Uebersetzungen dienen. Schon im vierten und fünften Jahrhundert wurden der syrischen Uebersetzung die deutero-kanonischen Bestandtheile des Neuen Testamentes hinzugefügt. Die äthiopische und die armenische Version hatten diese Bücher von Anfang an. Ebenso sind in den griechischen Handschriften des Neuen Testamentes, die bis in's vierte Jahrhundert hinaufreichen, diese sieben Schriften ganz wie die übrigen behandelt.

Aus dem spätern Mittelalter finden sich keine officiellen Entscheidungen über den Kanon des Neuen Testamentes mehr, weil eben der Bestand desselben nicht mehr in Frage kam. Erst Eugen IV. hatte wieder Veranlassung, in dem Unionsdecret mit den Jakobiten den katholischen Kanon als Bestandtheil der Glaubenspunkte zu bezeichnen, welche die Mono-physiten anzuerkennen hätten. Mit Ausbruch der großen kirchlichen Revolution begann auch eine neue Läugnung der sieben deuterokanonischen Bücher; dieselbe wurde schon von Luther angebahnt, von Carlstadt bestimmt ausgesprochen und von Chemnitz dogmatisch formulirt. Demnach hatte das Concil von Trient Veranlassung, sich auch hierüber zu entscheiden. Schon in den Commissionen ergab sich bezüglich der neutestamentlichen Schriften voll-

ständige Uebereinstimmung der Ansichten, und es tauchten keinerlei solche Vorschläge auf, wie sie bezüglich der deuterokanonischen Schriften des Alten Bundes gemacht worden. So ward denn für das Neue Testament nur der nämliche Kanon erneuert, den schon Damasus und Innocenz I. aufgestellt hatten.

47. Das weitere Decret des Trienter Concils, wonach die kanonischen Bücher auch in allen ihren Theilen, sowie sie in der alten lateinischen Vulgata vorhanden sind, anerkannt werden müssen, trifft im Neuen Testamente besonders drei Stellen, über deren Zugehörigkeit zum Gesammtinhalt früher mancherlei Bedenken bestanden haben. Diese sind Mark. 16, 9—20; Luk. 22, 43. 44; Joh. 8, 1—11. Nach den Hülfsmitteln, welche jetzt der Wissenschaft zu Gebote stehen, erscheint die Ursprünglichkeit dieser Stellen außer Zweifel, während sich recht gut die äußern Gründe erkennen lassen, um derentwillen sie oftmal unterdrückt worden sind.

Der Schluß des Markus-Evangeliums fehlt in zweien der ältesten Handschriften, nämlich dem Codex Sinaiticus und dem Codex Vaticanus (s. unten §. 93), und einzelne Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert bestätigen, daß er damals in manchen Exemplaren nicht vorhanden war. Er findet sich aber weitaus in den meisten geschriebenen Texten, sowie in allen ältern Uebersetzungen, und Stellen daraus werden schon von Irenäus adv. haer. 3, 10, 6. VII, 879 und Hippolytus, Const. Ap. 8, 1. I, 1061 erwähnt. Vermuthlich hat die summarische Art und Weise, womit hier das von den übrigen Evangelisten ausführlich Erzählte zusammengefaßt wird, sowie die anscheinende Differenz zwischen Matth. 28, 1 und Mark. 16, 9 zu dem erwähnten Zweifel Anlaß gegeben.

Im Evangelium des hl. Lukas hat die Erzählung von der Erniedrigung des Herrn am Oelberg bei ängstlichen Gemüthern das Bedenken erregt, es sei hier etwas seiner göttlichen Natur Zuwiderlaufendes erzählt. Aus diesem Grunde wurden die beiden Verse mitunter von den Abschreibern übergangen, und so fehlen sie auch in drei der ältesten vorhandenen Handschriften. Dagegen stehen sie gerade in den besten alten Manuscripten und in sämmtlichen alten Uebersetzungen und werden seit Justin c. Tryph. 103. VI, 717. und Irenäus 3, 22. 2. VII, 957 unzählige Male bei den Kirchenschriftstellern erwähnt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Abschnitte von der Ehebrecherin im Evangelium des hl. Johannes. Die große Erbarmung des Herrn, welche hier berichtet wird, mochte da, wo gegen die Unzucht besonders angekämpft werden mußte, leicht mißdeutet werden; ita ut, sagt der hl. Augustinus de conjug. adult. 2, 7. XL, 474, nonnulli modicae fidei, vel potius inimici verae fidei, credo metuentes, peccati impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis. Daher findet sich die Stelle auch in mehreren der ältesten Handschriften ausgelassen, welche noch vorhanden sind, fehlt in einigen alten Uebersetzungen, und wird von manchen Kirchenvätern des fünften und sechsten Jahrhunderts übergangen. Die Ursprünglichkeit des Abschnitts ist aber gesichert durch den Gebrauch, welchen die kirchliche Liturgie von jeher davon macht, durch eine Reihe sehr alter und guter Handschriften, durch die uralte lateinische, sowie durch die aethiopische Kirchenübersetzung, endlich durch ein Citat der Constitutiones apostolicae 2, 24. I, 656. Den Thatbestand hinsichtlich dieser ganzen Frage verdeutlichen am besten zwei alte Handschriften, welche die Stelle für den Abschnitt weiß lassen. Vgl. Graf, die Authentie der Geschichte von der Ehebrecherin, in Heidenheims Vierteljahrsschrift 1866, 152.

Das gesammte Material zur Beurtheilung der drei Abschnitte enthält *Tischendorf*, Nov. Test. Graece, Ed. VIII, 1869.

Den vorstehenden drei Abschnitten wäre vielleicht noch die Stelle 1 Joh. 5, 7 beizuzählen, welche gewöhnlich als Comma Johanneum bezeichnet wird. Allein ob die angegebene Bestimmung des Trienter Concils hierauf Anwendung findet, ist zweifelhaft. Die Stelle steht wohl in der officiellen Ausgabe der Vulgata, allein einerseits bestand diese noch nicht, als das Concil jene Bestimmung traf, andererseits macht sie selbst nicht Anspruch darauf, den Bestand der alten kirchlichen Uebersetzung absolut vollkommen zu bieten,

vgl. Praef. ad Lect. Ed. Vulg. Da nun gerade in den ältesten Handschriften der Vulgata die angeführte Stelle sich nicht findet, so ist fraglich, ob auf sie der Ausdruck prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur Anwendung finden kann. In der That findet sich die Stelle weder in den ältesten Handschriften des Textes, noch in den alten Uebersetzungen, noch bei den Vätern vor dem Ende des fünften Jahrhunderts und ist nur als ein durch seine kirchliche Verbreitung ehrwürdiger Commentar des V. 8 anzusehen. Vgl. *Tischendorf* l. c. z. d. St., sowie Kaulen, Gesch. der Vulg. 393.

48. Der Kanon des Concils von Trient ist demnach auch hinsichtlich des Neuen Testaments ganz mit dem Resultat übereinstimmend, welches durch wissenschaftliche Untersuchung über die Tradition der Kirche ermittelt werden kann.

Der Erwähnung nicht unwerth ist die Bemerkung Bonfrère's Prael. in totam S. S. 4, 15: Nota postremo, etsi non sit verisimile hunc sacrorum librorum canonem augendum, nihil tamen vetare, quominus in posterum augeatur, sive quia possunt de novo aliqui novi libri a viris Deo plenis prodire, de quorum auctoritate divina testetur Ecclesia, sive quia potest adhuc forte scripturas aliquas, de quarum auctoritate divina hactenus dubitatum est, in Canonem admittere, ut si verbi gratia Orationem Regis Manasse (de cujus auctoritate ante ceteras omnes scripturas apocryphas merito et cum fundamento dubitari potest) scripturis sacris annumeret.

### 4. Apokrypha.

49. Neben den kanonischen Büchern des Alten und des Neuen Testamentes sind seit dem ersten Jahrhundert vor Christi Geburt in großer Anzahl auch Schriften verfaßt worden, welche fälschlich auf den inspirirten Charakter Anspruch machten und auch wohl von Einzelnen als inspirirt angesehen wurden. Diese nennt man apokryphe Schriften oder kurzweg Apokryphen.

Seit uralter Zeit gab es im Heidenthum Schriften, durch welche eine höhere, nicht Allen zugängliche Weisheit vermittelt werden sollte; dieselben wurden auf göttliche Personen zurückgeführt, von den Priestern sorgfältig geheim gehalten und an heiligen, nur Eingeweihten zugänglichen Stellen verwahrt; daher der Ausdruck βίβλοι ἀπόκρυφοι, libri reconditi. Aehnliche Bücher gab es in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auch unter den Juden; namentlich waren Zauberbücher verbreitet, welche auf Abraham, Moses und Salomon als Verfasser zurückgeführt wurden. In christlicher Zeit gab die bestehende Ehrfurcht gegen die hl. Schrift dazu Veranlassung, daß allerlei Bücher, welche fälschlich biblischen Personen zugeschrieben waren, unter dem gläubigen Volke verbreitet wurden. Zum Theil geschah dieß in guter Absicht, indem Dichtung oder Legende sich an die biblischen Stoffe anklammerte, um diese zu erweitern und dadurch Erbauung zu wecken; häufiger aber suchten die Häretiker durch solche Mittel ihre Irrlehren unter dem christlichen Volke zu verbreiten. Nach diesen Erfahrungen erhielt nun der Name „apokryph" bei den Christen mancherlei weitere Anwendung. Zum Theil bezeichnete man damit, wie der hl. Hieronymus Ep. 7 ad Laetam XXII, 877, solche Schriften, quae non sunt eorum, quorum titulis praenotantur, aut quorum auctor ignoratur, also pseudepigraphe oder anonyme Bücher; man war der Ueberzeugung, daß die Verheimlichung des eigenen Namens stets auf eine unredliche Absicht schließen lasse. Daneben hieß apokryph jedes Schriftwerk, welches von Häretikern verfaßt oder auch nur überarbeitet worden war. So heißt es in dem Decret des Papstes Gelasius de scr. div. *Thiel* 461: cetera, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia, e quibus pauca .... credidimus esse subdenda; alle die angeführten Schriften, darunter auch die Kirchengeschichte des Eusebius, erhalten dann die

Benennung apocrypha. Da man hierbei bloß im Auge hatte, solche Bücher von der Vorlesung in der Kirche auszuschließen, und da man diese Lesung immer mehr auf die kanonischen Schriften beschränkte, so erhielt das Wort apokryph allmählich auch die Bedeutung von „nicht kanonisch“ oder „nicht inspirirt“. In diesem Sinne heißen die deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes mitunter, wie oben § 34 angeführt ist, apocrypha. Eusebius rechnet dazu auch die oben S. 31 erwähnten Schriftstücke, obschon er sie nicht ἀπόκρυφα, sondern νόθα nennt. H. E. 3, 25. XX, 269. Diese Anwendung des Wortes ist heute noch bei den Protestanten üblich, insofern sie die deuterokanonischen Bücher nach Luther's Vorgange „Apokrypha“ nennen. Bei den Katholiken dagegen versteht man unter Apokryphen jetzt solche schriftstellerische Producte, welche nach äußerlichen Kennzeichen zu der Reihe der biblischen Bücher gerechnet werden könnten, während sie von der Kirche nicht als kanonisch anerkannt worden sind und zum Theil auch verwerflichen Inhalt haben. Es sind also Bücher, welche sich mit der Weiterbildung biblischer Stoffe befassen oder von biblischen Verfassern herrühren wollen. Insofern diese Stoffe oder Verfasser dem Alten oder dem Neuen Testament angehören, unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Apokryphen. Ausführlicheres s. in dem Art. „Apokryphen“ von Movers, Freib. Kirchenlex. 1, 325 ff.

50. Die wichtigsten Apokryphen des Alten Testamentes sind: a. das Gebet des Königs Manasse, b. das dritte und vierte Buch Esdras', c. das dritte Buch der Machabäer, d. der hunderteinundfünfzigste Psalm, e. der Psalter Salomo's, f. das Buch Henoch. Diese Schriften sind meist in Palästina zur Zeit des sinkenden Judenthums verfaßt und haben den Zweck, das nationale Bewußtsein der Juden zu heben und dem Andringen der heidnischen Anschauung zu wehren.

Das Gebet des Königs Manasse, welches nur griechisch und lateinisch existirt, ist mit Anknüpfung an die Stelle 2 Chron. 33, 11 entstanden und der Geistesverfassung des büßenden Königs vollkommen entsprechend. Es ward von vielen griechischen Kirchenvätern für ächt gehalten, allein der griechische Text ist jedenfalls Original, und so muß sein Ursprung auf irgend einen frommen Schriftsteller aus späterer, aber noch vorchristlicher Zeit zurückgeführt werden. Des erbaulichen Inhaltes wegen ist es als Anhang in die officielle Ausgabe der lateinischen Bibel aufgenommen.

Das dritte Buch Esdras' scheint ein Bruchstück eines größeren Werkes zu sein. Es compilirt die beiden letzten Capitel der Chronik, das ganze kanonische Buch Esdras' und einen Theil des Buches Nehemias mit einer sonst unbekannten Legende über Darius und Zorobabel, bricht aber am Schlusse plötzlich ab. Es ist ursprünglich griechisch geschrieben und steht in der alten griechischen Bibelübersetzung als „erstes Buch Esdras'“, während die kanonischen Bücher Esdras' dort „zweites Buch Esdras'“ und „Buch Nehemias'“ heißen. Außer dem Original ist noch eine syrische, eine äthiopische und eine armenische Uebersetzung aus alter Zeit vorhanden. Verfaßt ist die Schrift wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert vor Christus. Sie ward von Josephus als Quelle gebraucht, von vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern citirt und galt lange als kanonisch. In die officielle Ausgabe der Vulgata ist sie ebenfalls als Anhang aufgenommen. S. *Bonfrerii* Prael. 5, 2.

Das vierte Buch Esdras' enthält eine Reihe von Visionen, welche Esdras gehabt haben soll, welche aber sämmtlich der Zeitlage nach der zweiten Zerstörung Jerusalems entsprechen. Das Buch ist nach inneren Gründen am Ende des ersten Jahrhunderts abgefaßt; sein Original war jedenfalls griechisch, doch ist es jetzt nur noch in lateinischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und arabischer Uebersetzung vorhanden. Sein Verfasser war ein Jude; in der lateinischen Uebersetzung stehen jedoch zu Anfang, zu Ende und im Text selbst Gesetze, welche von christlicher Hand herzurühren scheinen. Die vielfachen Uebertragungen bezeugen die hohe Achtung, welche das Buch im Alterthum genoß; es wird auch von den Vätern wie ein kanonisches Buch citirt, und selbst in das kirchliche Officium sind einzelne Stellen daraus aufgenommen. Dieß ist Ursache, daß es ebenfalls als Anhang in der officiellen Vulgata-Ausgabe steht. S. Keil, Einl. S. 758.

Das dritte Buch der Machabäer führt seinen Namen nur uneigentlich, insofern

es eine Verfolgung der Juden in Aegypten durch Ptolemäus IV. Philopator erzählt, die durch Gottes Eingreifen wunderbar geendigt worden. Es scheint ein Bruchstück aus einem größeren Geschichtswerk zu sein und ist im griechischen Original, sowie in einer syrischen Uebersetzung vorhanden. In der morgenländischen Kirche war es sehr verbreitet und steht deßwegen in den meisten Exemplaren der griechischen Bibel; im Abendlande blieb es unbekannt. Ueber die Person und das Zeitalter des Verfassers lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. S. Scholz' Bibelwerk 2, 4, Anh.

Als Anhang zur griechischen Psalmenübersetzung findet sich in manchen Handschriften ein hunderteinundfünfzigster Psalm, der auch in alten Uebersetzungen vorhanden ist:

Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυῒδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάθ.

1. Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου.
2. Ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου.
3. Αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.
4. Καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου; αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰςακούει.
5. Αὐτὸς ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἦρέ με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου· ἔχρισέ με ἐν τῷ ἐλαίῳ χρίσεως αὐτοῦ.
6. Οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι, καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς ὁ κύριος.
7. Ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ,καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ.

(Et iaculatus sum in eum tres lapides in frontem ipsius in virtute Domini et prostravi eum.)

8. Ἐγὼ δε σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν απεκεφάλισα αὐτὸν καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραήλ.

Die Nachbildung von 1 Kön. 17 ist hier gar zu offenbar, doch wird der Psalm im Alterthum mitunter citirt und steht auch in einigen alten christlichen Uebersetzungen des Psalteriums.

Die achtzehn sogenannten Psalmen Salomons sind ein schönes Denkmal der gläubigen Gesinnung, welche fromme Juden zur Zeit der Eroberung Palästina's durch Pompejus bewahrten. Sie sind ursprünglich hebräisch verfaßt, jetzt aber nur noch griechisch vorhanden und werden im christlichen Alterthum nur selten, im Mittelalter gar nicht erwähnt. S. Geiger, der Psalter Salomo's, Augsburg 1871. Als Beispiel steht hier:

Ψαλμὸς ἐν ἐλπίδι τῷ Σαλομὼν ς.

1. Μακάριος ἀνὴρ, οὗ ἡ καρδία αὐτοῦ ἑτοίμη ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου.
2. Ἐν τῷ μνημονεύειν αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.
3. Αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κατευθύνονται ὑπὸ κυρίου, καὶ πεφυλαγμένα ἔργα χειρῶν αὐτοῦ.
4. Ἀπὸ ὁράσεων πονηρῶν, ἐνυπνίων αὐτοῦ οὐ ταραχθήσεται.
5. Ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν διαβάσει ποταμῶν καὶ σάλων θαλασσῶν οὐ πτοηθήσεται.
6. Ἐξανέστη ἐξ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εὐλόγησε τὸ ὄνομα κυρίου.
7. Ἐπ' εὐσταθείᾳ καρδίας αὐτοῦ ἐξύμνησε τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ αὐτοῦ, καὶ ἐδεήθη τοῦ προςώπου κυρίου περὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ.
8. Καὶ κύριος εἰςήκουσε πρὸς εὐχὴν παντὸς ἐν φόβῳ θεοῦ, καὶ πᾶν αἴτημα ψυχῆς ἐλπιζούσης πρὸς αὐτὸν ἐπιτελεῖ κύριος.
9. Εὐλογητὸς κύριος ὁ ποιῶν ἔλεον τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ.

Das Buch Henoch, welches schon im Brief Judä citirt und von den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte oft angeführt wird, ist erst seit 1800 durch eine äthiopische Uebersetzung bekannt geworden. Demnach enthält es angebliche Engel-Offenbarungen über allerlei Geheimnisse aus dem Bereich der Engelwelt, der Menschengeschichte und der belebten Natur, die in bunter Unordnung vorgeführt werden. Die Kritik ist zu dem Resultate gekommen, daß der neu aufgefundene Text ebenso, wie der von den Kirchenvätern gebrauchte, als ein Conglomerat von mehreren unter Henoch's Namen gehenden Schriftwerken anzusehen ist. Die einzelnen Bestandtheile rühren von jüdischen Verfassern aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert her und sind ursprünglich hebräisch abgefaßt worden; eine griechische Uebersetzung ist gleich dem Originaltext verloren gegangen. S. Liber Henoch aethiopice ed. *Dillmann* 1851, übers. von dems. 1853.

Zu nennen ist ferner noch: das Buch der Jubiläen, auch ἡ λεπτὴ γένεσις oder Buch Kufale genannt, eine nach den Jubeljahren geordnete und mit jüdischen Theologumenen ausgeschmückte Ueberarbeitung der Genesis und des Exodus, wahrscheinlich im

ersten christlichen Jahrhundert in Palästina verfaßt, herausgegeben und sehr gelehrt erläutert von Rönsch, Leipzig 1874. Ferner die Testamente der zwölf Patriarchen, von einem Judenchristen im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Palästina verfaßt, griechisch und lateinisch bei *Migne*, Patrol. series graeco-lat. II; das sogenannte vierte Buch der Machabäer, eine griechische Declamation über Eleazar und die machabäischen Jünglinge, vom hl. Hieronymus dem Fl. Josephus zugeschrieben und in dessen Werken öfters gedruckt; dann die sogenannte *Assumtio Moysis*, lateinisch herausgegeben von *Ceriani*, Monum. sacra 1, 55; die *Ascensio Isaiae*, lateinisch, Venedig 1522, äthiopisch von Lawrence, Oxford 1819; die Apokalypse des Baruch, s. *Langen*, de apocalypsi Baruch, Freib. 1867; endlich eine große Anzahl ähnlicher Schriften, deren Titel bei den Kirchenschriftstellern erwähnt werden oder auch in dem Decretum Gelasianum bei *Thiel*, Epp. Pontiff. 464 und im Corpus juris canonici Dist. 15, c. 3 nachgesehen werden können. Viele derselben sind in äthiopischer Sprache erhalten. Näheres in dem Artikel „Apokryphen-Literatur" von Movers, Freib. Kirchen-Lex. 1, 334.

51. Die zum Neuen Testamente gehörige Apokryphen-Literatur ist überaus reichhaltig und umfaßt, soweit sie noch vorhanden ist, vier den neutestamentlichen Bestandtheilen analoge Klassen: Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypsen. Die hieher zu rechnenden Schriften sind meist aus der Absicht zu erbauen, hervorgegangen; zum Theil sind es auch häretische Parteischriften, und fast alle zeichnen sich durch Wundersucht und abenteuerliche Erweiterung der neutestamentlichen Thatsachen aus.

Die sogenannten apokryphischen Evangelien zerfallen zunächst in zwei Abtheilungen: in solche, welche das Leben Mariä nebst der Kindheit Jesu, und in solche, welche die Leidensgeschichte behandeln. In die erste gehört a. das Proto-Evangelium des hl. Jakobus, welches lediglich die Geschichte der allerseligsten Jungfrau bis zur Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande in griechischer Sprache darstellt. Es ist einfach und würdig gehalten und war schon Origenes bekannt. In der morgenländischen Kirche stand es Jahrhunderte lang in größtem Ansehen; in der abendländischen ward es früh verboten, während des spätern Mittelalters aber viel gelesen und erbaulich verwendet. b. das Evangelium de nativitate S. Mariae, lateinisch, aus ältern Apokryphen zusammengesetzt und gleichen Inhalts mit dem vorhergenannten. c. S. Jacobi Apostoli Historia de Joachim et Anna, et de nativitate Mariae et de infantia salvatoris, griechisch, bis zum Aufenthalt der hl. Familie in Aegypten reichend, voller Legenden und Wunder-Erzählungen. d. Die nur noch in arabischer Uebersetzung vorhandene Historia Josephi fabri lignarii e. Das arabische Evangelium infantiae Salvatoris, geschmacklos und wundersüchtig. f. Das an grobsinnlicher Uebertreibung Alles überbietende Evangelium Thomae Israelitae, griechisch, welches die Geschichte Jesu von seinem fünften bis zu seinem zwölften Lebensjahre behandelt, jedenfalls ein spätes Machwerk und von dem manichäischen bei Origenes erwähnten Evangelium Thomä zu unterscheiden.

Zur zweiten Abtheilung gehören a. das Evangelium Nikodemi, actenmäßig gehaltene Berichte in griechischer Sprache über Jesu Leiden und Tod, sowie Berichte von zweien der beim Tode Jesu Auferstandenen über die Herabkunft Jesu zur Vorhölle, vermuthlich aus späterer Zeit. b. Berichte von Pilatus an Tiberius über Jesum, vermuthlich aus den schon von Justin und Tertullian erwähnten Acta Pilati geflossen.

Apokryphische Apostelgeschichten sind seit dem fünften Jahrhundert in großer Anzahl entstanden. Die wichtigsten sind a. die Acta Apostolorum Petri et Pauli, b. die Acta Pauli et Theclae, beide griechisch abgefaßt; c. die Historia certaminis Apostolorum, lateinisch, im neunten Jahrhundert verfaßt und nur als Compilation aus ältern Apokryphen wichtig.

Von apokryphen Briefen ist vor allem der Brief Pauli an die Laodicäer zu nennen, welcher schon von Hieronymus und Theodoret erwähnt wird, nur lateinisch vorhanden ist und in alten Handschriften der Vulgata in die Briefe des hl. Apostels eingereiht ist. Er ist nichts als eine mit Bezug auf Col. 4, 16 abgefaßte Recapitulation einzelner

paulinischer Stellen. b. Dreizehn Briefe zwischen Paulus und Seneca, schon bei Hieronymus und Augustinus erwähnt. c. Der Briefwechsel zwischen Abgar von Edessa und unserem Herrn, im vierten Jahrhundert von Eusebius in syrischer Sprache aufgefunden und in dessen Kirchengeschichte 1, 13. XX, 121 griechisch mitgetheilt.

Apokryphe Apokalypsen sind in großer Anzahl unter dem Namen der meisten Apostel vorhanden, doch ist keine besonderer Erwähnung werth.

Eine große Reihe anderer neutestamentlicher Apokryphen ist jetzt verloren gegangen und nur aus den Erwähnungen der Kirchenväter bekannt; dazu gehört das oft genannte Evangelium juxta Hebraeos, die von den Ebioniten entstellte und erweiterte Urschrift des Matthäus-Evangeliums, ferner die Praedicatio Petri, die Apocalypsis Petri, die Ascensio Pauli u. a. Vgl. Movers a. a. O.

Die apokryphen Evangelien standen im Mittelalter in hoher Verehrung und bilden die Grundlage von einigen der bedeutendsten mitteldeutschen Dichtungen. Aus ihnen stammen die Marienleben Wernher's von Tegernsee, Walther's von Rheinau und Philipp's des Karthäusers, die Kindheit Jesu von Konrad von Fußesbrunnen und der erste und zweite Theil des Passional.

Die Texte von vielen der angeführten Schriften sind herausgegeben bei *Thilo,* Codex apocryphus Novi Testamenti T. I. 1832, und *Tischendorf,* Acta Apostolorum apocrypha 1851. Evangelia apocrypha 1853. Apocalypses apocryphae 1866.

# II. Allgemeiner Theil.

---

## Erster Abschnitt.

### Vorbemerkungen.

52. Die Frage, inwieweit die heilige Schrift unverfälscht überliefert sei, kann in zweifacher Weise beantwortet werden, je nachdem sich die Untersuchung auf die kritische oder auf die dogmatische Integrität der Ueberlieferung bezieht.

Unter kritischer Integrität versteht man die unverfälschte Ueberlieferung der Buchstabenform, unter dogmatischer die des wesentlichen Inhaltes. Als letzterer ist dem Wesen der heiligen Schrift zufolge nicht bloß die Glaubens- und Sittenwahrheit, sondern auch der geschichtliche Inhalt der Bibel zu fassen, s. oben § 21. Die dogmatische ist von der kritischen, aber die kritische nicht von der dogmatischen Integrität abhängig, d. h. es kann keine dogmatische Aenderung in der Schrift ohne kritische Entstellung des Textes gedacht werden, dagegen sind bloße Textesänderungen allerdings möglich, ohne daß der dogmatische Inhalt der Bibel alterirt würde. So kann Joh. 10, 30 die Lehre von der Wesensgleichheit des Vaters mit dem Sohne gar nicht entstellt werden, wofern nicht der eine oder andere Ausdruck geändert wird; dagegen ist es für den Inhalt ganz irrelevant, ob Ps. 78, 51 אהלי־חם oder אהליהם, 72 כתם oder בתם gelesen wird, und noch mehr, ob Ps. 70, 4 ישובו oder ישבו, ob Luk. 7, 24 ἐξήλθατε oder ἐξεληλύθατε steht. Bei einer durch längere Zeit überlieferten Schrift ist die dogmatische Unverfälschtheit recht gut möglich, die kritische Integrität aber nach alltäglicher Erfahrung undenkbar.

53. Für den Zweck der Einleitungswissenschaft kommt zunächst die dogmatische Integrität der heiligen Schrift in Betracht. Da aber diese nur durch einen gewissen Grad kritischer Unversehrtheit gewährleistet wird, so muß die Einleitung in die heilige Schrift nachweisen, ob dieselbe denjenigen Grad kritischer Genauigkeit besitzt, welcher zu dogmatischer Integrität erforderlich ist.

Die kritischen Abweichungen, welche bei Vervielfältigung eines Textes durch Schreibfehler, Umstellungen, Auslassungen, Wiederholungen u. dgl. eintreten, sind gewöhnlich zu unbedeutend, um den wesentlichen Inhalt zu beeinträchtigen. Möglich aber bleibt immerhin, daß die kritische Ungenauigkeit auch die dogmatische Richtigkeit bei der heiligen Schrift aufhebt, entweder negativ, wie wenn Ps. 21, 17 כארי für כארו steht, oder positiv, wie wenn Matth. 26, 26 gelesen würde τοῦτο ἔσται τὸ σῶμά μου. Aus diesem Grunde ist, wenn der kanonische Charakter der heiligen Schrift wissenschaftlich dargelegt werden soll, der Beweis erforderlich, daß die unvermeidlichen kritischen Veränderungen bei derselben nicht einen Grad erreicht haben, der ihren Charakter als Quelle unseres Glaubens beeinträchtigen müßte.

54. Als Kriterien zur Erkenntniß von der Beschaffenheit eines Schrifttextes und insbesondere der biblischen Texte dienen a. innere: Sprachcharakter und Schrift; b. äußere: das Verhältniß der einzelnen überlieferten

Exemplare zu einander, die anderweitig vorkommenden Citate aus den betreffenden Schriften und die Uebersetzungen derselben in andere Sprachen.

Unter Sprach-Charakter ist hier die geschichtliche Form zu verstehen, welche eine Sprache zu irgend einer Zeit angenommen hat. Es ist eine wissenschaftliche Thatsache, daß alle Sprachen, so lange sie im Volksmunde leben, einer fortwährenden Veränderung unterliegen. Aus der sprachlichen Form eines Textes kann deßwegen ebenso, wie aus dem Kunststil von Gebäuden und Statuen, auf die Zeit geschlossen werden, in welcher die betreffenden Geisteswerke entstanden sind. Trägt nun eine Schrift in ihrem sprachlichen Ausdruck das Gepräge einer Zeit, welche später als ihr Verfasser ist, so wird damit schon der Gedanke an die kritische Genauigkeit ihrer Ueberlieferung abgewiesen. Der Text z. B., in welchem uns die Gudrun überliefert ist, muß viele Veränderungen erlitten haben; denn die aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammende Handschrift, welche jenen Text enthält, weist eine andere Sprachform auf, als diejenige, welche um 1200, zur Zeit der Abfassung des Gedichtes, üblich war.

Die Schrift, in welcher die biblischen Bücher überliefert sind, gehört in doppelter Weise hierher. Auf der einen Seite unterliegt der Schriftzug ähnlichen Veränderungen, wie der Sprachcharakter und der Kunststil, so daß aus der äußeren Beschaffenheit einer Schrift auf das Zeitalter ihrer Entstehung geschlossen werden kann. Dieß findet auf die biblischen Bücher keine directe Anwendung, insofern die Autographen derselben nicht mehr vorhanden sind. Wohl aber muß das Alter der Documente, welche aus Ueberlieferung die Stelle der Autographen vertreten, nach der Beschaffenheit des Schriftzuges ermessen werden. Bloß dieses Erkenntnißmittel sagt uns z. B., daß die handschriftliche Ueberlieferung des Neuen Testamentes bis in's vierte Jahrhundert hinaufreicht. Auf der andern Seite dient die Schriftart als Mittel zur Beurtheilung, inwieweit der Bibeltext durch Verstöße beim Abschreiben beeinträchtigt sein mag. Viele Schreibfehler rühren nämlich von der Aehnlichkeit einzelner Buchstaben mit einander her. So kann in der ältern hebräischen oder phönizischen Schrift j mit z, in der spätern Quadratschrift aber nur j mit v verwechselt werden; in der griechischen Uncialschrift ist die Aehnlichkeit des Α, Δ und Λ eine Ursache vieler Verstöße. Ferner ist die ursprüngliche scriptio continua und die spätere Worttrennung eine Thatsache, deren Kenntniß für die kritische Beurtheilung des Textes von höchster Wichtigkeit ist. Hiernach erscheint z. B. die Stelle Ps. 106, 7 in der griechischen Uebersetzung (καὶ παρεπίκραναν ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ) in kritischer Hinsicht identisch mit der hebräischen Lesart (וַיַּמְרוּ עַל יָם בְּיַם סוּף), weil der Uebersetzer den ursprünglich zusammenhängenden Text gelesen hat (וַיַּמְרוּ עֹלִים בְּיַם סוּף).

Die Texteseremplare beider Testamente sind theils gedruckt, theils handschriftlich vorhanden. Sie sind in beiden Gestalten so häufig, daß sie über die Geschichte des Textes für einen langen Zeitraum zuverlässigen Aufschluß geben.

Citate stehen zum Theil in der heiligen Schrift selbst, indem namentlich im Neuen Testamente Stellen aus dem Alten Testamente angeführt werden; außerdem aber sind dieselben in kleinerer Anzahl bei den jüdischen und in zahlloser Menge bei den christlichen Schriftstellern aller Zeiten zu finden. Ihre Wichtigkeit richtet sich nach dem Zeitalter der Schriftsteller, von welchen sie angeführt werden.

Uebersetzungen vertreten die Stelle der Originale für die Zeit, aus welcher keine Texteremplare von denselben vorliegen; so dient der griechische Text des ersten Machabäerbuches statt des verloren gegangenen hebräischen Urtextes. Für diejenige Zeit, aus welcher Exemplare des Originaltextes da sind, vertritt die Uebersetzung die Stelle eines weiteren Exemplares. Uebertragungen lassen nämlich auf die Gestalt des Urtextes schließen, und zwar nicht bloß, wenn sie treu, sondern auch, wenn sie verfehlt sind; ja, oft gestattet eine irrige Uebersetzung einen zuverlässigeren Schluß auf den ursprünglichen Wortlaut, als eine richtige. Wenn z. B. in dem griechischen Texte des Buches Ecclesiasticus, der aus dem Hebräischen übersetzt ist, 25, 15 ἰὸν oder φάρμακον stünde, so bliebe es zweifelhaft, ob der ursprüngliche Ausdruck חֵמָה, מְרָמָה oder רֹאשׁ gelautet haben mag; die fehlerhafte Uebersetzung κεφαλὴ aber setzt außer Zweifel, daß רֹאשׁ dastand. Ebenso ist der lächerliche Mißgriff der äthiopischen Uebersetzung, wonach 1 Kor. 12, 28 steht wawahaba egzîebchêr *ezna:* „Gott setzte ein Ohr in der Gemeinde", eine Garantie für die Texteslesart οὖς, wie sie durch keine richtige Uebersetzung hätte gegeben werden können.

55. Die Untersuchung über die Integrität der heiligen Schrift läßt sich am besten so anstellen, daß die Ueberlieferung des Textes in ihren einzelnen Denkmalen rückwärts verfolgt und geprüft wird.

Die beiden Endpunkte in der Reihe der Ueberlieferung sind einerseits die Autographen der biblischen Verfasser, andererseits die jetzt gedruckt vorhandenen Texte. Jene Urschriften sind aber verloren gegangen, und auch nach ihnen fehlen noch die nächsten Glieder der Ueberlieferung. Demnach erscheint es gerathener, vom Gegebenen, d. h. vom heutigen Texte auszugehen und die Ueberlieferung bis möglichst nahe an ihren Anfang zu verfolgen.

56. Als überlieferter Text, von welchem die Untersuchung auszugehen hat, erscheint bei einigen Büchern ein hebräisches, bei andern ein griechisches, bei einzelnen Abschnitten auch ein chaldäisches Wortgefüge. Wegen dieser Verschiedenheit muß die Untersuchung in manchen Einzelheiten besonders geführt werden.

Letzteres wird z. B. nothwendig, insofern Sprache und Schrift der einzelnen Urkunden ein Zeugniß für die Ueberlieferung abgeben, oder insofern die hebräischen und die griechischen Texte auf verschiedene Weise vervielfältigt worden sind.

57. In hebräischer Sprache ist der größte Theil des Alten Testamentes erhalten. Chaldäisch sind die Stücke Esdras 4, 8—6, 18. 7, 12—26. Daniel 2, 4—7, 28 (auch Jer. 10, 11) überliefert. Griechisch sind die Bücher Tobias, Judith, Esther 10, 4—16, 24, Weisheit, Ecclesiasticus, Baruch, Dan. 3, 24—90; 13, 1—14, 42 und die beiden Machabäerbücher, sowie das ganze Neue Testament auf uns gekommen.

Von diesen griechischen Texten sind einige nur Uebersetzungen, deren Originale verloren gegangen sind; doch kann dieß hier noch nicht in Betracht kommen.

## Zweiter Abschnitt.

## Die Sprachen der heiligen Schrift.

### 1. Das Hebräische.

58. Hebräisch heißt eine semitische Sprache, welche zuerst von den Urbewohnern der Landschaft zwischen dem Mittelmeer und der arabischen Wüste gesprochen, dann von den erobernd daselbst auftretenden Canaanitern angenommen und endlich von diesen auf den Babylonier Abraham und dessen Nachkommen, die Juden, übertragen worden ist.

In dem ganzen semitischen Sprachstamme, wozu noch der aramäische, der arabische und der assyrische Sprachzweig gehört, nimmt das Hebräische genealogisch, wie räumlich, eine Mittelstufe ein. Die ältesten bekannten Stämme, welche dasselbe redeten, sind die semitischen Urbewohner von Palästina, welche in der Bibel unter dem Namen Avvim, Zuzim, Rephaim, Kadmonim oder allgemein בְּנֵי עֲנָקִים vorkommen. Die chamitischen Canaaniter, von den Klassikern Phönizier genannt, welche von Westen her theils zur See, theils über die Landenge von Suez in Palästina eindrangen und sich mit den vorhandenen Bewohnern zu Einem Volke verbanden, nahmen die Landessprache nach einem in der Sprachgeschichte oft beobachteten Gesetze an. Als Abraham nach Gottes Geheiß in Palästina einzog, waren die Canaaniter schon so lange dort, daß deren ursprüngliche Sprache vergessen war, und so ward die einzig übliche semitische Sprache, zumal da sie dem Aramäischen des Ankömmlings verwandt war, die Muttersprache für die Familie der Patriarchen.

In Aegypten blieb dieselbe theils wegen des abgeschlossenen Wohnsitzes der Israeliten, theils als Reaction gegen die ägyptische Bedrückung beibehalten. Der Name hebräisch stammt aus der Bezeichnung, welche die Juden bei den benachbarten Stämmen fanden. Bei diesen hießen sie עִבְרִים „die Jenseitigen" (vom Euphrat) nach dem Beinamen, welchen zuerst Abraham getragen hatte, Gen. 14, 13; daher der Name לְשׁוֹן עִבְרִית, γλῶττα ἑβραΐα. In der Bibel kommt nur der Name לְשׁוֹן כְּנַעַן Js. 19, 18 und יְהוּדִית 4 Kön. 18, 26 vor. Außer den Israeliten sprachen auch noch die Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Phönicier und Punier hebräisch, die beiden ersten Völker wegen ihrer Entstehung unter den Canaanitern, die Edomiter wegen ihrer Abstammung von Abraham. Die Nachkommen Abrahams von Agar und Ketura kamen frühe außer Berührung mit ihren Stammesverwandten und nahmen deßwegen arabische Dialekte an. Näheres s. bei Schröder, die phönizische Sprache, 1869, Einl.

59. In der Reihe sämmtlicher semitischen Sprachen gehört das Hebräische nicht mehr zu den alterthümlichen, sondern zeigt schon bei seinem ersten Auftreten in der Literatur eine Ausbildung, welche auf eine lange vorausgegangene sprachgeschichtliche Entwickelung hindeutet.

Der Gang aller Sprachentwickelung ist der, daß die innere Gestaltung einer Sprache (Lautsystem, Abwandlung, Wortbildung) in demselben Grade ärmer wird, als die Sprache an äußerer Fortbildung (durch Ideenerweiterung und Periodenbau) gewinnt. Unter den semitischen Sprachen hat nun das Arabische am längsten den ursprünglichen Charakter bewahrt, da bei den abgeschlossenen Stämmen der Wüste kein Anstoß zu äußerer Entwickelung vorhanden war. Erst als die geistige Umwälzung, welche der Muhammedanismus herbeiführte, ihre Wirkung in der Sprache äußerte, erreichte das Arabische eine Stufe der Sprachbildung, welche man als jüngere bezeichnen muß. Auf dieser nämlichen Stufe steht aber das Hebräische schon in den ältesten Büchern des Alten Testamentes. Zur Erklärung dieser Thatsache muß zweierlei beachtet werden. Zuerst waren die Canaaniter oder Phönizier ein hochgebildetes Volk, dessen Sprache schon vor Israels Uebersiedelung nach Aegypten einen großen Theil ihrer Geschichte durchlebt hatte. Es ist aber anzunehmen, daß die mit ihnen in stetem Verkehr lebende Patriarchenfamilie in ihrer Sprache lediglich von ihnen beeinflußt war, und daß daher auch die ältesten Sprachdenkmale der Israeliten schon eine vorgeschrittene Bildungs- oder Verbildungsstufe zeigen müssen. Dazu kommt zweitens, daß uns diese ältesten Urkunden, nämlich der Pentateuch und das Buch Josue, schwerlich in ihrem ursprünglichen Ausdruck erhalten sind. Es ist eine oft beobachtete Thatsache, daß die Texte von Büchern, welche mit dem Leben eines Volkes innig verwachsen sind, in jeder sprachgeschichtlichen Periode dem jeweiligen Ausdruck angepaßt, gleichsam in denselben übersetzt werden. Dieß ist beispielsweise in unserer deutschen Literatur mit dem Reinecke Vos, mit den Volksbüchern, zuletzt mit Luther's Bibelübersetzung geschehen. Bei der Literatur des israelitischen Volkes ist der nämliche Fall eingetreten; dieß ergibt sich positiv aus einer Anzahl von Textstücken, welche im Alten Testament zweimal aus verschiedenen Zeiten angeführt werden; dieselben sind mit vielen nicht dazu gehörigen gesammelt bei Böttcher, ausf. Lehrb. der hebr. Sprache 1, 23. Besonders instructiv ist darunter Ps. 17, der schon 2 Sam. 22 angeführt wird und von dieser frühern Aufzeichnung an mehr als neunzig Stellen durch jüngere Sprachgestaltung abweicht. Es muß hienach angenommen werden, daß wir auch Pentateuch und Josue nur in einer jüngern Neuschreibung besitzen, wie sie etwa zur Zeit David's oder Salomon's mundgerecht war.

60. Diesem Thatbestande ist auch zuzuschreiben, daß der sprachliche Ausdruck zwischen den ältesten und jüngsten Büchern der hebräischen Bibel wohl eine merkliche Verschiedenheit zeigt, daß aber diese für den entsprechenden langen Zeitabstand nur gering zu nennen ist.

Die sprachliche Entwickelung, welche in den einzelnen Büchern des Alten Testamentes offenbar wird, ist im Einzelnen nachgewiesen bei Keil, Einl. in das A. T. § 13—16. Dieselbe ist für einen Zeitraum, welcher dem von Kero und Otfried bis auf uns gleichkommt, sehr geringfügig. Zur Erklärung dieser Thatsache hat man wohl gesagt, die semi-

tischen Sprachen seien überhaupt nicht so, wie andere, der Veränderung unterworfen. Allein diese Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit innerlich unrichtig und äußerlich durch den raschen Verfall des Phönicischen und Punischen widerlegt. Nur in der Beschränkung kann sie zugestanden werden, daß die Juden in der Abgeschlossenheit ihrer Gebirge nicht so schnell ihre Sprache veränderten, wie die im Weltverkehr stehenden Phönicier. Der wahrscheinlichste Grund bleibt vielmehr der oben angegebene. Es darf dann auch nicht übersehen werden, daß der Pentateuch, ähnlich wie später der Koran, auf das ganze geistige Leben des Volkes einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat. Sowie daher die Sprachform des Korans die spätere arabische Literatur vollständig beherrscht, so müssen wir auch in den spätern jüdischen Büchern die Wirkung des Einflusses anerkennen, den der mosaische Ausdruck auf alle folgenden jüdischen Schriftsteller ausgeübt hat. Das hebräische Alte Testament gibt uns daher kein treues Bild von der während seiner Abfassung im Leben der Sprache vorgegangenen Weiterbildung; die ältesten Bücher desselben sind im Ausdruck jünger, die spätesten Bücher aber alterthümlicher, als die bei ihrer Abfassung lebende Volkssprache. Im Pentateuch und im Buch Josue verrathen diesen Thatbestand auch die Archaismen, welche sich in die Neuschreibung hineingerettet haben, ähnlich wie in der modernen lutherischen Bibelübersetzung manche antiquirte Bezeichnungen fortleben. Immerhin aber ist der zwischen den ältern und jüngern Büchern beobachtete Sprachunterschied von hoher Bedeutung; er beweist nämlich, daß die spätern Juden die Textesform heilig gehalten und sich von willkürlicher Gleichmacherei fern gehalten haben. Für die ältern Bücher läßt sich noch mehr sagen. Diejenigen Schriften, welche erweislich aus nachexilischer Zeit stammen, tragen deutlich den Einfluß des Aramäischen. Wenn nun die frühern Bücher von diesem Einfluß unberührt sind, so folgt daraus, daß sie seit der Zeit des Exils in ihrer sprachlichen Gestalt unangetastet geblieben sind.

61. Das absolute Alter der Sprachform, welche in den hebräischen Büchern des Alten Testamentes zur Anwendung kommt, kann annähernd durch Vergleichung mit profanen Schriftstücken bestimmt werden. Hiernach fällt die Abfassung der bezeichneten Bücher mit den Hauptperioden des israelitischen Volkslebens zusammen.

Von der literarischen Thätigkeit der vorchristlichen Juden selbst besitzen wir kein anderes Denkmal, als die Bücher des Alten Testamentes. Wohl aber sind von den Moabitern und Phöniciern, welche ebenfalls das Hebräische redeten, Schrifttexte übrig, die zur Vergleichung dienen können. Die erste Stelle nimmt hierbei eine große Steininschrift des 4. Kön. 3, 4 genannten moabitischen Königs Mesa ein, die erwiesener Maßen aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts v. Chr. stammt. Wird dieser Text in sprachlicher Hinsicht mit dem Buche der Richter, den Büchern Samuels, den poetischen Büchern, den ältern Prophetenschriften verglichen, so erscheint er eher jünger als alterthümlicher. S. Schlottmann, die Siegessäule Mesa's, Halle 1870. S. 47—49. Es sind demnach diese Bücher seit der ersten Königszeit sprachlich unangetastet geblieben. Von den Büchern Mose's und Josue's muß bei der nämlichen Vergleichung gesagt werden, daß ihnen in bestimmten archaistischen Eigenthümlichkeiten die Kennzeichen einer noch ältern Sprachstufe erhalten sind, und daß ihr Text also wenigstens theilweise noch viel länger intact geblieben ist. Einen ähnlichen Schluß erlauben für die spätern Bücher des Alten Testamentes, Ezechiel, Daniel, Chronik, Esra, Nehemia, Esther, die zahlreichen phönicischen Inschriften, von denen hier nur die sogenannten altphönicischen (mit Ausschluß der punischen) zu nennen sind. Von diesen zeigen die ältesten, welche in den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. gehören, bereits eine so degenerirte Sprachform, daß der heutige Wortlaut jener Bücher, auch die raschere Entwickelung des Phönicischen zugegeben, jedenfalls einer ältern Zeit zugewiesen werden muß. S. Schröder a. a. O. S. 31 ff. Wenn das Phönicische einzelne alterthümliche Formen bewahrt hat, wie Stade in den Morgenländischen Forschungen, Leipzig 1875, S. 214 betont, so wird dadurch das Verhältniß nicht anders. Die Entstehungszeit der besprochenen Bücher kann aber durch Vergleichung mit den ältern Büchern als eine nach der Königszeit liegende bestimmt werden, so daß auch hier von sprachlicher Seite eine ganz treue Textesüberlieferung verbürgt wird.

62. Seit Abfassung der letzten Bücher des Alten Testamentes ist die hebräische Sprache ausgestorben und später nur noch als liturgische oder gelehrte Sprache cultivirt worden. Diese Thatsache verleiht um so größere Wahrscheinlichkeit, daß die Textesüberlieferung des hebräischen Alten Testamentes treu und tadellos geblieben ist.

Als die Juden nach Aufhören ihrer Selbständigkeit in's babylonische Land deportirt wurden, waren sie durch die äußere Nothwendigkeit gezwungen, die verwandte Sprache der weit gebildetern Sieger anzunehmen. Das Verständniß und die Uebung der Muttersprache ging dadurch noch nicht verloren; sie redeten unter sich das angestammte Hebräisch, und in den Synagogen ward das Gesetz in der nämlichen Sprache gelesen. Auch nach der Rückkehr bedienten die Schriftsteller in Paläſtina sich nur des Hebräischen. Allein das neue Geschlecht, welches in Palästina einzog, war unter dem Einfluß der babylonischen Landessprache geboren und herangewachsen; Babylon selbst übte auch nach der persischen Eroberung noch eine übermächtige Wirkung auf alle umliegenden Länder, und seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. war das Aramäische die Sprache aller Semiten vom schwarzen Meere bis nach Aegypten hin geworden. Daher blieb auch das Babylonische die officielle Sprache, worin die persische Regierung mit ihren semitischen Unterthanen verkehrte, Esra 7, 11, 12. So kam es, daß das Hebräische in dem Jahrhundert nach der Gefangenschaft immer mehr dem Babylonischen oder Chaldäischen weichen mußte und schließlich nur noch verstanden, nicht mehr gesprochen wurde. Zwar behielt die zur Herrschaft gekommene Sprache auf palästinensischem Boden nicht mehr vollständig den ursprünglichen Charakter, sondern nahm in Einzelheiten hebräische Färbung an; allein dem Wesen nach kam jetzt unter den Juden diejenige Sprache wieder zur Geltung, welche Abraham uranfänglich gesprochen hatte. Aus dieser Sprache sind daher alle die Ausdrücke genommen, welche im Neuen Testamente unübersetzt mitgetheilt werden: Matth. 27, 46 ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί אֵלִי אֵלִי לְמָה שְׁבַקְתַּנִי Mark. 5, 41 ταλιθὰ κοῦμι טְלִיתָא קוּמִי 7, 34 ἐφφαθά אֶתְפְּתַח Joh. 19, 13 γαββαθᾶ גַּבְּתָא, Apg. 1, 19 Ἀκελδαμάχ חֲקַל דְּמָא, 9, 36 Ταβιθὰ טָבִיתָא, Röm. 8, 15 ἀββᾶ אַבָּא, 1. Cor. 16, 22 μαρὰν ἀθὰ מָרַן אֲתָא. Die Juden selbst nannten diese Sprache, weil sie jenseits des Euphrats ihre Heimat hatte, לְשׁוֹן מֵעֵבֶר הַנָּהָר; daher heißt sie im Neuen Testament stets ἡ ἑβραῒς διάλεκτος, Apg. 21, 40; 22, 2; 26, 14. ἑβραϊστί Joh. 5, 2; 19, 13. 17. 20. Apok. 9, 11; 16, 16. Es haben also die Juden das hebräische Alte Testament seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert in einer todten Sprache erhalten und überliefert, und dieß ist eine viel größere Sicherheit für die Reinerhaltung des Textes, als wenn sie es in ihrer eigenen, lebenden Sprache gethan hätten. Eine nicht gesprochene Sprachform ist immer eine Schutzwehr gegen eigenmächtige Aenderungen, wie ja auch die Kirche ihre liturgischen Formeln durch den Gebrauch einer todten Sprache in ihrer Reinheit erhält, und wie das Nibelungenlied im Urtext vor allen Aenderungen viel sicherer bleibt, als in einer modernen Uebersetzung.

63. Das Resultat, welches die Beleuchtung der hebräischen Sprachform im Alten Testamente liefert, ist demnach die Ueberzeugung, daß die betreffenden Texte mit Ehrfurcht behandelt und mit Genauigkeit überliefert worden sind. Dieß spricht sowohl für ihre kritische als für ihre dogmatische Unverfälschtheit.

### 2. Das Chaldäische.

64. Chaldäisch heißt diejenige semitische Sprache, welche auf dem Boden des alten Babylonien gesprochen wurde. Sie ist ein Glied des aramäischen Sprachzweiges und ist, obwohl einem heidnischen Volke angehörig, doch nur in jüdischen Schriftwerken auf uns gekommen.

Den Namen führt diese Sprache von der Dynastie, unter welcher die Babylonier mit den Juden in Berührung kamen. Wer die Chaldäer, כַּשְׂדִּים, eigentlich waren, ist unbekannt; vermuthlich waren sie Indogermanen. In Babylonien lebten sie seit uralten Zeiten

als Zeichendeuter; aus ihnen ging später ein Herrschergeschlecht hervor und gab dem ganzen Volk, wenigstens bei den Juden, seinen Namen 4. Kön. 25, 4 u. ö. Nur in diesem Sinne ist der Name „chaldäisch“ für die Sprache Babyloniens gerechtfertigt. In der heiligen Schrift selbst wird לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים Dan. 1, 4 von unserm Chaldäischen durchaus unterschieden. Ersteres bezeichnet die heilige, geheimgehaltene Sprache der gelehrten Kaste; für Letzteres hat das Alte Testament den Ausdruck אֲרָמִית 4. Kön. 18, 26. Js. 36, 11. Dieser steht gewöhnlich als Ueberschrift, wo ein chaldäischer Text beginnt, und hat so Dan. 2, 4 zu dem Irrthum Anlaß gegeben, daß die כַּשְׂדִּים sich dieser Sprache bedient hätten; ein Irrthum, der aus Esr. 4, 7 leicht zu widerlegen ist. (Oppert, Éléments de la gramm. assyr. § 6). In den alten Uebersetzungen steht für jene Bezeichnung Συριστί, Syriace; das Chaldäische ist nämlich dem Syrischen so nahe verwandt, daß kaum ein anderer als dialektischer Unterschied zwischen beiden zu statuiren ist. Daher wurden sie im Alterthum gar nicht unterschieden; noch im Talmud heißt unser Chaldäisch סוּרְסִי. In unserem Sprachgebrauch bezeichnet umgekehrt Aramäisch das Syrische und Chaldäische mit einigen verwandten Dialekten zusammengenommen. Der Charakter des Aramäischen besteht hauptsächlich in harter und platter Aussprache, in Vokalarmut und in der Anhängung einer Endung statt des bestimmten Artikels; hiernach nimmt es unter den semitischen Sprachen eine ähnliche Stelle ein, wie das Dänische unter den germanischen.

65. In sprachgeschichtlicher Hinsicht gehören die aramäischen Sprachen zu den am weitesten fortgeschrittenen des semitischen Stammes. Dieß deutet auf eine lange Entwickelung, von der uns keine Denkmale übrig geblieben sind. Relativ genommen sind aber die chaldäischen Abschnitte in der Bibel die ältesten aramäischen Schriftstücke und haben allen spätern gegenüber auch die alterthümlichste Sprachgestaltung bewahrt.

Bei der frühzeitigen Culturentwicklung Babylons läßt sich wohl denken, daß bald eine Literatur daselbst entstand. Es ist uns aber aus den frühern Perioden des babylonischen Reiches nichts Anderes erhalten, als vereinzelte Inschriften in hieroglyphenartiger Keilschrift, welche noch der Entzifferung harrt. Die erste schriftliche Spur des Chaldäischen ist etwa aus dem achtzehnten vorchristlichen Jahrhundert Gen. 31, 47 erhalten; es ist die chaldäische Uebersetzung יְגַר שָׂהֲדוּתָא, welche Laban dem hebräischen גַּלְעֵד gibt. Hieran schließen sich Siegelinschriften aus dem neunten bis zum vierten Jahrhundert v. Chr. bei *Vogüé*, Mélanges d'archéol. orient. Paris 1868. Später findet sich bei Jeremias 10, 11 ein chaldäischer Vers, den Jeremias den Juden in den Mund legt, damit sie ihn den Babyloniern sagen können. Hierauf folgen die Stücke in Daniel und Esra, welche während und unmittelbar nach der Gefangenschaft geschrieben sind. Aus vorchristlicher Zeit gibt's dann in chaldäischer Sprache (wenn die Inschriften von Palmyra nicht dahin gerechnet werden) nur noch eine Steininschrift (von Carpentras) und einige Fragmente auf Papyrusrollen, sämmtlich von ägyptischen Juden des ersten Jahrhunderts herrührend. Kurz vor Christi Geburt beginnt für ein halbes Jahrtausend und länger eine reiche Literatur von Uebersetzungen und Paraphrasen des biblischen Textes, welche zum Gebrauch der chaldäisch redenden Juden verfaßt wurden. Diese sind die ergiebigste Quelle zur Kenntniß des Chaldäischen und zugleich ein zuverlässiges Mittel zur Beurtheilung der aramäischen Sprachform in der Bibel. Nach derselben Reihenfolge nämlich, in welcher diese Schriften, die sogenannten Targumim, verfaßt sind, nehmen sie auch an Reinheit und Einfachheit der Sprachform ab. Die älteste derselben, das Targum Onkelos', steht an Einfachheit und Alterthümlichkeit der Sprachform gleichwohl dem biblischen Chaldaismus nach. Dagegen zeigen die aramäischen Stücke in Daniel und Esra, wie es bei jüdischen Schriftstellern zu erwarten ist, einige Besonderheiten des Hebräischen (z. B. das ה als Artikel, die Pluralendung ים, den Dual, die Conjugationen Hiphil und Hophal). Hiernach zu urtheilen, sind die chaldäischen Abschnitte in der Bibel sprachlich ganz so beschaffen, wie sie den geschichtlichen Verhältnissen nach gedacht werden müssen. Da nun diese Stücke für die spätern Juden in einer lebenden Sprache abgefaßt waren, in welcher Aenderungen schon leichter vorgenommen werden konnten, so spricht jener Thatbestand besonders dafür, daß der Text unangetastet auf uns gekommen ist.

66. Es zeugt demnach auch bei den chaldäischen Texten des Alten Testamentes die sprachliche Beschaffenheit dafür, daß die Ueberlieferung derselben in kritischer wie in dogmatischer Hinsicht ohne Beeinträchtigung geblieben ist.

### 3. Das Griechische.

67. Die griechische Sprachform in der heiligen Schrift ist dasjenige Idiom, welches seit Alexander dem Großen in allen Bestandtheilen des macedonischen Reiches allgemein wurde, und zwar hat es die besondere Gestalt, welche man den alexandrinischen Dialekt nennt.

Seitdem die einzelnen griechischen Staaten vor der macedonischen Uebermacht ihre Freiheit verloren hatten, büßten auch die griechischen Dialekte ihre frühere Selbständigkeit ein. Als Schriftsprache entstand die sogenannte κοινὴ διάλεκτος aus der Mischung des Attischen mit den allen Dialekten gemeinsamen Redeweisen. Im mündlichen Verkehr dagegen bildete sich unter dem Einfluß des überall hin verbreiteten macedonischen Dialektes eine Volkssprache aus, in welcher alle frühern Dialekte zusammengeflossen waren und nur die unvermeidlichen lokalen Unterschiede des Ausdrucks bestehen blieben. Diese Volkssprache kam mit dem dritten Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien auch zu literarischer Anwendung; nachdem man sich derselben zuerst für die Urkunden im täglichen Verkehr bedient hatte, ward darin bald eine Uebersetzung alttestamentlicher Schriften, und im Anschluß hieran wurden auch selbständige Schriften abgefaßt. So kommt es, daß die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte des Alten Testamentes in einem Idiom geschrieben sind, welches man den alexandrinischen Dialekt genannt hat. Die Eigenthümlichkeiten desselben sind dem nördlichen Aegypten allgemein gewesen und finden sich in den dorther stammenden griechischen Papyrusrollen wieder. In dem nämlichen Sprachidiom schrieben später auch die neutestamentlichen Schriftsteller, obgleich sie nicht in Alexandrien lebten; sie hatten nämlich ihre geistige Bildung unter dem Einfluß der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes empfangen und waren dadurch an deren Ausdruck gewöhnt.

Die Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Dialektes zeigt sich zunächst:

a) im Gebrauch einer Reihe von Wortstämmen und Wortbildungen, welche sonst nicht vorkommen, z. B. αἱματεκχυσία Blutvergießen Hebr. 9, 22 αἱρετίζειν erwählen 2. Mach. 11, 24 αἱρετίς Wählerin Weish. 8, 4 ἀκουτίζειν zu hören geben Eccli. 45, 5 ἀλισγεῖν verunreinigen Eccli. 40, 29 ἀλλοφυλισμός fremde Sitten 2. Mach. 4, 13 ἀναστατοῦν aufrührerisch machen Apg. 17, 6 ἀπαρνεῖσθαι verachten Matth. 16, 24 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ ohne (Erwähnung von) Vater und Mutter Hebr. 7, 3 ἀπέχειν weg haben Matth. 6, 2 ἀποκαραδοκία Erwartung Röm. 8, 19 ἀποπρατίζεσθαι verkaufen Tob. 1, 7 ἀφηγεῖσθαι befehligen 2. Mach. 14, 6 γῆρος Alter Luk. 1, 36 γύρος Kreis Eccli. 24, 5 διασκορπίζω verstreuen Matth. 26, 31 δικαιοκρισία gerechte Vergeltung Röm. 2, 5 ἐγκρατεύεσθαι sich enthalten 1. Cor. 9, 25 ἐκχύννω vergießen Matth. 26, 28 ἐνωτίζεσθαι hören Weish. 6, 2 ἐξυπνίζειν aufwecken Joh. 11, 11 ἐπιλησμονή Vergessenheit Eccli. 11, 27 ἐρεύγεσθαι verkünden Matth. 13, 35 κάρταλλος Korb Eccli. 11, 30 μοσχοποιεῖν ein Kalb nachbilden Apg. 7, 41 νοσσίον Küchlein Matth. 23, 37 νυχθήμερον Tag und Nacht 2. Cor. 11, 25 ὀλιγόπιστος kleingläubig Matth. 6, 30 ὀλοθρεύειν würgen Hebr. 11, 28 ὀρθρινός morgendlich Weish. 11, 23 ὀχλοποιεῖν einen Aufstand erregen Apg. 17, 5 πάντοτε immer Matth. 26, 11 στρηνιᾶν ausschweifen Apok. 18, 7 σύνσημον Zeichen Mark. 14, 44 ὑποπόδιον Schemel Apg. 7, 49 φάγεσθαι essen Luk. 14, 15 φρεναπάτης Betrüger Tit. 1, 10 φυλακίζειν einkerkern Weish. 18, 4.

b) in neuen Bedeutungen mancher Wörter, z. B. ἀνάκεισθαι Matth. 9, 10 κατακλίνεσθαι Luk. 7, 36 ἀναπίπτειν Tob. 2, 1 zu Tische gehen γάμος Festgelag Matth. 22, 2 ἐντρέπεσθαι sich scheuen vor Jemandem Matth. 21, 37 εὐσχήμων vornehm Mark. 15, 43 εὐχαριστεῖν Dank sagen Weish. 18, 2 μήποτε vielleicht Matth. 25, 9 ὀψώνιον Sold Luk. 3, 14 παιδεύειν züchtigen Weish. 3, 5 παρακαλεῖν bitten 1. Mach. 9, 35 παῤῥησία Zuversicht Weish. 5, 1 πτῶμα Leichnam Apok. 11, 8 συγκρίνειν vergleichen Weish. 7, 29 σχολή Schule Apg. 19, 9 χορτάζειν sättigen Mark. 8, 4.

c) in eigenthümlicher Aussprache und Orthographie, wie λήμψονται Matth. 20, 10

ἀναλημφθεὶς Apg. 1, 11 συνζῆν 2. Cor. 7, 3 συνσχηματίζεσθαι Röm. 12, 2 συνπεριλαβών Apg. 20, 10 συνμέτοχα Eph. 3, 6 συνλυπούμενος Mark. 3, 5 ἀποκτέννειν Mark. 12, 5 ζβέννυτε 1 Theſſ. 5, 19 τεσσεράκοντα Apok. 7, 4 ἐχθὲς Joh. 4, 52 ἐραυνᾶν Joh. 5, 39 οὕτως γάρ Matth. 2, 5 ἠνάγκασεν τοὺς μαθητάς Matth. 14, 22 ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς 25 κτλ. Ferner gehören zu dieſen Beſonderheiten eigenthümliche Formen, wie 2. Sing. Präſ. und Fut. Paſſ. und Med. ohne Contraction, z. B. φάγεσαι καὶ πίεσαι Luk. 17, 8 καυχᾶσαι Röm. 2, 17 ὀδυνᾶσαι Luk. 16, 25; Contractionen wie κατασκηνοῖν Matth. 13, 32 πεῖν Matth. 27, 34; 3. Plur. Perf. auf αν ſtatt ασι, z. B. πέποιθαν Jud. 7, 10 ἔγνωκαν Joh. 17, 7 εἴρηκαν Apok. 19, 3; 3. Plur. Imperf. und Aor. 2 auf σαν, z. B. ἐφαίνοσαν 1 Mach. 4, 50 εἴχοσαν Joh. 15, 22 ἐδίδοσαν Joh. 19, 3 ἐδολιοῦσαν Röm. 3, 13 παρελάβοσαν 2 Theſſ. 3, 6; die Bildung des Aor. 2 auf α, z. B. εἶπας Matth. 26, 25 εἰπόν Apg. 28, 26 ἦλθαν 12, 10 εὑράμενος Hebr. 9, 12; Anomalien bei Setzung des Augments, wie ἀπεκατεστάθη Matth. 12, 13 ἐπροφήτευσεν Luk. 1, 67 ἀνέῳξεν Joh. 9, 14 ἀνεῳχθῆναι Luk. 3, 21 ἐράπισαν Matth. 26, 67 ῥεραντισμένοι Hebr. 10, 22; ferner ἤμην Matth. 25, 35 ἤμεθα Matth. 23, 30 ἤτω für ἔστω 1 Mach. 10, 31; Neubildungen wie μειζότερος 3 Joh. 4 ἐλαχιστότερος Eph. 3, 8 ἀνώτατος Tob. 8, 3.

d) ſyntaktiſche Abweichungen, wie ἔρχεσθαι mit dem Infinitiv, ἤλθομεν προςκυνῆσαι Matth. 2, 2; der äußerſt häufige Gebrauch des Infinitiv mit τοῦ, z. B. οὐ μακρυνεῖς τοῦ ποιῆσαι Jud. 2, 13; ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι Apg. 15, 20; ungewöhnliche Verbindung des Accuſ. mit Verbis, z. B. πολεμήσατε αὐτούς 1 Mach. 4, 18; ἵνα und ὅταν mit dem Indicativ, ἵνα γινώσκουσιν Joh. 17, 3 ὅταν στήκετε Mark. 11, 25. Näheres ſ. bei *Sturz*, de dial. maced. et alexandrina. Lipsiae 1808. Winer, Gramm. des neuteſtamentlichen Sprachidioms. 7. Aufl. Leipzig 1867. *Tischendorf*, Nov. Test. Graece. Ed. VII. maj. in Proleg.

Die Sprache des Neuen Teſtamentes, welches ganz unter römiſcher Herrſchaft entſtanden iſt, hat als beſondere Eigenthümlichkeit eine ziemliche Anzahl von Wörtern und Redensarten aufzuweiſen, die aus dem Lateiniſchen herübergenommen ſind. Hierher gehören κεντυρίων Mark. 15, 39 κῆνσος Matth. 17, 25 κοδράντης Matth. 5, 26 κολωνία Apg. 16, 12 κουστωδία Matth. 28, 11 λεγιών Luk. 8, 30 λέντιον Joh. 13, 4 μάκελλον 1 Cor. 10, 25 μέμβρανα 2 Tim. 4, 13 μίλιον Matth. 5, 41 πραιτώριον Joh. 18, 28 σικάριος Apg. 21, 38 σιμικίνθιον Apg. 19, 12 σουδάριον Luk. 19, 20 σπεκουλάτωρ Mark. 6, 27 τίτλος Joh. 19, 19 φραγέλλιον Joh. 2, 15; ferner ἐργασίαν δοῦναι operam dare Luk. 12, 58 ἔχε με παρῃτημένον habe me excusatum Luk. 14, 18 ποιεῖν τὸ ἱκανὸν satisfacere Mark. 15, 15 συμβούλιον λαβεῖν consilium capere Matth. 12, 14.

68. Außerdem iſt das Griechiſche der heiligen Schrift durch die vielen Hebraismen gekennzeichnet, mit denen es verſetzt iſt. Dieſelben ſind im Neuen Teſtament nicht ſo häufig, wie in den griechiſchen Beſtandtheilen des Alten Teſtamentes, und ſind auch in einzelnen neuteſtamentlichen Büchern ſeltener als in andern; überall aber ſind ſie ſo zahlreich, daß die griechiſche Sprachform in der Bibel durchaus den ſemitiſchen Sprachgeiſt erkennen läßt und den beſondern Namen des Helleniſtiſchen erhalten hat.

Im Neuen Teſtament werden die griechiſch redenden Juden Ἑλληνισταί genannt, Apg. 6, 1, und ihre Sprache heißt Ἑλληνιστί 21, 37; ſolche Juden griechiſcher Bildung waren die Verfaſſer der hier in Rede ſtehenden Schriften. Schon die große Verſchiedenheit, welche zwiſchen der innern Form des Griechiſchen und den ſemitiſchen Sprachen beſteht, mußte es für den gebornen Semiten äußerſt ſchwierig machen, ſich vollſtändig in den griechiſchen Sprachgeiſt hineinzudenken. Wenn Joſephus und Philo dieß vermochten, ſo iſt der Grund darin zu ſuchen, daß ſie von Jugend auf nach Erziehung und Bildung dem nationalen Geiſt fremd geworden waren. Die Verfaſſer unſerer griechiſchen Bibeltexte waren aber zum größten Theil ohne gelehrte Bildung und prägten deßwegen der angeerbten griechiſchen Sprache den ſemitiſchen Charakter auf. Die Verfaſſer des Neuen Teſtamentes waren dazu auch aus religiöſem Grunde genöthigt; denn die neuen Begriffe und Anſchauungen, welche durch dasſelbe verbreitet werden ſollten, hatten nur im Judenthum, nicht in der griechiſchen Welt, Wurzel und Anknüpfungspunkte. Die eigenthümlichen Spracherſcheinungen,

welche hiernach das biblische Griechisch charakterisiren, werden herkömmlich Hebraismen genannt, obwohl sie zum großen Theil aus der aramäischen Landessprache von Palästina herstammen; der Name ist auch so gerechtfertigt, weil letztere bei den neutestamentlichen Schriftstellern ebenfalls hebräische Sprache genannt wird (s. oben § 62). Dieselben sind im Alten Testament naturgemäß häufiger als im Neuen, insofern dort meist Uebersetzungen, hier fast nur Originalien vorhanden sind. Die einzige Uebersetzung im Neuen Testament, das Evangelium des hl. Matthäus, zeigt auch die meisten Hebraismen, während der Brief an die Hebräer von denselben viel freier geblieben ist, als irgend eine andere biblische Schrift.

Die hauptsächlichsten Hebraismen zeigen sich:

a) in der Verwendung hebräischer und chaldäischer Ausdrücke, theils mit, theils ohne griechische Endung, z. B. ἀμήν, ἀλληλούϊα, κορβᾶν Mark. 7, 11, σαβαώθ, σατᾶν, χερουβίμ, ὡσαννά; βάτος בַּת Luk. 16, 6 γέεννα גֵּי־הִנֹּם Matth. 5, 22 κάδος כַּד Luk. 16, 6 κορβανᾶς קָרְבָּן Matth. 27, 6 κόρος כֹּר Luk. 16, 7 μαμωνᾶς מָמוֹנָא Luk. 16, 9 μάννα מָן Joh. 6, 31 μεσσίας מָשִׁיחַ Joh. 1, 42 πάσχα פַּסְחָא Matth. 26, 17 σάββατον שַׁבָּת Ruhe, Brache 1. Mach. 6, 49 Sabbath Matth. 12, 2 Woche Luk. 18, 12 σατανᾶς שָׂטָן Eccli. 21, 27 σάτον סָאתָא Luk. 13, 21 σίκερα שֵׁכָר Luk. 1, 15.

b) in der Verwendung griechischer Wörter für Bedeutungen, welche den analogen hebräischen Wörtern zukommen, z. B. αἰὼν = עוֹלָם für diese Welt Weish. 14, 6 Ewigkeit Eccli. 18, 10 ἀνάθεμα = חֵרֶם Verfluchtes Gal. 1, 8 ἀνίστημι vom Tode auferwecken Luk. 9, 8 γλῶσσα = לָשׁוֹן Nation Jud. 3, 8 δαιμόνιον Teufel Tob. 3, 8 διάβολος = שָׂטָן Weish. 2, 24 δικαιοσύνη = צְדָקָה Vollkommenheit Matth. 5, 20 Almosen Tob. 2, 14 δύναμις = עֹז Wunder Matth. 7, 22 ἔθνη Heiden Weish. 15, 15 εἷς = אֶחָד der erste Mark. 16, 2 εἰρήνη = שָׁלוֹם Wohlergehen Luk. 1, 79 ἐξομολογεῖσθαι = הוֹדָה preisen Matth. 11, 25 ἐρωτᾷν = שָׁאַל bitten Luk. 4, 38 κοιμᾶσθαι = יָשֵׁן sterben Matth. 27, 52 κοινὸς = חֹל profan, unrein 1 Mach. 1, 47 μάταια = הֶבֶל Götzen Apg. 14, 15 νύμφη = כַּלָּה Schwiegertochter Matth. 10, 35 ὁδὸς = דֶּרֶךְ Lebenswandel Jud. 5, 8, Religion Apg. 19, 9 ὀφείλημα = חוֹב Sünde Matth. 6, 12 ῥῆμα = דָּבָר Sache Apg. 10, 37 σάρξ = בָּשָׂר Mensch Gal. 2, 16 σκάνδαλον = מִכְשׁוֹל Aergerniß Weish. 14, 11 σπλάγχνα = רַחֲמִים Zärtlichkeit Phil. 1, 8; wozu auch die Ausdrücke des Neuen Testamentes für die rein christlichen Begriffe zu rechnen sind, z. B. ἅγιοι Christen Apg. 9, 13 ἄπιστος ungläubig 1 Cor. 6, 6 ἀπόστολος Apostel βάπτισμα Taufe Röm. 6, 4 δικαιοῦσθαι gerechtfertigt werden 1 Cor. 6, 11 δικαιοσύνη Rechtfertigung Röm. 4, 11 ἐκκλησία Kirche Matth. 16, 18 ἐκλέγειν auserwählen Mark. 13, 20 ἔργα gute Werke Jak. 2, 14 εὐαγγελίζεσθαι das Evangelium verkünden Apg. 14, 7 κηρύσσειν predigen Matth. 3, 1 κλητός auserwählt Apok. 17, 14 οἰκοδομεῖν erbauen (im ethischen Sinne) 1 Cor. 14, 4 ὁμολογία Bekenntniß 1 Tim. 6, 12 πίστις Glaube Luk. 18, 8 πιστεύειν glauben Mark. 9, 42 πνευματικός geistlich Kol. 3, 16 χάρις Gnade Apg. 11, 23.

c) in der Verbindung griechischer Wörter zu hebräisch gedachten Phrasen, z. B. αἷμα ἐκχέειν = שָׁפַךְ דָּם tödten Apg. 22, 20 ἄρτον φαγεῖν = אָכַל לֶחֶם speisen Luk. 14, 1 γεύεσθαι θανάτου = טְעַם מִיתָא sterben Mark. 9, 1 ἔσχαται ἡμέραι = אַחֲרִית הַיָּמִים das Ende der Welt Apg. 2, 17 ζητεῖν ψυχήν = בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ nach dem Leben trachten Matth. 2, 20 καρπὸς κοιλίας = פְּרִי בֶטֶן Frucht des Leibes Luk. 1, 42 ὀφθαλμὸς πονηρός = עַיִן רָעָה Mißgunst Eccli. 14, 10 ποιεῖν ἔλεος μετά τινος = עָשָׂה חֶסֶד עִם פ' jemandem wohlthun Luk. 1, 72 πορεύεσθαι ὀπίσω τινὸς = הָלַךְ אַחֲרֵי פ' nachfolgen, anhangen Luk. 21, 8. Eccli. 46, 10 πρόσωπον λαμβάνειν = נָשָׂא פָּנִים Rücksicht nehmen Gal. 2, 6 υἱοὶ φωτός = בְּנֵי אוֹר Erleuchtete Luk. 16, 8 u. s. w.; Verbindungen, welche auch in die lateinische Bibelübersetzung übergegangen sind und so auf die Bildung unseres deutschen Ausdrucks großen Einfluß geübt haben.

d) in hebräischartiger Constructionsweise, z. B. in den Ausdrücken πᾶς οὐ für „keiner" 1 Mach. 5, 42; εἰ als Fragwort bei directer Frage, z. B. Luk. 22, 49 κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρᾳ; εἰ in elliptischer Construction für unser „nicht", z. B. Mark. 8, 12 εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον; Umschreibung der Adverbia durch Verba, wie Luk. 20, 11 προσέθετο πέμψαι; Anwendung der Präpositionen nach hebräischer Bedeutung, besonders ἐν instrumentaliter, wie Luk. 4, 1 ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι, oder comitativ, wie Luk. 14, 31 ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ; Umschreibung der präpo=

sitionellen Verhältnisse durch die Körpertheile, wie ἀπὸ προσώπου für ἀπὸ Jud. 2, 14 πολλοὶ ἔπεσον ἐν στόματι μαχαίρας Eccli. 28, 18 ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Ἡσαΐου Eccli. 48, 20; ferner in Verbindungen für den Superlativ, wie τὰ ἅγια τῶν ἁγίων Hebr. 9, 3 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Apok. 22, 5; Umschreibung des Adjectivs durch den Genitiv des Abstractums, wie ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας Luk. 18, 6 und umgekehrt ἐν καινότητι ζωῆς Röm. 6, 4; ungewöhnlicher Rection der Verba, wie ἀκολουθεῖν ὀπίσω τινὸς Matth. 10, 38 εἶναι εἴς τινα 2. Cor. 6, 18 γενέσθαι εἰς κεφαλήν Matth. 21, 42 τιθέναι εἰς φῶς Apg. 13, 47 κρύπτειν τι ἀπό τινος Matth. 11, 25 ὀμνύναι ἔν τινι Matth. 5, 34 ὁμολογεῖν ἔν τινι Matth. 10, 32 ἐπί τινι 2 Mach. 13, 23 πληθύνειν τι ἔν τινι Jud. 9, 7 προσέχειν ἀπό τινος Eccli. 6, 13 φεύγειν ἀπό τινος Apok. 9, 6; Umschreibung des factitiven Verbums oder Hiphils durch ποιεῖν, z. B. ποιῆσαι νηστεῦσαι Luk. 5, 34; in Constructionen wie καὶ ἔσται zum Ausdruck des Zukünftigen Röm. 9, 26; in der Abundanz des persönlichen Fürworts beim Relativum = אֲשֶׁר, wie Jud. 16, 3 ὧν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἐνέφραξε χειμάῤῥους Bar. 2, 4 οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖ; in der periphrastischen Conjugation vermittels des Part. Praes., wie Mark. 1, 22 ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς Gal. 1, 23 ἀκούοντες ἦσαν.

69. Nach allem diesem tragen die griechischen Texte in der Bibel ganz den sprachlichen Charakter, welcher nach Ort und Zeit ihrer Abfassung bei ihnen zu erwarten ist. Dieser Thatbestand ist ein um so einleuchtenderer Beweis für ihre unverfälschte Ueberlieferung, weil in gleichzeitigen und gleichartigen Schriften ein mit der biblischen Gräcität ganz identisches Idiom erhalten ist.

Der Charakter des alexandrinischen Dialekts ist am besten aus einer Reihe von griechischen Papyrus zu erkennen, welche zu Memphis gefunden und in den Museen von Paris, London, Leyden und Turin zerstreut sind. Die meisten sind herausgegeben in den Notices et Extr. des Manuscr. de la Bible impér. XVIII, 2. Sie enthalten eine Menge von Einzelheiten, welche Analoga zu den Spracherscheinungen in den griechischen Bibeltexten bilden. Auch einzelne griechische Inschriften, welche auf palästinensischem Boden gefunden worden sind, können zum Vergleich herangezogen werden; so die im Jahre 1871 gefundene Inschrift, welche Herodes vor dem Tempelvorhof hatte errichten lassen: Μηθένα ἀλλογενῆ εἰςπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου· ὃς δ' ἂν λήφθη ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον. Revue archéol. 1872. 214. Für die hellenistische Seite des griechischen Bibelidioms dient vor Allem die alexandrinische Bibelübersetzung, von welcher später die Rede sein wird, zur Beleuchtung; außerdem findet sich dieser nämliche Charakter in den Apokryphen, welche unter den Juden entstanden sind, namentlich in dem Testamentum XII Patriarcharum. Die Vergleichung gibt das bereits angegebene Resultat. In kritischer Hinsicht jedoch haben die griechischen Bibeltexte dadurch gelitten, daß für die ursprünglichen alexandrinischen Formen später die der gewöhnlichen Sprache gesetzt worden sind. S. u. § 95. a. Von diesem unberechtigten Verfahren ist man erst in neuerer Zeit wieder zurückgekommen; namentlich hat Tischendorf in seinen Ausgaben die dialektischen Formen wieder hergestellt.

## Dritter Abschnitt.

## Der Schriftcharakter in der heiligen Schrift.

### 1. Schriftzug.

#### a. Hebräischer (und chaldäischer).

70. Sowohl für die hebräischen, als für die chaldäischen Stücke des Alten Testamentes wird die sogenannte Quadratschrift gebraucht, welche eine ziemlich junge Gestalt des ältern, allen semitischen Sprachen gemeinsamen Alphabets darstellt.

Quadratschrift (hebr. כְּתָב מְרֻבָּע von אַרְבַּע „vier") heißt dieser Schriftzug wegen der jetzigen augenfälligen Gestalt, wonach die meisten Buchstaben aus den Seiten eines Quadrates bestehen. Diese Form hat er aber erst durch kalligraphische Weiterbildung in ziemlich später Zeit, etwa im sechsten oder siebenten Jahrhundert erhalten. Früher war er flüssiger, so daß er auf den Inschriften von Palmyra, welche aus dem ersten bis dritten Jahrhundert n. Chr. stammen, sogar Ligaturen eingehen kann. Dieser ursprüngliche Typus der Quadratschrift läßt sich aufwärts bis in's achte vorchristliche Jahrhundert verfolgen, wo er auf assyrischen Siegelabdrücken vorkommt. Hier ist er noch fast identisch mit der alten semitischen Schrift, welche man gewöhnlich die phönicische nennt. Nach alter Sage nämlich sollen die Phönicier diesen Schriftzug und die Buchstabenschrift überhaupt erfunden haben. Es ist aber jetzt erwiesen, daß die altsemitischen Buchstaben frühzeitig (vielleicht durch Moses) aus der ägyptischen hieratischen Schrift gebildet worden sind. Dieselben waren auch durchaus nicht bloß Eigenthum der Phönicier und Punier, sondern wurden bei allen semitischen Völkern ohne Ausnahme gebraucht. Inschriften und Münzen mit dieser Schrift sind von den Assyrern, Babyloniern, Moabiten, Himyariten, Ciliciern, Palmyrenern, Nabatäern, den Bewohnern von Hauran und endlich den Juden selbst zur Königszeit vorhanden. Bei der weiten Ausdehnung, welche der Gebrauch derselben erlangt hatte, nahm sie allmälig eine zweifach verschiedene Gestalt an, deren eine bei den westlichen oder kanaanäischen, die andere aber bei den östlichen oder aramäischen und arabischen Semiten ausgebildet wurde. Letztere ist die Mutter der heutigen Quadratschrift. Die Stufen, durch welche sich die Entwickelung verfolgen läßt, sind: 1) assyrische Siegel, welche zu Khorsabad im Fundament des dortigen Palastes gefunden wurden (8. Jahrh. v. Chr.); 2) persische Siegel mit aramäischer Legende (6.—4. Jahrh.); 3) alte Dareiken (5. Jahrh.); 4) cilicische Münzen (4. Jahrh.); 5) aramäische Inschriften aus Aegypten auf Stein und Papyrus (3.—1. Jahrh.); 6) Inschriften zu Jerusalem (2.—1. Jahrh. v. Chr.); 7) palmyrenische Inschriften (8. v. Chr. — 260 n. Chr.); 8) achtzehn jüdische Grabschriften in der Krim (2.—4. Jahrh. n. Chr.); 9) Thoninschriften aus Babylon (5. Jahrh.); 10) eine Inschrift zu Aden (717); 11) biblische Handschriften (9. Jahrh. u. f.). Der eigentliche Typus der Quadratschrift erscheint erst auf den unter Nr. 6 genannten Denkmalen fest ausgeprägt, so daß die wirkliche Entstehung derselben vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an zu rechnen ist. Ihrem ältern Ursprung gemäß hieß diese Gestaltung der altsemitischen Schrift bei den Juden כְּתָב אַשּׁוּרִי. Vgl. hierzu: l'Alphabet araméen et l'Alphabet hébraique in den Mélanges d'Archéologie orientale von de Vogüé, Paris 1868; ein Aufsatz, durch den alle frühern Arbeiten über diesen Gegenstand ziemlich überflüssig geworden sind. Ferner: Lénormant, Essai sur la propagation de l'alphabet Phénicien. Paris 1872 sv.

71. Den geschichtlichen Thatsachen nach ist die Quadratschrift in den biblischen Büchern nicht der ursprüngliche Schriftzug, sondern ist erst später durch Neuschreibung der Texte in Uebung gekommen.

Während der allmäligen Umbildung der altsemitischen zur aramäischen Schrift blieben die Juden beim phönicischen Schriftzug. Dieß ist schon aus dem phönicischen Charakter der Mesa-Inschrift zu schließen, obwohl dieselbe nicht jüdischen Ursprungs ist. Deutlicher zeigen es Siegelsteine aus dem achten und den spätern Jahrhunderten v. Chr. (bei Levy, Siegel und Gemmen, 1869, S. 33). Die Samaritaner, welche von den Juden nach dem Exil nichts annehmen wollten, haben diese Schrift nie aufgegeben und gebrauchen sie noch bis heute, obwohl ihre Sprache aramäischen Charakters ist. Die Juden des vierten christlichen Jahrhunderts sagen Gem. Sanh. 21, 2: „Zuerst ward Israel das Gesetz in hebräischer Schrift und in der heiligen Sprache gegeben; später, in den Tagen Esra's, ward es in assyrischer Schrift und in aramäischer Sprache gegeben. In der Folge behielten die Israeliten die assyrische Schrift mit der heiligen Sprache und ließen die hebräische Schrift und die aramäische Sprache dem gemeinen Volk. Wer ist dieses Volk? R. Chasda antwortet: die Samaritaner." Was hier von der aramäischen Sprache des Gesetzes gesagt wird, beruht auf einer Verwechslung mit den spätern Uebertragungen in die Volkssprache, welche man damals gern in hohes Alterthum hinaufschraubte. Ebenso sind „die Tage Esra's" bei den talmudischen Juden nur die allgemeine Bezeichnung für ein hohes Alter-

thum. Die Ruhmsucht der Juden gefiel sich darin, alle spätern Einrichtungen an den Namen des großen Gesetzeslehrers anzuknüpfen. So wurde diesem auch, wie der hl. Hieronymus noch im Prologus galeatus sagt, die Erfindung der Quadratschrift beigelegt. Nach andern Angaben soll er die heiligen Schriften der Juden in die Quadratschrift umgeschrieben haben. Beides ist unrichtig. Da die eigentliche Quadratschrift erst seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. datirt, so kann sie von Esdras weder erfunden noch zur Neuschreibung der heiligen Schriften benützt worden sein. Der aramäische Schriftzug aber, welcher zur Ausbildung der Quadratschrift führte, kam bei den Juden gleichzeitig mit der chaldäischen Sprache in Aufnahme, wie sie auch beides gleichzeitig in Babylonien kennen gelernt hatten. Beide Schriftarten waren für mehrere Jahrhunderte neben einander in Gebrauch; selbst als die jüngere schon ausschließlich angewandt wurde, behielt man doch die ältere für monumentale Zwecke bei, und so tragen die hebräischen Münzen noch bis zur Zeit des Aufrührers Bar-Cocheba (132 n. Chr.) den phönicischen Schriftzug. Levy, Gesch. der jüd. Münzen 1862, S. 105. Die heiligen Schriften sind nun alle, weil vor Ausbildung der Quadratschrift entstanden, in dem phönicischen Schriftzug niedergeschrieben worden; Daniel und Esdras könnten vielleicht eine Ausnahme machen, insofern sie in der einfach aramäischen, noch nicht quadratisch umgeformten Schrift abgefaßt sein könnten. Diesen alten Schriftzug haben die hebräischen Bücher wenigstens bis in's dritte Jahrhundert v. Chr. bewahrt. Als nämlich im Laufe dieses Jahrhunderts die heiligen Schriften für die ägyptischen Juden in's Griechische übertragen wurden, lag den Uebersetzern ein Original in phönicischer Schrift vor. Ohne daß auf die Angabe des Josephus Antt. 12, 2, 1, wonach die Schrift der (alt-) syrischen gleich gewesen, viel Gewicht gelegt würde, läßt sich dieß aus einem spätern Thatbestand schließen. In den griechischen Handschriften jener Uebersetzung wurde der Name des allmächtigen Gottes in der ursprünglichen Schrift beibehalten. Noch zu Origenes' Zeiten war dieß ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀπογράφων der Fall. Von diesem heiligen Namen sagt nun Origenes als Augenzeuge, er sei mit den althebräischen Buchstaben geschrieben gewesen, nicht mit den jetzigen. Sel. in Ps. 2. XII, 1104. Zu noch größerer Sicherheit nennt er Sel. in Ezech. 9, 4. XIII, 802 jenen Schriftzug τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα, bei denen das Tau die Gestalt eines Kreuzes habe. Letzteres paßt nur auf die altphönicische Schrift, nicht auf die Weiterbildungen, namentlich nicht auf die aramäische Umgestaltung derselben. Daß die griechische Uebersetzung aus einem phönicisch geschriebenen Original stammt, zeigen auch manche Abweichungen derselben vom heutigen Texte, welche nur durch Verwechslung in der alten, nicht in der quadratischen Schrift entstanden sein können. Beispiele sind: Gen. 46, 16 Θασοβὰν (תצבן) אצבן Ex. 14, 2 τῆς ἐπαύλεως (החצרות) החירות Ruth 3, 7 τῆς στοιβῆς (הערשה) הערמה, Ps. 17, 3 λαλήσῃ (ידבר) יעבר, 35, 20 μοι (לי) לא, 136, 18 κραταίους (אבירים) אדירים Klagl. 1, 12 φθεγξάμενος (אמר) אשר u. a.

Zu welcher Zeit nun die heutige Quadratschrift in die Manuscripte des Alten Testamentes eingeführt sein mag, bleibt ungewiß. Gewöhnlich glaubt man, zur Zeit Christi sei dieß schon geschehen gewesen, weil der Heiland Matth. 5, 18 offenbar das Jota als den kleinsten Buchstaben bezeichnet, wie es in der Quadratschrift, aber nicht in der alten phönicischen Schrift der Fall ist. Zur Zeit des hl. Hieronymus war auch schon in den Manuscripten der griechischen Uebersetzung der Name Jehova mit Quadratschrift יהוה geschrieben, so daß Unkundige dieß πιπι aussprachen. Beisp. s. bei *Field*, Orig. Hexapl. Auctar. p. 12 s.

In der phönicischen Schrift selbst ist bloß der Pentateuch bei den Samaritanern enthalten, wie später bemerkt werden muß (§. 89).

**72. Die Umschreibung des hebräischen Textes aus dem alten in den neuen Schriftcharakter ist nicht ohne Einfluß auf die kritische Beschaffenheit des Textes geblieben, hat aber dessen dogmatische Integrität nicht verletzt.**

Wie in der Quadratschrift, so sind auch in dem altsemitischen Schriftzug einzelne Buchstaben so ähnlich, daß sie bei ungenauer Darstellung sehr leicht mit einander zu verwechseln sind. Der heutige hebräische Text trägt demnach manche offenbare Fehler, welche nur durch Verwechslung in der alten Schrift möglich sind. Außer den oben angeführten Beispielen, bei denen wohl die Uebersetzung das Rechte hat, weisen die Parallelstellen solche Versehen auf. So wird Jos. 21, 16 eine Stadt עין genannt, welche 1 Par. 6, 44 עשן

heißt; die Uebersetzung hat beidemale Ἀσάν. Im ganzen Buche Josue heißt eine Person עכן, welche 1 Par. 2, 7 עכר, in der griechischen Uebersetzung immer Ἀχάρ heißt und nach der etymologischen Anspielung Jos. 7, 25 auch nur עכר heißen kann. Aehnlicher Weise ist der nämliche Name 2 Sam. 23, 29 חלב, 1 Par. 11, 30 חלד (griech. Ἐλάδ beidemale) geschrieben. An der Stelle 3 Kön. 22, 32 steht ויסרו, wofür 2 Par. 18, 31 ויסבו, im Griechischen beidemal ἐκύκλωσαν steht. Ebenso steht 2 Sam. 22, 33 ויתר, Ps. 18, 33 ויתן, griechisch beidemal ἔθετο. 3 Kön. 15, 1 אֲבִיָּם, 2 Par. 13, 1 אֲבִיָּה, griech. Ἀβία. 4 Kön. 11, 3 אִתָּהּ, 2 Par. 22, 12 אִתָּם, griech. beidemale μετ' αὐτῆς. Neh. 3, 30. 12, 44. 13, 7 נִשְׁכָּה ist jedenfalls in das gewöhnliche לִשְׁכָּה zu corrigiren. Einzelne Verwechslungen dieser Art sind schon ältern Ursprungs, so daß die Verschiedenheit in die griechische Version übergegangen ist; z. B. 2 Sam. 23, 35 פערי Φααραΐ, 1 Par. 11, 37 נערי Ναаραΐ.

Einen besondern Einfluß hatte die Neuschreibung wegen des Umstandes, daß die alte Schrift keine Worttrennung kannte, während die Quadratschrift wenigstens in den Handschriften nie ohne Worttrennung gewesen ist und deßwegen auch Finalbuchstaben besitzt. Bei der Zerlegung des fortlaufenden Textes in Worte konnten leicht Mißverständnisse kommen. Allerdings war die Wortabtheilung früher entweder durch Vollkommenheit des Sprachverständnisses oder durch Treue des Gedächtnisses ziemlich constant, so daß die griechische Uebersetzung in Bezug hierauf meist ebenso verfahren ist, wie die späteren Abschreiber; doch sind der Unterschiede genug, um die kritische Treue zu beeinträchtigen. Der griechische Uebersetzer hat z. B. Gen. 8, 4. das Griechische ἐν μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ, ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, d. i. בחדש השביעי בשבעה עשרים לחדש, während der heutige Text das vorletzte Wort in עשר יום = ים trennt. Unser hebräischer Text liest Ps. 48, 15 על מות, das Griechische εἰς τοὺς αἰῶνας = עלמות; Ps. 106, 7 steht וימרו על ים בים סוף, griechisch καὶ παρεπίκραναν ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ = עֹלִים בים סוף; Os. 11, 2 heißt es jetzt הלכו מפניהם לבעלים יזבחו, griechisch aber ἀπῴχοντο ἐκ προσώπου μου. αὐτοὶ τοῖς βααλεὶμ ἔθυον = מפני הם; Amos 4, 13 jetzt מגיד לאדם מה־שחו, griechisch ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ = משחו.

73. Die hebräische Schrift beider Gattungen umfaßt bloß die Consonanten. Zur Fixirung der Aussprache und zum Verständnisse des Textes wurde erst im sechsten oder siebenten Jahrhundert eine Anzahl untergeordneter Zeichen zur Quadratschrift hinzugefügt.

Es ist dieß die sogenannte Punctation des Textes, welche in Puncten und Strichen theils oberhalb, theils unterhalb, theils innerhalb der Buchstaben besteht und außer den Vocalen auch die scharfe oder gelinde Aussprache der Consonanten anzeigt. Diese jetzt allgemein in den Text aufgenommene Vocalbezeichnung rührt aus der gelehrten Schule zu Tiberias her. Sie hat sich erst im Laufe der Zeit zu ihrer jetzigen Ausbildung entwickelt; Kamezchatuph und Kibbuz z. B. sind erst im zwölften Jahrhundert von Raschi eingeführt worden. Sie ist nicht die älteste Einrichtung ihrer Art; einige in der Krim aufgefundene und in Odessa aufbewahrte Manuscripte tragen eine in der Form verschiedene und der Aussprache nach einfachere Vocalbezeichnung, die ihre Entstehung wahrscheinlich in Babylonien hat. S. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punctationssystem. Wien 1863. Schon früher gab es bei einzelnen Wörtern Bezeichnungen, wodurch bei zwei möglichen Aussprachen die eine angewiesen wurde. Bei Hieronymus heißen diese accentus, im Talmud טַעֲמִין („Gründe"). Etwas Aehnliches hat die samaritanische Schrift in der linea superscripta, wodurch z. B. אל̄ = אֵל von אל = אֶל unterschieden wird.

74. Diese Vocalisation kann ihres späten Ursprungs wegen nur ein untergeordnetes Zeugniß für die ursprüngliche Beschaffenheit des Textes bilden. Es ist aber anzunehmen, daß sie den wirklichen Thatbestand im Wesentlichen richtig darstellt und die Integrität des Textes nur in unwichtigen Dingen beeinträchtigt hat.

Kaum wahrscheinlich ist, daß die richtige Lesung eines vocallosen Textes sich fast ein Jahrtausend, nachdem die betreffende Sprache ausgestorben, soll unangetastet er-

halten haben. Um so schwerer wird dieß zu glauben, wenn so feine Unterschiede, wie die zwischen Halbvocalen und Vocalen, dabei beobachtet sein sollen. Gleichwohl behaupten die Juden die Wirklichkeit einer solchen Tradition, und bis auf einen gewissen Grad kommen ihnen dabei die Thatsachen zu Hülfe. Insoweit es sich nämlich um die Erkenntniß des Wortsinnes handelt, welche durch die Vocalisation bedingt ist, stimmen diejenigen Uebersetzungen, welche vor der Punctation entstanden sind, im Wesentlichen mit der jüdischen Lesung überein. Mitunter zeigen sogar die alten Uebersetzungen dieselben grammatischen Mißverständnisse, wie die heutige Punctation, z. B. Ps. 109, 3 griech. ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων (σου) = בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ (für בְּהַדְרֵי). Bei dieser Uebereinstimmung im Ganzen finden sich jedoch auch fast unzählige Stellen, in welchen die Uebersetzer anders vocalisirt haben, als heute geschieht. Zur Charakterisirung dieser Verschiedenheiten können folgende Beispiele dienen: Gen. 14, 5 שִׂדִּים Theodotion ἄλσων, Hieronymus silvestri = שָׂדִים (alex. ἀλυκὴ-ἀλσικὴ?) 47, 31 הַמִּטָּה, alex. τῆς ῥάβδου = הַמַּטֶּה Ruth 1, 19 הֲזֹאת Hier. haec est = הַזֹּאת 2, 23 וַתֵּשֶׁב Hier. reversa est = וַתָּשָׁב 2. Sam. 14, 15 כִּי יֵרְאֻנִי הָעָם alex. καὶ ὄψεταί με ὁ λαός Hier. praesente populo = יִרְאוּנִי Ps. 4, 3 כְּבוֹדִי Aquila, Symmachus, Theod. ἔνδοξοί μου = כְּבוּדַי 6 זִבְחֵי alex. θυσίαν = זַבְחִי 7 נְסָה alex. ἐσημειώθη = נִסָּה 33, 7 כַּנֵּד alex. ὡσεὶ ἀσκὸν, chaldäisch הֵיךְ זִיקָא Hier. quasi in utre = כַּנֹּד = כְּנֹאד 40, 5 שָׂם alex. τὸ ὄνομα = שֵׁם 50, 23 זֹבֵחַ alex. θυσία = זֶבַח 72, 12 מְשַׁוֵּעַ alex. ἐκ δυνάστου Hier. a potente = מִשּׁוֹעַ 109, 3 דִּבְרֵי שִׂנְאָה chald. מְמַלְּלֵי סְנוּתָא = דֹּבְרֵי 110, 3 עַמְּךָ נְדָבֹת alex. μετά σου ἡ ἀρχή = עִמְּךָ נְדִבַת Sprüchw. 12, 28 אַל מָוֶת alex. εἰς θάνατον chald. לְמוֹתָא Hier. ad mortem = אֶל Is. 2, 22 בַּמֶּה Hier. excelsus = בָּמָה 3, 12 נָשִׁים alex. und Aq. ἀπαιτοῦντες Theod. δανεισταί = נֹשִׁים 9, 11 בְּכָל־פֶּה chald. בְּכָל־אֲתַר = פֹּה Os. 3, 1 אֲהֻבַת רֵעַ alex. ἀγαπῶσαν πονηρὰ = אֹהֶבֶת רַע 9, 1 אַל־גִּיל alex. μηδὲ εὐφραίνου chald. וְלָא תֶבוּעִין Hier. noli exultare = אַל גִּיל. Weiteres s. bei Cappelli Crit. sacra IV. 2. V. 2. 4. 8. Aus diesen Beispielen geht hervor, wie oft die bessere Lesung und das richtigere Verständniß bei den Uebersetzern, statt bei den Punctatoren zu suchen ist. Auch die in der ältern oder babylonischen Punctationsweise erhaltenen Texte haben mancherlei Abweichungen von den unsrigen, z. B. Formen der 2. f. Perf. wie לָקַחְתְּ, בֹּשְׁתְּ, נִשְׁבַּרְתְּ. Aus allem diesem ergibt sich, daß die Tradition der Aussprache keineswegs so unumstößlich festgestanden hat, wie die Juden behaupten, daß aber auch durch die Punctation kein Verstoß in den Text gekommen ist, welcher die dogmatische Integrität desselben aufgehoben hätte.

### b. Griechischer.

75. Der Schriftzug, in welchem gegenwärtig die griechischen Bestandtheile der Bibel vervielfältigt werden, ist eine Nachahmung derjenigen Schrift, welche seit dem Jahre 1000 in allen griechischen Manuscripten, sowohl biblischen als profanen, vorkommt und Minuskel (literae minusculae) genannt wird.

Unter der Minuskelschrift versteht man den griechischen Schriftzug mit abgerundeten und zusammenhängenden Buchstaben nebst Spiritus und Accenten. In Wahrheit ist die griechische Druckschrift jetzt der Minuskel sehr unähnlich. Früher war sie dieß nicht und hat erst seit dem siebenzehnten Jahrhundert ihren nunmehrigen verschnörkelten Charakter angenommen. In neuester Zeit hat man wieder auf den strengern Schriftzug der Minuskel zurückzukommen versucht; so trägt die Schrift bei Buttmann, Novum Testamentum Graece ad fidem cod. Vatic. Berolini 1862 ein von dem gewöhnlichen ganz abweichendes Gepräge. Die Minuskelschrift selbst ist in ähnlicher Weise, wie aus ihr der gedruckte Schriftzug entstand, aus einer frühern uralten Schrift herausgebildet worden. Die erste Handschrift, in welcher sie vorkommt, ist vom Jahre 835, aber erst seit dem Jahre 1000 bleibt sie einzig in Gebrauch.

76. In allen Handschriften der griechischen Bibel, die aus früherer Zeit stammen, ist die sogenannte Uncialschrift oder Majuskel (literae maiusculae) angewandt. Dieß ist der älteste griechische Schriftzug, in wel-

chem die griechischen Bestandtheile der heiligen Schrift jedenfalls auch zuerst gelesen worden sind.

Die griechische Schrift stammt ohne weitere Mittelglieder aus der phönicischen, von welcher sie Anfangs auch Zahl und Anordnung der Buchstaben, sowie die linksläufige Richtung der Zeilen beibehalten hatte. Zu der Zeit jedoch, in welcher sie für inspirirte Schriften in Anwendung kam, war sie schon der griechischen Sprache vollkommen angepaßt. Es sind noch jetzt griechische Schriftstücke erhalten, welche nach Zeit und Ort ihrer Entstehung mit der Abfassung der griechischen Texte im Alten Testamente zusammenfallen: Papyrusrollen und Wachstafeln aus der Zeit der Ptolemäer, zum größern Theil auf dem Boden des alten Alexandrien gefunden. Nach Ausweis dieser Documente bestand schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert ein doppelter Schriftzug bei den griechisch redenden Völkern. Der eine war eine Cursivschrift für die Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens mit abgerundeten und leicht zu verbindenden Buchstabenformen. Der andere Schriftzug diente zu Büchern und überhaupt zu Documenten von bleibendem Werth und hatte deßwegen große deutliche Buchstaben, die ihm den Namen Majuskelschrift oder auch die bildlich zu verstehende Benennung Uncialschrift verschafft haben. Es ist dieß die alte griechische Stein- oder Quadratschrift in etwas abgerundeter Gestalt, wie sie der Gebrauch von Papyrus und Pergament mit sich brachte. In welcher von diesen beiden Schriftarten die erste Niederschreibung der griechischen Bibeltexte erfolgt sein mag, bleibt ungewiß. Der hl. Paulus erwähnt wiederholt, daß er seine Briefe einem Schreiber (ταχυγράφος) dictirte, Röm. 16, 22. 1. Cor. 16, 21. Col. 4, 18, und einem solchen war die Cursivschrift geläufig; jedenfalls aber kamen diese Briefe erst zur Vorlesung, nachdem sie von einem Abschreiber (καλλιγράφος) in Uncialschrift hergestellt waren. Die eigentlichen Bücher der griechischen Bibel sind gewiß nur in Uncialschrift bekannt geworden, weil diese schon zur Zeit der Ptolemäer die einzige Buchschrift bildete. So kommt es, daß aus dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung nur Uncialhandschriften der griechischen Bibeltexte erhalten sind. Der hier angewandte Schriftzug ist meist kalligraphisch gestaltet, groß und klar und ohne Buchstabenverbindung, einzelne Ligaturen ausgenommen. Die Wörter sind nicht getrennt; höchstens hat man in späterer Zeit Puncte an's Ende derselben gesetzt. Eigenthümlich ist dieser Schriftart die Verwechslung der Vocale, wie sie namentlich der Itacismus bedingt; besonders häufig wechseln ΕΙ und Ι, ΑΙ und Ε, Η und Ι, z. B. ΕΛΘΙΝ, ΜΕΙΜΗΤΑΙ, ϹΩϹΕ, ΑΙΑΝ, ΚΛΗϹΙΑϹ, ϹΤΙΡΙϹΑΙ, ΛΕΓΙ, ΥΜΙϹ, ΤΕϹ ΗΜΕΡΕϹ ΕΚΙΝΕϹ, ΓΕΙΝΕΤΕ, ΕΚΧΑΙΩ, ΠΑΝΥΓΥΡΙϹΑΤΕ, ΓΥΝΕΤΑΙ. Ferner hat sie eine Menge Abkürzungen, bei denen gewöhnlich der erste und der letzte Buchstabe oft vorkommender Wörter zusammengestellt und mit einem Striche bezeichnet wird, z. B. $\overline{\text{ΘϹ}}$, $\overline{\text{ΘΥ}}$, $\overline{\text{ΙϹ}}$, $\overline{\text{ΚϹ}}$, aber auch ΤΟΥ$\overline{\text{ΥΥ}}$ΤΟΥ$\overline{\text{ΑΝΟΥ}}$ für τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Das Jota subscriptum, Spiritus und Accente sind unbekannt. Die Buchstaben werden in breitern oder schmälern Columnen nebeneinander gesetzt, so lange Raum da ist; das Brechen der Wörter geschieht ohne alle Rücksicht auf die Etymologie, lediglich nach Maßgabe der Columnenbreite. Ein Beispiel ist Matth. 24, 1 ff. (nach dem Codex Sinaiticus):

| | | |
|---|---|---|
| ΚΑΙΕΞΕΛΘΩΝΟ$\overline{\text{ΙϹ}}$ | ΚΑΘΗΜΕΝΟΥΔΕΑΥ | ΕΛΕΥϹΟΝΤΕΕΠΙ |
| ΑΠΟΤΟΥΙΕΡΟΥΕΠΟ | ΤΟΥΕΠΙΤΟΥΟΡΟΥϹΤ$\overline{\text{Ω}}$ | ΤΩΟΝΟΜΑΤΙΜΟΥ |
| ΡΕΥΕΤΟΚΑΙΠΡΟϹ | ΕΛΕΩΝΠΡΟϹΗΛΘ$\overline{\text{Ο}}$ | ΛΕΓΟΝΤΕϹΕΓΩΕΙΜΙ |
| ΗΛΘΟΝΟΙΜΑΘΗΤΕ | ΑΥΤΩΟΙΜΑΘΗΤΑΙ | Ο$\overline{\text{ΧϹ}}$ΚΑΙΠΟΛΛΟΥϹ |
| ΑΥΤΟΥΕΠΙΔΙΞΕΑΥ | ΚΑΤΙΔΙΑΝΛΕΓΟΝ | ΠΛΑΝΗϹΟΥϹΙΝ |
| ΤΩΤΑϹΟΙΚΟΔΟΜΑϹ | ΤΕϹΕΙΠΕΗΜΙΝΠΟ | ΜΕΛΛΗϹΕΤΕΔΕΑΚΟΥ |
| ΤΟΥΙΕΡΟΥ | ΤΕΤΑΥΤΑΕϹΤΕΚΑΙΤΙ | ΕΙΝΠΟΛΕΜΟΥϹΚΑΙ |
| ΟΔΕΑΠΟΚΡΙΘΕΙϹΕΙ | ΤΟϹΗΜΙΟΝΤΗϹϹΗϹ | ΑΚΟΑϹΠΟΛΕΜ$\overline{\text{Ω}}$ |
| ΠΕΝΑΥΤΟΙϹΟΥΒΛΕ | ΠΑΡΟΥϹΙΑϹΚΑΙϹΥΝ | ΟΡΑΤΕΜΗΘΡΟΕΙϹΘΕ |
| ΠΕΤΕΤΑΥΤΑΠΑΝΤΑ | ΤΕΛΙΑϹΤΟΥΑΙΩΝΟϹ | ΔΙΓΑΡΓΕΝΕϹΘΑΙΑΛ |
| ΑΜΗΝΛΕΓΩΥΜΙΝ | ΚΑΙΑΠΟΚΡΙΘΕΙϹΟ$\overline{\text{ΙϹ}}$ | ΛΟΥΠΩΕϹΤΙΝΤΟΤΕ |
| ΟΥΜΗΑΦΕΘΗΩΔΕ | ΕΙΠΕΝΑΥΤΟΙϹΒΛΕΠΕ | ΛΟϹ |
| ΛΙΘΟϹΕΠΙΛΙΘΟΝ | ΤΕΜΗΤΙϹΥΜΑϹΠΛΑ | ΕΓΕΡΘΗϹΕΤΕΓΑΡΕ |
| ΟϹΟΥΚΑΤΑΛΥΘΗϹΕΤΑΙ | ΝΗϹΗΠΟΛΛΟΙΓΑΡ | ΘΝΟϹΚΑΙΕΘΝΟϹΚΤΛ. |

Diese Schrift erhielt sich in den biblischen Handschriften noch bis 995; später ward sie nur mehr zu Ueber- und Unterschriften gebraucht, ähnlich wie sie jetzt in den Drucken verwendet wird.

77. Der Uebergang von der Uncialschrift zur Minuskel hat keinen wesentlichen Einfluß auf die Textgestalt ausgeübt. Nur an einzelnen Stellen sind Schwankungen bezüglich der Worttrennung entstanden; diese sind aber jetzt ohne Belang, weil die betreffenden Texte noch in der Majuskelschrift vorliegen.

Im Allgemeinen ward bei Einführung der Minuskel nur der steife Zug der Uncialschrift der Cursive genähert, und statt schmaler wurden breite Columnen gewählt. Das untergeschriebene Jota, Spiritus und Accente wurden eingeführt und eine überaus große Menge von Ligaturen angewandt. Zu Anfang eines Abschnittes wurden große Anfangsbuchstaben, welche nur zum Theil der Uncialschrift entnommen waren, gebräuchlich. Das Brechen der Worte geschah noch immer wie bei der Majuskel ohne Rücksicht auf die Etymologie, εἰ-σελθεῖν, οὐ-κἔστι. Die Worttrennung ward nur allmälig eingeführt und blieb noch bis zum fünfzehnten Jahrhundert sehr unvollkommen. Lediglich durch diese sind Irrungen in einzelne Handschriften gekommen; so heißt Phil. 1, 1 ΤΟΙCΟΥCΙΝΕΝΦΙΛΙΠ-ΠΟΙCCΥΝΕΠΙCΚΟΠΟΙC in vielen Minuskelhandschriften συνεπισκόποις statt σὺν ἐπισκόποις. Phil. 2, 4 lesen einzelne Codices ἑκάστοις κοποῦντες statt ἕκαστοι σκοποῦντες.

Näheres über die griechischen Schriftarten s. bei Wattenbach, Anleitung zur griechischen Paläographie, nebst einem Atlas mit Schriftproben, Leipzig 1867, auch bei *Danko*, Comment. Tab. I.

## 2. Eintheilung des Textes.

78. Der Text der ganzen heiligen Schrift ist jetzt immer in Capitel und Verse getheilt. Dieß ist eine christliche Einrichtung, welche zum Behuf bequemer Citirung getroffen und für das Alte Testament auch von den Juden angenommen worden ist.

Veranlassung zu der Capiteleintheilung gab die Entstehung der Concordanzen, welche in's dreizehnte Jahrhundert fällt. Nachdem der hl. Antonius von Padua († 1231) die erste biblische Realconcordanz entworfen hatte, verfaßte der Dominicaner und spätere Cardinal Hugo vom hl. Carus (um 1240) die erste Verbal-Concordanz, und zwar für die lateinische Bibelübersetzung. Er theilte hierzu sämmtliche Bücher, meist mit Rücksicht auf den Inhalt, in Abschnitte ein, die er mit fortlaufenden Nummern versah. Um auch so noch eine Stelle nicht gar zu lange suchen zu lassen, dachte er jedes Capitel in sieben Theile getheilt und gab durch Hinzufügung der Buchstaben a. b. c. d. e. f. g. das entsprechende Siebentel an, ohne daß im Text etwas wäre angemerkt gewesen. Diese Capiteleintheilung hat sich fortwährend erhalten; die Unterabtheilung galt ebenfalls dreihundert Jahre und wird im römischen Meßbuche und Brevier noch bis heute verwendet.

In die hebräische Bibel fanden die Capitel Eingang durch die älteste Concordanz des R. Isaak Nathan, welche 1448 vollendet und 1534 zuerst gedruckt ward. Von gedruckten Bibelausgaben ist die zweite Bomberg'sche (Venedig 1529) die erste, welche die Capiteleintheilung trägt. Im 15. Jahrhundert kam letztere auch in die Handschriften der griechischen Bibel. Der erste Druck des Neuen Testamentes (zu Alcala 1514) zeigt sie ebenfalls; doch sind spätere Ausgaben wieder ohne Capiteleintheilung, und erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sind die griechischen Bibelausgaben durchgängig damit versehen.

Die heutigen Verse rühren von dem Pariser Buchdrucker Robertus Stephanus (Etienne) her, der sie zuerst 1551 in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testamentes und 1555 in einer Ausgabe der lateinischen Bibel anwandte. In die hebräische Bibel fand diese Verszählung 1556 durch die Psalmenausgabe von Sabionetta Eingang; hier ist aber bloß je der fünfte Vers mit einer Ziffer versehen. Die Verszählung, welche Nathan in seiner Concordanz anwendet, ist eine ältere. Die Verse sind, obwohl Stephanus sie den Manuscripten nachgebildet haben will, sehr nachlässig abgetheilt und

stören oft das Verständniß, statt es zu unterstützen. Papst Sixtus V. versuchte in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel umsonst, die Versabtheilung zu berichtigen; die Schwierigkeit der Umänderung nöthigte dazu, die bestehende Einrichtung festzuhalten.

79. Für das hebräische Alte Testament bestand früher nur eine Eintheilung in größere Abschnitte zum Zwecke der liturgischen Lesung und in kleinere zum Behufe des grammatischen Verständnisses. Beide Eintheilungsweisen reichen nicht über das dritte nachchristliche Jahrhundert hinauf.

In den hebräischen Handschriften und Ausgaben ist der Pentateuch für die Sabbathvorlesungen in 54 **Paraschen** (פָּרָשָׁה) eingetheilt. Diese heißen **offene** (פְּתוּחוֹת), wenn sie mit Zeilenabsätzen, **geschlossene** (סְתוּמוֹת), wenn sie innerhalb der Zeile anfangen. Auf welchem innern Grunde dieser Unterschied beruht, ist unbekannt, und in den Ausgaben wird er meist vernachlässigt. Die Paraschen zerfallen ebenfalls zu liturgischen Zwecken in 669 Unterabtheilungen, von welchen sie durch den Namen der **großen** gegenüber den **kleinen** Paraschen unterschieden werden. Auch letztere sind entweder offene oder geschlossene. Den Anfang einer großen Parasche bezeichnet פפפ und ססס, den einer kleinen פ und ס. Citirt werden die Paraschen nach den Anfangsworten oder nach dem Hauptgegenstande ihres Inhaltes; so heißt von den großen Paraschen die erste פרשה בראשית ברא, die zweite (Gen. 6, 9—10, 32) פרשה נח. Von den kleinen finden sich Citate, wie Taan. IV, 3 פרשה שקל (Ex. 30, 11—16) oder bloß פרה אדומה (Num. 19). Die jeweilig zur Vorlesung kommende große Parasche heißt der **Sidra** (סִדְרָא) des Tages.

Die spätern Bücher haben keine ähnliche Eintheilung, sondern es sind nur 85 Lesestücke für die Sabbathe und Feste aus denselben ausgehoben und zusammengeschrieben. Diese Lesestücke heißen **Haphtharoth** (הַפְתָּרָה) und verhalten sich zu den Paraschen etwa wie unsere Episteln zu den Evangelien.

Zum Zwecke grammatischer und kritischer Beobachtung theilte man später den ganzen Bibeltext willkürlich in סְדָרִים; solcher hatte z. B. Esther 5, Daniel 7, Esra und Nehemia 10, die Chronik 25.

Eine rhythmische Versabtheilung hatten in den hebräischen Handschriften zuerst die poetischen Bücher, indem die rhythmischen Glieder als besondere Zeilen geschrieben wurden. Solche στίχοι oder versus heißen bei den Juden פְּסוּקִים; es sind nach unserer Auffassung nur halbe oder drittel Verse. Derselbe Name bezeichnete später für die prosaischen Bücher die einzelnen Sätze oder Perioden, welche seit dem zwölften Jahrhundert durch ein besonderes Zeichen, das soph-pasuk, abgetrennt wurden. Diese Verse waren nicht numerirt, aber gezählt; noch jetzt steht am Ende jedes Buches als Unterschrift die Angabe von der Verszahl, z. B. bei Isaias סְכוּם הַפְּסוּקִים שֶׁל יְשַׁעְיָה אֶלֶף וּמָאתַיִם וְתִשְׁעִים וַחֲמִשָּׁה, „die Summe der Verse in Isaia ist tausend zweihundert fünf und neunzig,“ eine Anzahl, die fast ganz mit der jetzigen (1291) übereinstimmt.

Von obigen Eintheilungen werden die Paraschen schon in der Mischna erwähnt, welche im dritten Jahrhundert entstanden ist. Von den kleinern ist ausdrücklich die Rede; daß auch die größern damals schon bestanden, zeigt die Erwähnung der Haphtharoth, welche auf den Paraschen beruhen. Ob der hl. Paulus Apg. 15, 21 schon an die förmliche Parascheneintheilung denkt, so daß letztere eine vorchristliche Einrichtung wäre, läßt sich nicht bestimmen. In den Evangelien dagegen wird das Alte Testament auf eine Weise citirt, die wohl an die Paraschen erinnern könnte: Mark. 12, 26 ἐν τῇ βίβλῳ Μωυσέως ἐπὶ τοῦ βάτου (Ex. 3) Röm. 11, 2 ἐν Ἡλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή (3 Kön. 19).

80. Im Neuen Testamente gab es ältere Eintheilungen seit dem dritten Jahrhundert; dieselben blieben immer ziemlich schwankend und kamen nicht in allgemeine Aufnahme. Nur die sogenannten **Kanones** des **Eusebius** wurden während des Mittelalters allgemein beibehalten.

Clemens v. Alex. spricht Strom. 4, 9. VIII, 1234; 7, 13. IX, 516 von **Perikopen** im neutestamentlichen Text; dieß waren Lesestücke ganz nach Art der alttestamentlichen Haphtharoth und der Lectionen in der heiligen Messe. Die vier Evangelien wurden von Ammonius aus Alexandrien um 350 zum Zwecke einer Harmonie derselben in kleine Abschnitte

zerlegt; auf diese Weise enthielt Matthäus 355, Markus 234, Lukas 342, Johannes 232 κεφάλαια oder auch περικοπάς. Euthalius berichtet LXXXV, 635 sq. von einer Eintheilung des ganzen Neuen Testamentes in ἀναγνώσεις, wonach die vier Evangelien sowohl, als die Apostelgeschichte und die Briefe in je 57 Stücke (für 57 Sonn- und Festtage) zerfielen; daneben enthielten die Apostelgeschichte und die Briefe 254 κεφάλαια. Eusebius stellte die von Ammonius herrührenden Abschnitte zur Vergleichung der einzelnen Evangelien in zehn Kanones zusammen, und mit diesen gingen sie in fast alle Handschriften über; abgedruckt sind sie von Ranke im Codex Fuldensis, Marburg 1868. Ferner gab es seit dem siebenten oder achten Jahrhundert auch noch eine Eintheilung des ganzen Neuen Testamentes in größere Hauptstücke, τίτλοι oder Breves, deren Matthäus 68, Markus 49, Lukas 83, Johannes 18 zählte. Die Apokalypse erscheint bei Andreas von Cäsarea (500) in 24 λόγοι und 72 κεφάλαια eingetheilt; anderswo zählt sie 25 Breves.

81. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts führte der Diakon Euthalius von Alexandrien die Sitte ein, beim Abschreiben des Neuen Testamentes gerade so viel Wörter in eine Zeile zu setzen, als ununterbrochen gelesen werden müssen. Jede solche Zeile hieß στίχος, daher die Methode selbst Stichometrie.

Euthalius wandte dieses Verfahren zuerst nur bei den paulinischen Briefen, später auch bei der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen an. Er wollte damit eine ausdrucksvolle Vorlesung in der Kirche möglich machen. In den Evangelien wurde dieß erst später nachgeahmt. Wahrscheinlich war die Sitte nicht neu; der hl. Hieronymus bemerkt nämlich in einzelnen Vorreden seiner alttestamentlichen Uebersetzung, er habe die Texte per cola et commata geschrieben, wie es auch bei griechischen und römischen Rednern geschehen. Die Stichen wurden gezählt und ihre Anzahl am Ende jedes Buches bemerkt. Da bei diesem Verfahren nothwendig viel weißer Raum erübrigte, so schrieb man später den Text wieder fortlaufend, bezeichnete aber das Ende der Stichen durch Puncte; hierdurch entstand allmälig die Interpunction, die etwa seit dem eilften Jahrhundert in allen Handschriften vorkommt.

82. Es gibt demnach keinerlei Eintheilung des biblischen Textes, welche als Object der anfänglichen Ueberlieferung betrachtet werden kann.

Hierzu stimmt die vielfache Verschiedenheit, welche sich zwischen den einzelnen Formen der biblischen Ueberlieferung, besonders im Alten Testamente, beobachten läßt. Die Capiteleintheilung ist vielfach im hebräischen Text anders als in der alten griechischen und lateinischen Uebersetzung. Beispielsweise ist die zweite Hälfte von Os. 10, 15 im Hebräischen zum vorhergehenden, im Griechischen und Lateinischen zum folgenden Capitel gezogen. Joel hat im Hebräischen vier, im Lateinischen drei Capitel. Bei Michäas fängt Cap. 5 im griechischen und lateinischen Text um einen Vers früher an, als im hebräischen. Bei Nahum ist das Umgekehrte mit Cap. 2 der Fall. Ps. 22, 5 ist im Griechischen der Ausdruck אַךְ טֹ־ב zum vorhergehenden, im Hebräischen zum folgenden Vers gezogen. Aehnliches geschieht Jon. 2, 8. Mal. 3, 6; das Umgekehrte Is. 1, 12. Ps. 17, 3. Viele andere Beispiele bei Cappelli, Crit. sacra IV, 3.

## Vierter Abschnitt.

## Die überlieferten Texteseremplare.

### 1. Gedruckte.

83. Seit dem fünfzehnten Jahrhundert werden die Texte der biblischen Bücher durch den Druck vervielfältigt. Die so entstandenen Exemplare beruhen lediglich auf ältern handschriftlich erhaltenen Texten und können deß-

wegen als Zeugen der Ueberlieferung nur dann angerufen werden, wenn die Originale derselben verloren gegangen sind.

Die jetzt gebräuchlichen Ausgaben des hebräischen Bibeltextes, unter denen die in der Polyglottenbibel von Stier und Theile, Bielefeld, 5. Aufl. 1875. 8. und die von Theile, Leipzig 1849, 8. hervorzuheben ist, beruhen auf der Ausgabe von van der Hooght, Amsterdam 1705, 8. Unter den Vorgängerinnen derselben sind hervorzuheben die Ausgaben von Joseph Athias, Amsterdam 1661, 1667, 8.; die hebräisch-lateinischen von Xantes Pagninus und Arias Montanus, Antwerpen 1571, 1583, 2.; die von Plantinus, Antwerpen 1566, 4., 8. und 16.; von Robertus Stephanus, Paris 1539—1544; die Ausgaben von Sebastian Münster mit lateinischer Uebersetzung 1534, 1546, 2., ohne dieselbe 1536, 4.; die sogenannten rabbinischen Bibeln, d. h. hebräische Bibeln mit chaldäischen Uebersetzungen und jüdischen Commentaren bei Bomberg, Venedig 1518, 1525—1526, 1547—1549, 1568, 2.; die einfachen Bomberg'schen Bibeln, Venedig 1518, 1521, 1525, 1533, 1544, 4.; die von Pesaro 1517, 2. Der erste von Christen besorgte Druck erschien 1517 zu Alcala in der vielsprachigen Bibelausgabe von Ximenez. Vor dem Jahre 1500 ward das hebräische Alte Testament fünfmal ganz, fünfzehnmal theilweise, besonders zu Brescia und Neapel, gedruckt. Die ältesten Ausgaben sind die des Psalteriums 1477, 4. s. l., des Pentateuchs Bologna 1482, des ganzen Alten Testamentes Soncino 1488. Die Drucke vor 1500 sind einfache Wiedergebungen von Handschriften und behaupten daher, ihre Correctheit vorausgesetzt, denselben Werth wie diese. S. *Masch*, Biblioth. sacra, Halae 1778. P. I. Cap. 1.

Die griechischen Stücke des Alten Testamentes werden jetzt gewöhnlich mit der alten griechischen Uebersetzung desselben zusammen gedruckt und zwar unmittelbar nach uralten Handschriften, am besten von Tischendorf, 5. Aufl., Leipzig 1875, 8. und von Loch, Regensburg 1866, 8.; besonders herausgegeben wurden sie von Plantinus, Antwerpen 1575, 4. u. s. w. Der erste Druck ist der in der Polyglotten-Ausgabe des Cardinals Ximenez, Alcala 1517.

Die Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes sind von jeher bloß Versuche gewesen, den ursprünglichen Text desselben aus den vorhandenen Hülfsmitteln kritisch zu ermitteln; allein keiner dieser Versuche hat bis jetzt unbestrittene Anerkennung gewinnen können. Den größten Werth schreiben sich selbst, nicht ganz ohne Ursache, die zahlreichen Ausgaben von Tischendorf zu, zuerst Leipzig 1841, 8.; Ed. VIII. critica maior mit ungemein reichem kritischem Commentar 1872; sehr gerühmt wird auch die Ausgabe von Tregelles, London 1870. Frühere werthvolle Ausgaben sind von Lachmann, Berlin 1842, 50, 8. und von Scholz, Leipzig 1836, 4. veranstaltet. Aus dem vorigen Jahrhundert sind die Ausgaben von Griesbach, Halle 1796, 8.; von Wetstein, Amsterdam 1751, 2.; von Bengel, Tübingen 1734 und von Mill, Oxford 1707, 2.; 2. Ausg. von Küster, Amsterdam 1710, 2. als die wichtigsten zu bezeichnen. Vorher und auch noch lange während jenes Jahrhunderts begnügte man sich mit einem sogenannten textus receptus, der aus den Ausgaben der Elzevir'schen Druckerei, Leyden 1624 u. ö. stammte. Dieser Text war aus den frühern Ausgaben von Beza, Genf 1565 u. ö. und Robertus Stephanus, Paris 1546, 2. u. ö. zusammengestellt. Von letztern waren die Stephanischen nur zum Theil selbständig nach Handschriften bearbeitet; lediglich aus Handschriften entstanden sind bloß die beiden ältesten Drucke, der unkritische von Erasmus, Basel 1516 u. ö., und der sorgfältigere in der Bibelausgabe von Alcala 1514, 2. Diese erste Ausgabe wird deßwegen noch besonders geschätzt, weil die ihr zu Grunde liegenden Handschriften später durch Feuer zerstört worden sind, so daß alles ihnen Eigenthümliche aus dem gedruckten Text entnommen werden muß. Vgl. *Reuss*, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Brunsvigae 1872. *Tischendorf*, Nov. Test. Graece 1873. Proleg. II.

### 2. Geschriebene.

84. Aus der Zeit vor dem fünfzehnten Jahrhundert sind sämmtliche Bibeltexte in sehr zahlreichen Handschriften vorhanden, welche die Ueberlieferung der heiligen Schrift für uns darstellen.

Die biblischen Handschriften theilen im Allgemeinen sämmtliche Eigenthümlichkeiten, welche die Paläographie kennen lehrt. Die ältern Handschriften sind auf Pergament, auch wohl auf Leder, die jüngern (seit 1000) zum Theil auf Baumwollenpapier, noch später (seit 1250) auch wohl auf Leinenpapier angefertigt. Diejenigen Exemplare des Alten Testamentes, speciell des Pentateuchs, welche zu liturgischen Vorlesungen in den Synagogen bestimmt waren, sind Rollen (volumina); alle übrigen und ebenso sämmtliche Handschriften des Neuen Testamentes sind Bücher nach unserm Begriff (codices). Auf den Rollen und in den ältesten Handschriften steht der Text columnenweise. Von der Beschaffenheit der ältesten griechischen Handschriften läßt sich allgemeine Kenntniß gewinnen, seit zwei derselben von Kaiser Alexander II. von Rußland und Papst Pius IX. in getreuem Facsimile herausgegeben worden sind (s. u. §. 93).

**85. Für das hebräische (und chaldäische) Alte Testament sind keine ältern Handschriften, als aus dem neunten und zehnten Jahrhundert, erhalten, und die directe Ueberlieferung seit der Zeit ihrer Verfasser zeigt daher eine ungewöhnlich große Lücke.**

Die vorhandenen Manuscripte sind entweder öffentliche, d. h. für den liturgischen Gebrauch in der Synagoge bestimmte, oder Privathandschriften, d. h. zur Benutzung des Einzelnen dienende. Erstere haben immer das alte Rollenformat und sind mit großer kalligraphischer und orthographischer Sorgfalt in Quadratschrift, aber ohne Vocalzeichen, letztere sind theils in Quadratschrift mit Vocalzeichen, theils in der jüngern, cursivartigen, sogen. rabbinischen Schrift angefertigt, und die äußere Beschaffenheit derselben ist überaus mannigfaltig. Die öffentlichen Handschriften enthalten nie, die privaten nur zum kleinern Theil die ganze hebräische Bibel; weitaus der größte Theil umfaßt bloß einzelne Bücher oder Klassen von Büchern. Oft sind auch Uebersetzungen in morgenländische Sprachen oder Commentare zum Text hinzugefügt.

Die Zahl der hebräischen Bibelhandschriften ist sehr groß. Der englische Gelehrte Kennikott hat 577 ganz oder theilweise untersucht und beschrieben; zu diesen hat der italienische Professor J. B. de Rossi († 1831) noch 825 weitere, von denen er 691 selbst besaß, verglichen und namhaft gemacht. Viele andere mögen noch in den öffentlichen Bibliotheken, weit mehr in Privathänden sich vorfinden. Selbst bei den Juden in China und auf der Küste Malabar hat man biblische Handschriften vorgefunden. S. Clavis seu Descriptio coll. Mss. editorumque codicum sacri textus bei *J. B. de Rossi*, Variae Lectiones V. T. Parmae 1784—88.

In Bezug auf das Alter rechtfertigen diese Handschriften die Erwartungen nicht, welche man an ihre große Zahl anknüpfen möchte. Zwar sind nicht alle datirt; allein nach den äußern Kennzeichen, welche eine Vergleichung möglich machen, reicht keine der unbatirten in eine frühere Zeit als auch die datirten. Von letztern gehören etwa fünfzig der bekannt gewordenen dem dreizehnten, sechs dem zwölften Jahrhundert an. Erst im Jahre 1839 wurde in den Synagogen der Krim eine Handschrift der spätern Propheten vom Jahre 916 und eine des Pentateuchs vom Jahre 843 gefunden. In neuester Zeit hat dann der jüdische Lehrer Firkowitsch ebenfalls in der Krim eine Anzahl von hebräischen Manuscripten und Bruchstücken gesammelt, die sich jetzt in St. Petersburg befinden und in's höchste Alterthum hinaufreichen sollen. Nach Angabe des Bibliothekars v. Muralt sollen darunter datirte Lederrollen von 805, 798, 789, 781, 764, 639 und 489 nach Chr. sein, s. Heidenheim, Vierteljahrsschrift VI, 186. Von anderer Seite wird dieß aber bezweifelt, Journ. Asiat. 1865, 1. 534.

**86. In der Zeit, aus welcher auch die frühesten dieser Handschriften stammen, war der hebräische (und chaldäische) Bibeltext schon von den Juden der Kritik unterzogen und in eine streng abgeschlossene Form gebracht. Einzig diese Recension ist in allen handschriftlichen Exemplaren enthalten; die Ueberlieferung des fraglichen Textes muß daher, soweit sie auf den vorhandenen Exemplaren beruht, als eine durchaus einheitliche bezeichnet werden.**

Die Form, welche der jetzige hebräische Bibeltext zeigt, ist eine Wirkung der sogenannten

Masorah (מָסֹרָה). Unter diesem etymologisch nicht leicht zu erklärenden Ausdruck versteht man die Vorkehrungen, welche schriftgelehrte Juden im sechsten oder siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung getroffen haben, um die heilige Schrift vor Entstellung zu sichern. Solcher Vorkehrungen wurden überaus mannigfaltige ausgedacht. Die Juden zählten nämlich die Verse, Wörter und Buchstaben jedes Buches, sowie auch das Vorkommen jedes einzelnen Buchstabens in jedem Buche, bemerkten in jedem den mittelsten Vers, das mittelste Wort, den mittelsten Buchstaben, notirten jede Ungewöhnlichkeit in Schrift und Aussprache, jede Verbindung zweier Wörter u. s. w. S. das Buch Ochlah Weochlah (Masorah), herausgeg., übers. und mit erläut. Anm. versehen von J. Frensdorff, Hann. 1864. *Joh. Buxtorfi P.* Tiberias s. Commentarius Masorethicus triplex. Basileae 1665 u. ö.

Beispiele dieser Bemerkungen sind: Die Genesis hat 1534 Verse; der mittelste ist 27, 40 ועל חרבך תחיה. Es gibt in der Schrift zehn Verse, die mit נ anfangen und schließen, z. B. Lev. 13, 9; siebenundvierzig Verse, worin dreimal לא steht, z. B. Gen. 21, 26; zwei Verse, worin alle Wörter mit ם schließen, nämlich Gen. 32, 15. Num. 29, 33. Viermal steht in der Bibel נִשְׁבַּע mit בֵּאלֹהִים verbunden, z. B. 1 Sam. 30, 15; שָׁמַע wird zwölfmal mit עַל, sonst immer mit אֶל construirt. Zu dem Worte לַיַּבָּשָׁה Gen. 1, 10 bemerkt die Masorah ל̇ וְחַד לְ, d. h. nur hier steht לַיַּבָּשָׁה, und ein einziges Mal steht לְיַבָּשָׁה in der Bibel. אֶת fängt zehnmal im Deuteronomium und viermal bei Jeremias den Vers an. Das ע in מִיַּעַר Ps. 80, 14 ist der mittelste Buchstabe im Psalmenbuch. In der ganzen Bibel kommt א 42,377mal, ב 38,218mal, ג 29,537mal vor u. s. w.

Die betreffenden Bemerkungen wurden ursprünglich in die Bibelhandschriften selbst eingetragen, so daß sie immer an eine bestimmte Stelle angeknüpft erscheinen. Die Bemerkung z. B., daß zehn Verse im Gesetz mit demselben Worte anfangen und schließen, stand Lev. 7, 19, wo die andern neun namhaft gemacht wurden. Später vereinigte man alle diese Scholien zu selbständigen Sammlungen (masora magna) und ließ in den gedruckten Bibeln nur eine geringe Zahl von Randbemerkungen stehen (masora parva). Zu letztern gehören die sogenannten Epikrisen, welche sich in unsern Bibelausgaben hinter jedem Buche finden und mutatis mutandis übereinstimmend lauten, z. B. am Ende der Chronik und der ganzen hebräischen Bibel: חֲזַק וְנִתְחַזֵּק ׃ הַמְחוֹקֵק לֹא יִנָּזֵק ׃ סְכוּם הַפְּסוּקִים שֶׁל כָּל דִּבְרֵי הַיָּמִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וְשִׁשָּׁה ׃ וַיִּרְאוּ אֶת־הָאָרוֹן וַיִּשְׂמְחוּ לִרְאוֹת סִימָן ׃ וְחֶצְיוֹ וְעַל אֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ עַזְמָוֶת בֶּן־עֲדִיאֵל ׃ וּסְדָרָיו חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בֵּרְכַנִי ה' סִימָן ׃ d. h. confortare et confortemur! Typographus ne impetatur. Summa versuum totius libri Chronicorum est mille et sexcenti et quinquaginta et sex. „Et viderunt arcam et gavisi sunt videndo" est siman (= σημεῖον, vox mnemonica, ein Bibelvers, in dem ein Wort den angegebenen Zahlwerth in den Buchstaben enthält, hier 1 Sam. 6, 13). Et medium eius (d. h. der mittelste Vers): „Et super thesauros regis fuit Asmaveth filius Adielis" (1 Par. 27, 25). Et ordines eius (d. h. die alten Capitelabschnitte) quinque et viginti. „Adeo ut huc usque benedixerit mihi Dominus" (Jos. 17, 14) est siman.

Durch Ausübung einer solchen Controle blieb natürlich der Text ganz unantastbar. Nicht nur die einmal angenommene Lesung, sondern auch allerlei Grillen und Willkürlichkeiten der Abschreiber wurden durch die Masorah traditionell und unantastbar, namentlich die literae maiusculae, minusculae, inversae et suspensae. So muß von den Juden Deut. 32, 6 im Worte הַלְיהוָה das ה groß geschrieben sein, um eine große Bewunderung auszudrücken; Sprüchw. 30, 15 muß ב in הַב הַב klein sein, weil der Habsüchtige das Vermögen aller, mit denen er zusammenkommt, verkleinert; Num. 11, 1 steht das Nun in כְּמִתְאֹנְנִים verkehrt, um die Querköpfigkeit und die Widerspenstigkeit des Volkes anzudeuten; Job 38, 13 steht bei וְיִנָּעֲרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה das ע erhöht, um anzuzeigen, daß die Bösen wie Spreu davonfliegen werden u. s. w.

Die Folgen dieses ängstlich genauen Verfahrens zeigt der an den Handschriften beobachtete Thatbestand. Die umfassende Vergleichung, welche Kennikott und Rossi angestellt haben, konnte nur wenige Varianten auffinden, welche mehr als Schreibfehler bedeuten; darunter sind freilich auch die wichtigen Lesarten Ps. 16, 10 חֲסִידְךָ statt חסידיך, 22, 17 כָּרוּ und כָּרִי statt כָּאֲרִי, 30, 4 מִיּוֹרְדֵי statt מִיָּרְדִי, 110, 3 יְלִדְתִּיךָ statt יַלְדֻתֶךָ. Im Ganzen wäre demnach die masorethische Behandlung des hebräischen Textes als ein großes

Glück zu betrachten, wenn die festgestellte Form dem ursprünglichen Bestande vollständig entsprochen hätte.

**87. Es ist jedoch schon aus innern Gründen wahrscheinlich, daß die hebräische Textesüberlieferung in der Zeit, welche vor den uns erhaltenen directen Zeugnissen liegt, nicht mit derselben ängstlichen Sorgfalt stattgefunden hat, und daß mithin der von den Juden fixirte Text nicht durchaus den ursprünglichen darstellt.**

Der Text, welchen die Urheber der Masorah vor Veränderung schützen wollten, war im zweiten und dritten Jahrhundert nach Vergleichung alter Handschriften festgestellt worden und seitdem traditionell geblieben. Der Talmud (besonders Tract. Sopherim) enthält aus dem vierten und fünften Jahrhundert eine Menge ängstlicher Vorschriften, wodurch die genaue Vervielfältigung des Bibeltextes gewahrt bleiben sollte. Allein bei jener „kritischen" Feststellung ist übersehen worden, daß die Handschriften, welche die Zerstörung Jerusalems überdauert hatten, eine Menge offenbarer Verstöße enthielten, und diese sind nun mit Hülfe des Talmuds und der Masorah für alle spätern Zeiten beibehalten worden. Erkennbar sind diese Fehler bei Vergleichung der Parallelstellen, welche im A. T. so häufig sind. Zunächst sind sehr viele Schreibfehler beibehalten, welche durch Versehen in einzelnen Buchstaben entstanden sind. Der Name eines und desselben Mannes heißt 3 Kön. 4, 13 דַּרְדַּע, 1 Par. 2, 6 דָּרַע; Gen. 36, 39 הֲדַר, 1 Par. 1, 50 הֲדַד; 2 Sam. 23, 35 פַּעֲרַי, 1 Par. 11, 37 נַעֲרַי, und so sind namentlich die Namenlisten der Chronik voll auffälliger Schreibfehler. Ebenso handgreiflich und leicht zu verbessern sind viele Fehler, welche in den Zahlangaben vorkommen. Nach Esr. 2, 11 gibt es 623, nach Neh. 7, 16 aber 628 Bebaiten; nach Esdr. 2, 41 waren die Assaphiten 128, nach Neh. 7, 44 aber 148 an der Zahl; Esdr. 2, 8 steht 945, wo Neh. 7, 13 nur 845 angegeben ist; Salomon hatte nach 2 Par. 9, 25 in seinen Stallungen 4000, nach 3 Kön. 5, 6 aber 40,000 Pferde; David vernichtete nach 2 Sam. 10, 18 den Syrern 700, nach 1 Par. 19, 18 aber 7000 Wagen; Jojachin war nach 2 Par. 36, 9 bei seiner Thronbesteigung acht Jahre alt, nach 4 Kön. 24, 8 aber achtzehn. Andere, weiter gehende Verstöße sind beispielsweise die folgenden: Lev. 11, 14 דָּאָה, Deut. 14, 13 רָאָה als Name eines unreinen Vogels; Jos. 24, 30 תִּמְנַת סֶרַח, Richt. 2, 9 תִּמְנַת חֶרֶס als Name der nämlichen Oertlichkeit; 1 Par. 18, 17 steht וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי richtig, 2 Sam. 8, 18 aber וְהַכְּרֵתִי ohne Sinn; Jos. 21, 36 sind vor den Worten וּמִמַּטֵּה רְאוּבֵן die Worte וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ לְמִזְרַח הַיַּרְדֵּן ausgelassen, welche 1 Par. 6, 63 und an ersterer Stelle auch in den alten Uebersetzungen zu finden sind; 2 Sam. 21, 8 steht מִיכַל statt מֵרַב, s. 1 Sam. 18, 19; an der Stelle 2 Sam. 21, 19 steht גָּלְיַת statt אֲחִי גָּלְיַת, 1 Par. 20, 5; unter den Helden Davids finden sich 2 Sam. 23, 36 יִגְאָל בֶּן־נָתָן מִצֹּבָה בָּנִי הַגָּדִי, wofür 1 Par. 11, 38 יוֹאֵל אֲחִי נָתָן מִבְחָר בֶּן הַגְרִי zu lesen ist; in dem alphabetischen Psalm 145 fehlt der Vers mit נ, den die griechische Uebersetzung noch bewahrt. In solcher Weise lassen sich durch Vergleichung der parallelen Stellen unzählige Verstöße aufdecken, welche der hebräische Text entweder an der einen oder der andern Stelle, möglicherweise auch in beiden Fällen, aufbewahrt. Vgl. über alles dieses Capp. Crit. s. II., wo jedoch eine Auslese unter den angeführten Beispielen Noth thut.

**88. Auch durch äußere Gründe wird es wahrscheinlich, daß der hebräische Text in der Zeit, welche vor dem Entstehen der vorhandenen Exemplare liegt, nicht mit großer kritischer Sorgfalt behandelt worden ist.**

Die Masorethen haben eine Anzahl von Stellen, welche nach ihrer Ansicht fehlerhaft waren, nicht im Text, sondern am Rande verbessert, entsprechend der knechtischen Sorgfalt, womit sie den überkommenen Text hüten wollten. Bei diesem sogenannten Keri (den Verbesserungen) gegenüber dem Chetib (den vorhandenen Lesarten) läßt sich sehr oft beobachten, daß die Juden aus Mangel an Sprachkenntniß alte gute Formen durch schlechtere Lesarten verdrängen wollten. So haben sie die Femininalform des Pronomens zweiter Person אַתְּי nirgends verstanden, sondern überall אַתְּ verbessert; dasselbe ist dann bei For-

men, wie לכי 4 Kön. 4, 2, שכניכי, נשיכי, 3, בניכי 7 geschehen. Ebenso wenig haben sie das sogenannte Jod paragogicum, die alte Form des Status constructus, gewürdigt, wie z. B. הלכתי 4 Kön. 4, 23, זִבְחֵי (θυσίαν) Ps. 4, 6. Nicht bessere Befähigung zur Kritik scheinen nun auch die früheren Revisoren, welche im zweiten und dritten Jahrhundert sich des Textes annahmen, gehabt zu haben. Aus den Berichten, welche der Talmud über die Verbesserung einzelner Stellen enthält, sieht man, daß sie lediglich nach der Zahl, nicht nach dem innern Werth der Handschriften entschieden haben. Es steht weiter fest, daß diese Kritiker auch Conjecturen im Text angebracht haben; und wenn diese Thatsache überhaupt schon die Treue der buchstäblichen Ueberlieferung nicht allzu groß erscheinen läßt, so sind die erkennbaren Conjecturen, z. B. 1 Sam. 3, 13 להם statt לו, Zach. 2, 12 עינו statt עיני, nicht besonders geeignet, den kritischen Tact ihrer Urheber zu empfehlen.

In den ersten christlichen Jahrhunderten ist auch wiederholt behauptet worden, die Juden hätten aus Parteirücksicht gegen die Christen das Alte Testament wissentlich verfälscht; s. Orig. Hom. in Jerem. 6, 10. XIII, 451 Hier. Comm. in Gal. 3, 10. XXVI, 357. Just. Dial. c. Tryph. 71 s. VI, 641 s. Diese Behauptung ist in ihrer allgemeinen Form nicht aufrechtzuhalten. Gleichwohl ist nicht unwahrscheinlich, daß die jüdischen Emendatoren des Textes sich bei Auswahl ihrer Lesarten oder bei ihren Conjecturen durch apologetische Rücksichten leiten ließen, wie wenn sie z. B. Deut. 27, 26 das Wort כל wegließen, um nicht einen nach der Zerstörung Jerusalems unvermeidlichen Fluch auf sich zu ziehen.

Endlich haben die Juden den Bibeltext zur Grundlage einer Geheimwissenschaft, der sogenannten Kabbala, genommen, bei welcher aus der Beschaffenheit der Buchstaben oder durch Vertauschung derselben mancherlei Erkenntnisse gewonnen werden sollen. Daß diese Beschäftigung nicht ohne Einfluß auf die Textesgestalt geblieben sei, behauptet schon der hl. Hieronymus, wenn er Jer. 25, 26 das Wort שֵׁשַׁךְ nach dem Verfahren, ת mit א, ש mit ב, ר mit ג zu vertauschen, für בָּבֶל gesetzt glaubt. Aehnlich steht Jer. 51, 1 לֵב קָמָי nach derselben Regel für כַּשְׂדִּים, wie der griechische Uebersetzer gelesen hat.

89. Als der wichtigste Maßstab für den Grad der Treue, womit die Ueberlieferung des hebräischen Textes geschehen ist, muß eine Recension des mosaischen Pentateuchs gelten, welche bei den Samaritanern erhalten ist. Diese liefert den Beweis, daß der masorethische Text in manchen Einzelheiten eine Verschlechterung erlitten hat.

Daß die Samaritaner den Pentateuch in einer besondern Recension aufbewahrten, war in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wohl bekannt. Die jüdischen Gelehrten des zweiten Jahrhunderts warfen ihnen vor, daß sie sich Fälschungen darin erlaubt hätten; einige Kirchenschriftsteller dagegen rühmen τὸ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκόν als einen Text, der dem jüdischen vorzuziehen sei. Orig. Hexapl. Num. 13, 1. XV, 739. Hier. Prol. in 1. Reg. Comm. in Gal. 3, 10. XXVI, 357. Procop. Gaz. in Deut. 1, 10. LXXXVII, 895. Sync. Chron. p. 83. Seitdem aber war im Abendlande jede Kenntniß von diesem Texte verloren, bis es im Jahre 1616 Pietro della Valle gelang, eine Abschrift desselben zu Damaskus ausfindig zu machen und käuflich an sich zu bringen. Dieselbe wurde 1645 in der Pariser, 1657 in der Londoner Polyglotte gedruckt. Die Bekanntmachung rief einen großen Streit über den Werth der masorethischen und der neu gefundenen Recension hervor, welcher Anfangs hauptsächlich zwischen Morinus, dem Herausgeber des Textes, einerseits und Simon de Muis und Hottinger andererseits geführt wurde, später aber öfter aufgenommen und noch bis in dieses Jahrhundert hinein fortgesetzt wurde. Vgl. *Nutt*, Fragments of a Samaritan Targum, with an introduction. London 1874.

Wann die Samaritaner den Pentateuch erhalten haben mögen, läßt sich nicht bestimmen. Spätestens muß er bei Erbauung des Tempels auf dem Garizim, also zur Zeit Nehemias', herübergenommen worden sein, weil mit dem öffentlichen Gottesdienst die Lesung des Gesetzes gefordert war. Unwahrscheinlich ist jedoch nicht die Meinung, daß die Samaritaner schon durch den Priester, welcher 4 Kön. 17, 28 erwähnt wird, mit dem Pentateuch bekannt wurden; wenn sie später die mosaischen Gesetze nicht befolgten, so kann daraus bei ihnen so wenig, als bei den Juden, Mangel an Bekanntschaft mit denselben gefolgert werden.

Der samaritanische Pentateuch hat die alte phönicische Schrift beibehalten, und schon deßwegen muß sein Ursprung vor die Feststellung des masorethischen Textes gesetzt werden, wie denn dieß auch bei jeder Annahme über die Einführung desselben bei den Samaritanern bestehen bleibt.

In Bezug auf die kritische Beschaffenheit des Textes läßt sich nicht läugnen, daß derselbe von den Samaritanern vielfache Entstellungen erlitten hat. Dieselben sind geschehen a. durch Schreibfehler, z. B. Gen. 39, 20 הסחר statt הסהר, Num. 22, 30 מהודך statt מעודך; b. durch grammatische Emendation, z. B. Gen. 1, 24 חית statt חיתו, 14, 22 את יד statt ידי, 4, 10 צועק statt צעקים, 8, 12 שובה statt שוב, 38, 25 היא statt הוא; c. durch Einführung samaritanischer Formen, z. B. הררט statt אררת Gen. 8, 4, צחקת statt צחקתי 18, 15, עאלות statt עלות 33, 13, האנושים statt האנשים 18, 16; d. durch Conformation von Parallelstellen, z. B. בניו statt אחיו Gen. 37, 4 (wegen V. 3); e. durch Beseitigung von Ausdrücken, welche entweder die Würde der Gottheit oder den Anstand zu verletzen schienen, z. B. יחר אף יהוה statt יעשן א' י' Deut. 29, 19, ויבא מלאך אלהים statt וי' א' Num. 22, 20, השלך תשליכון statt לכלב ת' Ex. 22, 30; f. durch absichtliche Entstellungen zu Gunsten ihrer religiösen Anschauungen, z. B. בהר גרזים statt בהר עיבל Deut. 27, 4; g. durch Zusätze, welche aus dem Zusammenhange oder aus der Legende geschöpft sind, z. B. Gen. 30, 36. Hiervon aber abgesehen, stellt der samaritanische Pentateuch eine Textesüberlieferung dar, welche offenbar dem masorethischen Texte an kritischem Werthe vorzuziehen ist, und dieß um so mehr, weil die alten Uebersetzungen, welche vor der Festsetzung des masorethischen Textes verfaßt sind, meist mit dem samaritanischen Texte übereinstimmen. Als bessere Lesarten beim Samaritaner sind anzuerkennen z. B. Gen. 2, 2 ויכל אלהים ביום הששי, 24 והיו משניהם לבשר אחד, 4, 8 ויאמר קין לאחיו נלכה לשדה, 7, 3 מעוף השמים הטהור, 14, 14 וידק, 22, 13 איל אחד, 36, 16 om. אלוף קרח, 49, 14 חמור גרים, Ex. 12, 40 מושב בני ישראל ואבותם אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, Num. 16, 15 לא חמוד u. v. a. Das vollständige Verzeichniß der dem samaritanischen Text eigenthümlichen Lesarten s. bei Petermann, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 1872. V, 1. S. 219 ff.

Aus diesem Thatbestande folgt von Neuem, daß die Starrheit, womit der masorethische Text überliefert worden, durchaus nicht für den Mangel an Zuverlässigkeit entschädigen kann, welcher die vormasorethische Behandlung des Textes charakterisirt.

90. Wenn aber auch nach den angegebenen innern und äußern Gründen keine kritische Verläßlichkeit für den hebräischen Bibeltext vorhanden ist, so kann die dogmatische Treue der Ueberlieferung deßwegen doch nicht bestritten werden.

Die vorher angeführten Beispiele können als Repräsentanten jeder Art von Beobachtung gelten, welche in Bezug auf die Ueberlieferung des Textes zu machen ist. Mithin beeinträchtigen die vorhandenen Unvollkommenheiten die geschichtliche Treue desselben nur in Nebensachen, während die Glaubens- und Sittenlehre dadurch in keiner Weise berührt wird. Selbst das Verderbniß solcher Stellen, wie Ps. 22, 17; 110, 3. kann den allgemeinen Lehrinhalt des Alten Testamentes nicht berühren, da die fraglichen Wahrheiten an vielen andern Stellen hinreichend bezeugt sind.

91. Die griechischen Stücke des Alten Testamentes kommen fast nur in Verbindung mit der alten griechischen Uebersetzung der protokanonischen Bücher und mit dem Neuen Testamente vor, und für sie gilt in erhöhtem Maße dasjenige, was über die handschriftlichen Exemplare beider Texte zu sagen ist.

Die handschriftliche Ueberlieferung reicht hier bis in's vierte Jahrhundert n. Chr. hinauf. In der ältesten Zeit zeigen die einzelnen Exemplare nicht so viel Verschiedenheit, wie in den spätern Jahrhunderten, wo die Texte der deuterokanonischen Bücher mit unglaublicher Willkür behandelt sind.

92. Die Originalschriften des Neuen Testamentes sind sämmtlich verloren gegangen. Dafür sind die erhaltenen Handschriften des neutestamentlichen Textes desto zahlreicher und reichen bis in eine der Abfassung verhältnißmäßig nahe stehende Zeit hinauf.

Die Autographen der Apostel und Evangelisten waren der damaligen Sitte gemäß jedenfalls auf Papyrus geschrieben (2. Joh. 12 διὰ χάρτου καὶ μέλανος) und konnten daher, zumal da sie viel gebraucht wurden, keine lange Dauer beanspruchen. Nach einer vereinzelten Sage wäre das Autograph des Evangelium Johannis im siebenten Jahrhundert noch in Ephesus aufbewahrt worden, Chronic. Pasch. XCII, 77, doch fehlt dafür die geschichtliche Beglaubigung. In Venedig (und Prag) zeigte man früher als angebliches Autograph des Markusevangeliums die Bruchstücke einer lateinischen Uebersetzung, welche im siebenten Jahrhundert geschrieben sind.

Handschriften vom Neuen Testament sind in überaus großer Zahl (wohl an tausend) erhalten. Nur wenige bieten indeß das ganze Neue Testament, und zwar dann in Verbindung mit der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes, sowie mit einzelnen außerbiblischen Vorlesebüchern. Die meisten enthalten bloß einzelne Abtheilungen des Kanons oder einzelne Schriften, und viele sind bloße Lectionarien mit den kirchlichen Perikopen. Bei manchen ist eine alte lateinische Kirchenübersetzung beigeschrieben (codices graecolatini). Man betrachtet dieselben, obwohl sie durch alle Bibliotheken Europas (und Asiens) zerstreut sind, als eine einheitliche Sammlung und hat sie demgemäß mit fortlaufender Catalogbezeichnung versehen. Die ältern oder Uncialhandschriften sind mit großen lateinischen Buchstaben, die jüngern oder Minuskelhandschriften mit arabischen Ziffern bezeichnet, beide in mehrfacher Reihe für die einzelnen Klassen der Theilhandschriften. So bezeichnet E für die Evangelien eine Uncialhandschrift aus dem achten Jahrhundert, welche sich in Basel befindet, für die Apostelgeschichte aber einen Codex der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford aus dem sechsten Jahrhundert; 124 ist bei den Evangelien eine Wiener und bei den paulinischen Briefen eine Pariser Minuskelhandschrift. Außerdem haben die wichtigern Handschriften noch Bezeichnungen erhalten, die an ihre Geschichte erinnern: Codex Cantabrigiensis, Coislinianus u. s. w.

93. Nach untrüglichen paläographischen Kennzeichen stammen die ältesten Handschriften aus dem vierten, die jüngsten, welche noch kritischen Werth beanspruchen können, aus dem sechszehnten Jahrhundert.

Besonders zu nennen sind:

1. Der codex Sinaiticus (א) aus dem vierten Jahrhundert, welcher das ganze Neue und fast das ganze Alte Testament (nebst Barnabas und Hermas) griechisch enthält, 1859 von Tischendorf im Katharinenkloster auf dem Sinai aufgefunden, 1862 von demselben in vier Bänden facsimilirt, jetzt in Petersburg.

2. Der codex Vaticanus (B) aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, ursprünglich die ganze Bibel in griechischer Sprache enthaltend, jedoch am Ende mangelhaft, auf der vatikanischen Bibliothek, auf Kosten Pius' IX. von Vercellone und Cozza facsimilirt, Rom 1868 bis 1872.

3. Der codex Parisiensis oder codex Ephraemi rescriptus (C) eine Handschrift aus dem fünften Jahrhundert, die mit einem Text der Werke Ephrems überschrieben war und wieder leserlich gemacht worden ist, auf der Pariser Staatsbibliothek, herausgegeben von Tischendorf 1843.

4. Der codex Alexandrinus (A) aus dem fünften Jahrhundert, die ganze Bibel griechisch (mit wenigen Lücken) und den Brief des hl. Clemens an die Korinther enthaltend, früher in Konstantinopel, 1628 von Cyrillus Lukaris nach England geschenkt, im britischen Museum zu London, das N. T. facsimilirt von Woide 1786, das A. T. von Baber, 1812—26, das N. T. herausgegeben von Cowper, 1860.

5. Der codex Cantabrigiensis oder codex Bezae (D) aus dem fünften Jahrhundert, die Evangelien und die Apostelgeschichte mit lateinischer Uebersetzung enthaltend, herausgegeben von Scrivener 1864. Weiteres s. bei *Danko*, de sacra script. Comm. § 45—51. *Tischendorf*, N. T. graece, ed. VII. 1859. p. CXXX sq.

94. Bei einer solchen Mannigfaltigkeit von Exemplaren mußte der Text nach allgemeiner Erfahrung mancherlei Veränderungen erleiden, welche unabsichtlich geschehen und nur auf Rechnung der beim Abschreiben gewöhnlichen Vorkommnisse zu setzen sind.

Die Abweichungen dieser Art erklären sich daraus, daß die Vervielfältigung der Bücher im Alterthum entweder durch einfaches Abschreiben oder durch Aufschreiben nach einem Dictat geschah. Die Fehler sind entweder durch Versehen oder durch Irrthum des Gehörs entstanden. Ersterer Art sind:

a. Verwechslungen, wie ΠΕΜΟΙ statt ΤΙΕΜΟΙ Cod. Δ Mark. 5, 7; ΟCΑΝ-ΘΕΛΗCΑΝ für ΟCΑΗΘΕΛΗCΑΝ ib. Matth. 17, 12; CΧΩ für ΕΧΩ und umgekehrt, passim; ΑΠΗΛΑΠΙΚΟΤΕC statt ΑΠΗΛΓΗΚΟΤΕC Cod. D Eph. 4, 19; ΜΝΕΙΑΙC statt ΧΡΕΙΑΙC Cod. C Röm. 12, 13; ΔΙΩΚΟΥCΙΝ statt ΔΙΩΚΩCΙΝ Cod. D Matth. 10, 23; ΤΟΤΕΒΑΡΝΑΒΑCΠΑΡΑΛΑΒΩΝΤΟΝΜΑΡΚΟΝΕΠΛΕΥCΕΝ statt ΤΟΝΤΕΒΑΡΝΑΒΑΝ ΠΑΡΑΛΑΒΟΝΤΑΤΟΝΜΑΡΚΟΝΕΚΠΛΕΥCΑΙ Cod. D Apg. 15, 39.

b. Auslassungen, wie ΟΤΑΝΑΡΘΗ statt ΟΤΑΝΑΠΑΡΘΗ Cod. D Matth. 9, 15; ΛΕΓΕΙΑΥΤΟΙC statt ΛΕΓΕΙΑΥΤΟΙCΟῙC̄ Cod. B Matth. 9, 28; ΚΑΙΕΛΟΓΙΖΟΝΤΟ statt ΚΑΙΔΙΕΛΟΓΙΖΟΝΤΟ Cod. A Mark. 11, 31; ferner die Auslassung des ganzen Versgliedes ΜΑΚΑΡΙΟΙΟΙΚΛΑΙΟΝΤΕCΝΥΝΟΤΙΓΕΛΑCΕΤΕ Cod. D Luk. 6, 21.

c. Umstellungen, wie ΕΝΑΓΟΡΑΙCΚΑΘΗΜΕΝΟΙC statt ΚΑΘΗΜΕΝΟΙCΕΝΑ-ΓΟΡΑΙC Cod. E F Matth. 11, 16; CΑΡΚΟCΚΑΙΑΙΜΑΤΟC statt ΑΙΜΑΤΟCΚΑΙCΑΡΚΟC Cod. KL Hebr. 2, 14; ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν statt ΟΥΚΕCΤΙΝΕΝΗΜΙΝ Cod. 69 1. Joh. 1, 10.

d. Unrichtige Auflösung von Abkürzungen, wie καιρῷ statt κυρίῳ = $\overline{\text{KP}}$ Cod. g Röm. 12, 11; ΘΕΟC = $\overline{\text{ΘC}}$ statt ΟC Cod. K 1. Tim. 3, 16; ΜΥCΤΗΡΙΟΝ statt ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ = $\overline{\text{MTN}}$ Cod. A C 1. Cor. 2, 1.

e. Falsche Trennung der in continuo geschriebenen Wörter, wie ἄλλοις ἡτοίμασται statt ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται Cod. 225 Matth. 20, 23; δοξάσατε δὴ ἄρατε τὸν θεόν statt ἄρα τε 1. Cor. 6, 20 in Minuskelhandschriften.

f. Aufnahme von Randbemerkungen in den Text, wie Matth. 18, 29 add. ΕΙCΤΟΥCΠΟΔΑCΑΥΤΟΥ Cod. E F.

Von der zweiten Art sind hauptsächlich diejenigen Verstöße, welche durch den Itacismus herbeigeführt sind, z. B. ΙΔΕ statt ΕΙ ΔΕ Cod. A B D Röm. 2, 17; ΔΕΙ statt ΑΗ Cod. L 1. Cor. 6, 20; ΠΩΛΕΙΤΕ statt ΠΩΛΕΙΤΑΙ Cod. E Matth. 10, 29. Ebenfalls hierher gehört ἐτροποφόρησεν statt ΕΤΡΟΦΟΦΟΡΗCΕΝ in den Minuskelhandschriften, sowie die Vertauschung synonymer Wörter, z. B. ΠΥΛΗC statt ΘΥΡΑC Cod. A Luk. 13, 24; ΕCΤΗ statt ΕCΤΑΘΗ Cod. E Matth. 2, 9.

95. Neben diesen unabsichtlichen Entstellungen kommen aber auch beabsichtigte, d. h. gutgemeinte Aenderungen des Textes in den Handschriften vor.

Hierher gehören a. orthographische und grammatische Aenderungen zum Zweck einer mehr griechischen und gefälligen Diction, z. B. ΑΧΑC statt ΑΧΑΖ Cod. k Matth. 1, 5; ΔΑΔΔΑΙΟΝ für ΘΑΔΔΑΙΟΝ Cod. K Mark. 3, 18; ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν κτλ. statt ἀπὸ ὁ ὢν κτλ. Apok. 1, 4 in Minuskelhandschriften; ΠΕΡΙΤΗCΠΑΡΑΒΟΛΗC statt ΤΗΝ-ΠΑΡΑΒΟΛΗΝ Cod. A Mark. 7, 17; ἡμέρας τρεῖς statt ΗΜΕΡΑΙΤΡΕΙC Codd. minusc. Matth. 15, 32.

b. Exegetische Vertauschung eines Ausdrucks mit einem deutlichern, z. B. ΑΝΙΠΤΟΙC statt ΚΟΙΝΑΙC Cod. A E Mark. 7, 5; ΕΠΙΚΕΦΑΛΑΙΟΝ statt ΚΗΝCΟC Cod. D Mark. 12, 14; πονηρὸν statt ΑΡΓΟΝ Codd. minusc. Matth. 12, 36; ΕΛΕΗΜΟ-CΥΝΗΝ statt ΔΙΚΑΙΟCΥΝΗΝ Cod. B D Matth. 6, 1.

c. Aenderungen zur Verhütung dogmatischer Mißverständnisse, z. B. ΙΩCΗΦ statt ΟΠΑΤΗΡΑΥΤΟΥ Cod. A E Luk. 2, 33; ΟΥΔΕΟΥΙΟC Mark. 13, 32 ausgelassen Cod. X; Luk. 22, 43. 44 ausgelassen Cod. A B.

d. Aenderungen und Ergänzungen nach den Parallelstellen oder den alttestamentlichen Citaten, z. B. ΤΙΑΥΕΤΕΤΟΝΠΩΛΟΝ statt ΤΙΠΟΙΕΙΤΕΤΟΥΤΟ Cod. D Mark. 11, 3 (nach Luk. 19, 31); ΖΗΛΟΥΤΕΔΕΤΑΚΡΕΙΤΤΩΧΑΡΙCΜΑΤΑ Cod. E F Gal. 4, 17 (nach 1. Cor. 12, 31); ΜΗΓΕΝΗΤΑΙ[ΗΦΥΓΗΥΜΩΝ]ΧΕΙΜΩΝΟC Cod. A Mark. 13, 18 (aus Matth. 24, 20); καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εὗρεν τὸν παῖδα ὑγιαίνοντα Cod. minusc. bei Matth. 8, 13 nach Luk. 7, 10;

ΕΓΓΙΖΕΙΜΟΙΟΛΑΟϹΟΥΤΟϹΤΩϹΤΟΜΑΤΙΑΥΤΩΝΚΑΙΤΟΙϹΧΕΙΛΕϹΙΝ statt ΟΛΑΟϹΟΥΤΟϹΤΟΙϹΧΕΙΛΕϹΙΝΜΕΤΙΜΑ Cod. C E u. v. a. Matth. 15, 8 nach den LXX.

e. Zusätze, theils aus den liturgischen Lesungen in den Text aufgenommen, wie ΟΤΙϹΟΥΕϹΤΙΝΗΒΑϹΙΛΕΙΑΚΑΙΗΔΥΝΑΜΙϹΚΑΙΗΔΟΞΑΕΙϹΤΟΥϹΑΙΩΝΑϹΑΜΗΝ Cod. E G u. a. Matth. 6, 13; ΤΩΚΑΙΡΩΕΚΕΙΝΩΑΝΑϹΤΑϹΟΙ̅Ϲ̅ΠΡΩΙ Cod. D Mark. 16, 9; ΕΝΤΑΙϹΗΜΕΡΑΙϹΕΚΕΙΝΑΙϹΠΕΤΡΟϹΚΤΛ ib. Apg. 3, 1; theils zur Verdeutlichung hinzugeschrieben, wie ΒΑΠΤΙϹΜΟΥϹΞΕϹΤΩΝΚΑΙΠΟΤΗΡΙΩΝΚΑΙΑΛΛΑΠΑΡΟΜΟΙΑΤΟΙΑΥΤΑΠΟΛΛΑΠΟΙΕΙΤΕ Cod. A E Mark. 7, 8; ΕΙΔΕΕΞΕΡΓΩΝΟΥΚΕΤΙΕϹΤΙΝΧΑΡΙϹΕΠΕΙΤΟΕΡΓΟΝΟΥΚΕΤΙΕϹΤΙΝΕΡΓΟΝ Cod. B L Röm. 11, 6; der ganze Vers Apg. 8, 37 in vielen Handschriften.

f. Kritische Emendationen, erst am Rande, nachher im Texte selbst, z. B. ΤΩΝΟΦΘΑΛΜΩΝ statt ΤΩΝΟΜΜΑΤΩΝ Cod. C Matth. 20, 34; ΒΗΘΑΒΑΡΑ statt ΒΗΘΑΝΙΑ Cod. K U Joh. 1, 28 (wie schon Origenes will); Ζαχαρίου statt ΙΕΡΕΜΙΟΥ Cod. 22. Matth. 27, 9; ΤΕϹϹΑΡΑΚΟΝΤΑ statt ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑ Cod. Λ Joh. 8, 57; ΤΩΔΕΥΤΕΡΩ statt ΤΩΠΡΩΤΩ Cod. E G Apg. 13, 33. Die spätesten griechischen Handschriften sind hier und da nach der lateinischen Kirchenübersetzung geändert, z. B. ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστι Cod. 161 Joh. 3, 6.

Von solchen Vorkommnissen sagt schon Origenes: νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.

96. Die Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte berichten auch von absichtlichen Verfälschungen, welche die Häretiker an den heiligen Schriften des Neuen Testamentes vorgenommen. Bei der Wachsamkeit der kirchlichen Obern sind aber diese Versuche ohne Einfluß auf den überlieferten Text geblieben, so daß es kein Exemplar gibt, in welchem die falschen Lesarten sich fänden.

Im Ganzen sind diese Entstellungen nicht so häufig, als wohl angenommen wird; wenn die Väter von einer καπηλεία oder adulteratio des neutestamentlichen Textes reden, so verstehen sie darunter meist falsche Auslegungen. Die Angaben über wirkliche Textentstellungen beziehen sich auf Aenderungen einzelner Stellen, welche im Parteiinteresse geschehen sind. Clemens von Alexandrien spricht Strom. 4, 6, 41. VIII, 1252 von τινὲς τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια welche Matth. 5, 10 lesen μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι, καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται. Nach einer ältern Quelle, welche Eusebius H. E. 5, 28. XX, 516 anführt, hatten die Artemoniten manche Stelle des Neuen Testamentes so willkürlich verfälscht, daß ihre einzelnen Exemplare alle von einander abwichen. Am meisten wird Marcion der Entstellung des neutestamentlichen Textes geziehen. Epiphanius führt Haer. 42. XLI, 709 eine große Reihe von Stellen an, die jener im Texte geändert hatte. Die Aenderungen bestehen aber nur in Weglassungen; der Irrlehrer hatte die Evangelien, besonders das des hl. Lukas, und die Apostelbriefe sich in der Weise zurecht gestaltet, daß er alle seinem Lehrsystem nicht günstigen Stellen und Abschnitte ausgemerzt hatte; vgl. Tert. adv. Marc. L. 4, 5. Solche Exemplare konnten der Natur der Sache nach keine weite Verbreitung finden und gingen mit dem Untergang der einzelnen Secten auch selbst zu Grunde; denn die rechtgläubigen Bischöfe begegneten allem, was von den Häretikern ausging, mit größter Vorsicht und Entschiedenheit.

97. Ueberhaupt ward für die Reinerhaltung des Textes von Seiten der kirchlichen Vorgesetzten eine so strenge Sorgfalt geübt, daß ein eigentliches Verderbniß des Textes nicht denkbar sein konnte.

Den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte war es wohl bekannt, wie leicht sich in die Abschriften von Büchern Irrthümer einschleichen konnten. Der hl. Irenäus machte deßwegen am Ende einer seiner Schriften den Zusatz: Ὁρκίζω σε τὸν μεταγραψόμενον τὸ

βιβλίον τοῦτο, κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω ἐπιμελῶς· καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψῃς καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ. Eus. H. E. 5, 20. XX, 484. Bischof Dionys von Korinth bemerkt in einem seiner Briefe: ἐπιστολὰς γὰρ, ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι, ἔγραψα. Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προςτιθέντες. Οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. Οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβλήκασι. Eus. H. E. 4, 23. XX, 388. Der hl. Hieronymus schreibt ad Sun. et Fret. Miror, quomodo e latere annotationem nostram nescio quis temerarius scribendam in corpore putaverit, quam nos pro eruditione legentis scripsimus . . . Si quid pro studio ex latere additum est, non debet poni in corpore, Ep. 106, 46. XXII, 853. Wie weit diese Sorgfalt bei der heiligen Schrift ausgedehnt wurde, geht aus einer Thatsache hervor, welche von dem hl. Spiridion aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts erzählt wird. Auf einer Zusammenkunft der Bischöfe von Cypern war auch der Bischof Triphyllius von Ledra zugegen. Συνάξεως δὲ ἐπιτελουμένης ἐπιτραπεὶς Τριφύλλιος διδάξαι τὸ πλῆθος, ἐπεὶ τὸ ῥητὸν ἐκεῖνο παράγειν εἰς μέσον ἐδέησε · τὸ ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιπάτει · σκίμποδα ἀντὶ τοῦ κραββάτου μεταβαλὼν τὸ ὄνομα εἶπε. Καὶ ὁ Σπυριδίων ἀγανακτήσας · οὐ σύ γε, ἔφη, ἀμείνων τοῦ κράββατον εἰρηκότος, ὅτι ταῖς αὐτοῦ λέξεσιν ἐπαισχύνῃ κεχρῆσθαι. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἀπεπήδησε τοῦ ἱερατικοῦ θρόνου τοῦ δήμου ὁρῶντος, ταύτῃ γε μετριάζειν παιδεύων τὸν τοῖς λόγοις ὠφρυωμένον. Sozom. H. E. 1, 11. LXVII, 889. Auf eine solche Genauigkeit sind auch viele der Vorwürfe zurückzuführen, welche die Väter den Häretikern bezüglich ihrer Schriftverfälschung machen; die abweichenden Lesarten derselben fallen zum großen Theil nur unter die Kategorieen, welche oben § 94 und 95 angeführt worden sind. So sagt Irenäus bezüglich der Stelle Matth. 11, 27 und Luk. 10, 22 von den Valentinianern: Hi autem, qui peritiores apostolis esse volunt, sic describunt: Nemo cognovit Patrem, nisi Filius, nec Filium, nisi Pater etc. 4, 6, 1. VII, 987, und doch steht die Stelle in dieser Fassung bei Justinus Apol. 1, 63. VI, 424 und ist trotz der fehlerhaften daraus gezogenen Folgerung ganz unverfänglich. Die eigentlichen Fälschungen, welche Epiphanius a. a. O. den Marcioniten vorwirft, sind Luk. 11, 42 κλῆσιν statt κρίσιν; 12, 8 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ statt ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ, wie doch Matth. 10, 33 steht; 38 ἑσπερινῇ φυλακῇ statt δευτέρᾳ ἢ τρίτῃ φυλακῇ; Gal. 5, 9 δολοῖ statt ζυμοῖ; 1 Kor. 14, 19 διὰ τὸν νόμον statt τῷ νοΐ μου. Noch geringer sind die „Fälschungen", welche an Tatian getadelt werden: τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τίνας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν Eus. H. E. 4, 29. XX, 401. Als daher gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Presbyter Lucianus zu Antiochia und der ägyptische Bischof Hesychius zwar in guter Absicht, aber ohne kritischen Tact den Wortlaut des Neuen Testamentes zu verbessern unternahmen und dabei mancherlei zur Erklärung in den Text setzten, stießen sie bei den kirchlichen Behörden auf entschiedenen Widerspruch, und im Decr. Gelasianum heißt es Cap. 4. *Thiel* p. 24 Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha. Evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha.

98. Demnach ist der neutestamentliche Text in kritischer Hinsicht durchaus nicht so verwahrlost, wie bei seiner häufigen Vervielfältigung wohl zu erwarten wäre.

Der Variantenschatz in den kritischen Ausgaben des Textes zeigt allerdings eine erstaunliche Höhe, allein bei demselben handelt es sich meist um unbedeutende Verschiedenheiten des Ausdrucks. Dieselben stammen aus einer Zeit, in welcher das lebendige Sprachgefühl bei den griechisch redenden Abschreibern noch sein Recht geltend machte. Die in § 95 besprochenen Lesarten sind nicht so verbreitet, daß sie nicht durch Vergleichung mit den übrigen Handschriften verbessert werden könnten.

99. Bei einer solchen kritischen Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes kann die dogmatische Integrität desselben, soweit darüber aus den vorhandenen Exemplaren zu urtheilen ist, nicht in Zweifel gezogen werden.

Wichtig für den **geschichtlichen** Inhalt des Neuen Testamentes sind nur wenige Varianten: Matth. 6, 13 add. ὅτι σοῦ ἐστι κτλ.; 19, 17 τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ oder τί με λέγεις ἀγαθόν; Luk. 2, 14 εὐδοκία oder εὐδοκίας; 24, 51 καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν add. oder om.; Joh. 5, 1 ἑορτή und ἡ ἑορτή; 5, 4 om. oder add.; 21, 25 om. Sin. Röm. 12, 13 μνείαις und χρείαις; 1 Theſſ. 2, 7 ἤπιοι und νήπιοι; 1 Petr. 2, 3 Χριστός und χρηστός.

Von **dogmatischer** Bedeutung im engern Sinne sind Mark. 1, 1 υἱοῦ τοῦ θεοῦ add. oder om. Apg. 24, 51 κυρίου oder θεοῦ (wegen τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου); 1 Cor. 15, 51 entweder πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα oder πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα oder endlich πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα; 1 Tim. 3, 16 θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί oder ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Durch diese Varianten wird jedoch in der biblischen Glaubenslehre nichts geändert, da die betr. Wahrheiten an andern Stellen des Neuen Testamentes bestimmt ausgesprochen werden.

## Fünfter Abschnitt.

## Citate.

100. Anführungen von Bibelstellen in hebräischem oder chaldäischem Texte sind verhältnißmäßig selten, und diejenigen, welche bis jetzt beobachtet worden, weichen vom masorethischen Text so wenig ab, daß sie für die Erkenntniß der alttestamentlichen Textesüberlieferung ohne Bedeutung sind.

Die Schriften, von welchen hierbei die Rede sein kann, sind die älteren jüdischen Religionsbücher, die Mischna, die Gemara, die Midraschim, nicht die sogenannten rabbinischen Schriften. Beispiele von den abweichenden Lesarten, welche hierbei zu Tage treten, sind Gen. 7, 8 טהורה statt טְהֹרָה, 7, 23 ועד־בהמה statt עַד בְּ', Lev. 25, 36 ממנו statt מֵאִתּוֹ, Num. 28, 2 אליהם statt אֲלֵהֶם, 32, 22 נקיים statt נְקִיִּם, Deut. 24, 19 בל־תשוב statt לֹא־תָשׁוּב, 4 Kön. 17, 31 נבחן statt נִבְחַז, Am. 4, 6 גם אנכו statt וְגַם אֲנִי u. dgl. Hiernach ist die kritische Ausbeute bei diesen Anführungen ohne Belang und erhält eine noch geringere Bedeutung durch den Umstand, daß die gedruckten Talmudausgaben ohne Kritik veranstaltet sind. Vgl. hierzu *Strack*, Prolegg. Critt. in Vetus Testam. Hebr. Lipsiae 1873. L. II, bes. p. 94. 95. ann. 183. Harkavy und Strack, Catalog der hebr. Bibelhandschr. in St. Petersburg. 1. u. 2. Th. 1875. S. 276 ff.

101. Eine nicht unbedeutende Zahl alttestamentlicher Stellen findet sich im Neuen Testamente in griechischer Uebersetzung. Auch diese sind für die Beurtheilung der Textesüberlieferung von geringerem Werth, weil die Apostel bei der Citirung mit großer Freiheit verfahren.

Die neutestamentlichen Citate aus dem Alten Testamente sind oft gesammelt, z. B. am Schluß der Polyglottenbibel von Stier und Theile, Bielefeld 1864. Das Verfahren der Apostel bei denselben ist verschieden: bald übersetzen sie selbst aus dem Hebräischen, bald halten sie sich an die zu ihrer Zeit gebräuchliche alexandrinische Uebersetzung. Ersteres geschieht z. B. Joh. 19, 37 (Apok. 1, 7) ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν für Zach. 12, 10 דָּקָרוּ wo der alexandrinische Text hat ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν καθωρχήσαντο (רָקְדוּ). Das Letztere ist der Fall z. B. Apg. 13, 41 ἴδετε οἱ καταφρονηταί, wie der Alexandriner Hab. 1, 5 hat, während im Hebräischen steht רְאוּ בַגּוֹיִם. In beiden Fällen aber citiren sie nicht mit diplomatischer Genauigkeit, sondern aus dem Gedächtniß, ohne sich sklavisch an den Buchstaben zu halten. So wird Matth. 11, 10 angeführt ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου Mal. 3, 1, wo sowohl im Hebräischen als im Griechischen steht פִּנָּה, ἐπιβλέψεται. Röm. 9, 27 ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται, Js. 10, 22, wo im Hebräischen steht כִּי אִם יִהְיֶה עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם שְׁאָר יָשׁוּב בּוֹ, in der griechischen Uebersetzung aber καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται. Demgemäß verschmelzen sie nicht selten zwei Stellen verwandten Inhaltes mit einander, wie die Stelle Röm. 9, 33 ἰδοὺ τίθημι ἐν

Σιὼν λίθον προςκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται aus Jſ. 8, 14 und 28, 16 zuſammengezogen iſt, oder ſie führen eine Stelle nur ganz dem Sinne nach an, z. B. 1. Kor. 15, 55 ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; aus Oſ. 13, 14, wo das Hebr. אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, die alexandriniſche Ueberſetzung aber ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου ᾅδη; lieſt. Mitunter geben die neuteſtamentlichen Schriftſteller auch etwas als Schrifttext an, das bloß im Geiſte der heiligen Schrift geſagt iſt, z. B. Matth. 2, 23 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Dieß iſt nirgendwo ausdrücklich von den Propheten geſagt, wohl aber wird an manchen Stellen, wie Jſ. 52, 53, Zach. 9, 12 von der Niedrigkeit und Demuth des Heilandes geſprochen, und anderswo (Jſ. 11, 1) wird der Ausdruck נֵצֶר auf ihn angewendet. Ganz ſelbſtändige Lesarten, aus welchen eine Variante des hebräiſchen Textes zu entnehmen wäre, finden ſich nur wenige im Neuen Teſtamente: Mark. 2, 26 'Αβιάθαρ, wofür 1. Sam. 21, 1 im Hebr. אחי־מלך, im Griechiſchen 'Αβιμέλεχ ſteht; Apg. 7, 43 ἐπέκεινα Βαβυλῶνος, Am. 5, 27 מֵהָלְאָה לְדַמָּשֶׂק, ἐπέκεινα Δαμάσκου; 1 Kor. 10, 8 εἰκοσιτρεῖς χιλιάδες, ſ. Num. 25, 9 אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף, τέσσαρες καὶ εἴκοσι χιλιάδες. Ausführlicheres hierüber ſ. bei *Cappelli*, Crit. sacra L. II. Uebrigens iſt der Gebrauch, welcher von dieſen Citaten zu machen wäre, dadurch erſchwert, daß die neuteſtamentlichen Anführungen von den Abſchreibern häufig nach der griechiſchen Ueberſetzung des Alten Teſtamentes oder auch willkürlich geändert ſind.

Stellen aus den griechiſchen Büchern und Abſchnitten des Alten Teſtamentes ſind im Neuen Teſtament nicht citirt, vgl. oben §. 32.

102. Sehr viele Citate ſowohl aus den deuterokanoniſchen Büchern des Alten Teſtamentes, als aus dem Neuen Teſtamente, finden ſich bei den griechiſchen Kirchenſchriftſtellern und in den griechiſchen Concilienacten. Nach der freien Art und Weiſe jedoch, womit hier die Buchſtabenform der heiligen Schrift behandelt wird, können dieſe Anführungen nur in beſchränktem Maße zur Controle des überlieferten Textes dienen.

Zunächſt dienen die Anführungen bei den griechiſchen Vätern lediglich als Zeugniß für die Form, in welcher eine bibliſche Stelle zu ihrer Zeit geleſen wurde. Gerade deßwegen ſind ſie recht wichtig, inſofern ſie ſchon bei den apoſtoliſchen Vätern in großer Anzahl vorhanden ſind und ſeitdem immer zunehmen. Allein ſchon bei den früheſten Zeugen ſind die Schriftſtellen meiſt aus dem Gedächtniß citirt; ſo z. B. ſteht Clem. Ep. ad Cor. 1, 46. I, 305 κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι, was weder mit Matth. 18, 6 noch mit Mark. 9, 42 oder Luk. 17, 2 übereinſtimmt. Im Allgemeinen iſt bei langen Stellen anzunehmen, daß die Väter ihr Bibelexemplar aufgerollt und daraus abgeſchrieben haben; bei kürzern aber iſt die freie Anführungsweiſe weitaus die gewöhnlichere. Sehr oft werden die Schriftworte bloß nach dem Sinne und in vollſtändiger Accommodation angeführt, ſo daß eine einzige Schriftſtelle bei dem nämlichen Verfaſſer in den verſchiedenſten Geſtalten vorkommt. Ein ſehr lehrreiches Beiſpiel bietet die Stelle Matth. 5, 28, welche bei Clemens von Alexandrien in wenigſtens ſiebenfacher Geſtalt vorkommt, ſ. Semiſch, die apoſt. Denkwürdigkeiten des Mart. Juſtinus S. 218. Eine Ausnahme machen die Exegeten, welche den Schrifttext Wort für Wort commentiren, ſowie diejenigen Dogmatiker, welche den Lehrgehalt einzelner Stellen ex professo zu entwickeln ſuchen. Von unbedingtem Werth ſind die Stellen, in welchen die Väter die zu ihrer Zeit vorkommenden Varianten discutiren. In letzterm Falle können auch die lateiniſchen Väter als Zeugen angerufen werden, wie denn namentlich der hl. Hieronymus bei ſeinen Erklärungen ſehr oft ſowohl auf den hebräiſchen, als auf den griechiſchen Originaltext zurückgeht.

Die in den Citaten der Väter herrſchende Freiheit wird in den Handſchriften ihrer Werke noch dadurch vergrößert, daß die Abſchreiber mit den bibliſchen Stellen ſehr willkürlich verfahren ſind und häufig die urſprüngliche Faſſung nach ihrem Bibelexemplar verändert haben.

Zu Vorſtehendem vgl. die lichtvolle Darſtellung in Bleek's Einl. in's N. T. 3. Aufl. S. 865.

103. Die Anführungen biblischer Stellen können demnach nur als untergeordnete Zeugnisse zur Erkenntniß der ältesten Textform dienen. Wohl aber liefern sie den Beweis, daß eine kritische Entstellung derselben in größerm Maß nicht stattgefunden haben kann, und daß der Bibeltext seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in dogmatischer Hinsicht keinen Eintrag erlitten hat.

Ueber den Gewinn, welcher aus den einzelnen Kirchenschriftstellern für die Kenntniß der neutestamentlichen Textesüberlieferung zu ziehen ist, verbreiten sich Eichhorn, Einl. in's N. T. 5, ssq. und Tischendorf, N. T. Ed. VII. p. CCLV.

## Sechster Abschnitt.

## Uebersetzungen.

104. Zur Beurtheilung des Bibeltextes sowohl in kritischer als in dogmatischer Hinsicht dienen die Uebersetzungen desselben für diejenige Zeit, in welcher sie verfaßt worden sind. Für den Zweck der Einleitungswissenschaft haben daher nur diejenigen Uebertragungen Werth, welche in alter Zeit entstanden sind, und unter diesen sind diejenigen die wichtigsten, welche noch vor den ältesten Handschriften angefertigt worden sind.

Der Werth einer Uebersetzung ist im Allgemeinen von der Geschicklichkeit des Verfassers und der Treue der Uebertragung abhängig. Letztere richtet sich häufig nach dem Zweck der Version; eine zu öffentlichem Gebrauch bestimmte Uebersetzung läßt größere Genauigkeit erwarten als eine Privatarbeit. Die Treue der Uebersetzung kann sich entweder in Nachahmung der buchstäblichen Form, oder in vollständiger Wiedergabe des Inhaltes offenbaren; zur Erkenntniß des ursprünglichen Textes sind natürlich diejenigen Versionen dienlicher, bei welchen das erstere Verfahren eingehalten worden ist. Von unbedingtem Werthe sind nur die directen, d. h. die aus dem Urtext angefertigten Uebertragungen; die indirecten, d. h. die aus einer schon bestehenden Uebersetzung angefertigten, dienen zunächst zur Beurtheilung der unmittelbaren Uebertragung und erst in zweiter Linie zur Controle des Urtextes. Da die alten Uebersetzungen selbst wieder das Schicksal der heiligen Schrift und aller handschriftlich erhaltenen Bücher getheilt haben, so muß dem Gebrauch der Uebersetzungen zur Beurtheilung des Urtextes die Feststellung ihrer eigenen kritischen Beschaffenheit vorausgehen. Demnach unterzieht die Einleitung in die heilige Schrift die ältern vorhandenen Uebersetzungen hinsichtlich ihrer Entstehung, ihres Charakters und ihrer Erhaltung einer gesonderten Betrachtung.

105. Da die Geschichte des biblischen Textes seit dem siebenten Jahrhundert nach Christus aus den vorhandenen Exemplaren mit hinreichender Sicherheit verfolgt werden kann, so werden hier nur diejenigen Uebersetzungen in Betracht gezogen, welche vor der angegebenen Zeit entstanden sind. Solcher Uebertragungen gibt es wegen der ausgedehnten Verbreitung, welche sowohl das Judenthum als das Christenthum schon frühzeitig erfahren hat, eine große Menge in asiatischen, europäischen und afrikanischen Sprachen.

Schon seit der Zerstörung des ersten Tempels begannen die Juden sich in fremde Länder zu zerstreuen; noch mehr geschah dieß seit der Eroberung von Paläſtina durch Alexander den Großen. In der Fremde betrieben sie wohl die Erlernung der hebräischen Sprache als gelehrtes Studium; zur Verkehrssprache dagegen, außer welcher der ungebildete Theil der Auswanderer allmälig keine mehr erlernte, diente die jeweilige Landessprache. Da nun die Beschäftigung mit der heiligen Schrift als Grundlage alles religiösen Lebens bei den Juden galt, so ward die Uebertragung der Schrift in die Landessprache für die ausgewan-

derten Iſraeliten ſehr bald eine Nothwendigkeit. Aehnlich war es bei den Chriſten: die Ausbreitung des Chriſtenthums in den erſten Jahrhunderten brachte auch die Verbreitung der Bibel mit ſich, theils weil dieſe den Gebeten und den Leſungen der kirchlichen Liturgie zu Grunde lag, theils weil die Gläubigen ihre Erbauung vornehmlich in der heiligen Schrift ſuchten. Die Liturgie ward aber ſeit den apoſtoliſchen Zeiten in der Landesſprache gehalten, und die Kenntniß der bibliſchen Sprachen war durchaus nicht allgemein, ſo daß Ueberſetzungen der heiligen Schrift ſehr bald für die Chriſten zum Bedürfniß wurden.

Nicht alle vorhandenen Ueberſetzungen erſtrecken ſich auf die ganze heilige Schrift, ſo wie auch nicht alle in früher Zeit angefertigten Ueberſetzungen erhalten ſind.

Bei der Betrachtung der erhaltenen Bibelverſionen erſcheint es als das Beſte, ſie nach dem Alter ihrer Entſtehung aufzuzählen, dabei aber jedesmal die in einer und derſelben Sprache vorhandenen zuſammenzufaſſen. Dieſe Anordnung macht es möglich, zugleich die Rückſicht auf die Ausdehnung der einzelnen Ueberſetzungen (über beide oder nur eines der beiden Teſtamente) ſowie über den religiöſen (jüdiſchen oder chriſtlichen) Standpunkt der Ueberſetzer einzuhalten.

### 1. Griechiſche Ueberſetzungen
(des Alten Teſtamentes).

106. Während der letzten Jahrhunderte v. Chr. beſtand neben dem paläſtinenſiſchen Judenthum eine geſonderte jüdiſche Gemeinſchaft in Aegypten. Dieſelbe hatte den Mittelpunkt ihrer geiſtigen Bildung in Alexandrien und nahm ſehr bald das Griechiſche als Verkehrs- und Mutterſprache an.

Schon nach der Eroberung Jeruſalems durch die Babylonier flüchtete ein großer Theil der Juden, um nicht deportirt zu werden, nach Aegypten, Jerem. 43, 4 ff.; von dort verbreiteten ſie ſich allmälig weſtwärts durch das nördliche Afrika. Die Deportirten ſelbſt hatten während des Exils ſich hauptſächlich mit Handelsgeſchäften befaßt; die Neigung dazu brachten ſie in's Mutterland mit zurück, und ſo wurden ſeit dem ſechsten Jahrhundert viele von ihnen über die Grenzen desſelben in die griechiſch redenden Länder hinausgeführt. Später verpflanzte Alexander der Große nach dem neu erbauten Alexandrien viele Juden und räumte ihnen dort beſondere Vorrechte ein. Dasſelbe wiederholte in größerem Maßſtabe Ptolemäus Lagi, der nach der Einnahme Jeruſalems 320 einem großen Theil der unterworfenen Juden das nördliche Aegypten bis nach Cyrene hin zum Aufenthaltsort anwies. Demnach entwickelte ſich hier ein eigener Zweig des Judenthums, welcher den religiöſen Glauben ſeiner Vorfahren bewahrte, ſonſt aber ſich vollſtändig zu griechiſcher Anſchauung, Sitte und Sprache bekannte. In Alexandrien bildeten dieſe Juden ſpäter zwei Fünftel der geſammten Einwohnerzahl und ſtanden unter einem eigenen Ethnarchen; aus ihnen gingen griechiſche Schriftſteller wie Ariſtobul und Philo hervor.

107. Für die Bedürfniſſe der alexandriniſchen Juden ward ſchon kurz nach 300 v. Chr. der Pentateuch in's Griechiſche übertragen. Die ſo entſtandene Ueberſetzung kam bei den griechiſch redenden Juden zu den höchſten Ehren, und man ſchmückte ihre Entſtehung mit wunderbaren Einzelheiten aus, um ihr einen mehr als natürlichen Urſprung beizulegen.

Daß die griechiſch redenden Juden, zunächſt die in Alexandrien wohnhaften, nicht lange ohne Bibel in der Landesſprache bleiben konnten, war eine Forderung der jüdiſchen Einrichtungen ſelbſt. Bei den Verſammlungen am Sabbathe bildete die Vorleſung aus dem Geſetz den Haupttheil des Gottesdienſtes. Dieſe konnte freilich nach dem Urtexte geſchehen, weil ein Theil des Volkes das Studium des Hebräiſchen eifrig betrieb; allein bei der Hinwendung der Juden zu thätigem äußerem Leben blieb der hebräiſche Text einem Theil der Gemeinde unverſtändlich, wofern er nicht gedolmetſcht wurde. Wie daher ſchon auf dem Boden von Paläſtina die hebräiſchen Leſungen in der chaldäiſchen Landesſprache wiederholt werden mußten, ſo ward es noch mehr in Aegypten Bedürfniß, das hebräiſch Vorgeleſene auch griechiſch vorzutragen. Während man ſich aber in Paläſtina ſehr lange mit münd-

licher Dolmetschung begnügte, entstand in Alexandrien, wo eine rege schriftstellerische Thätigkeit herrschte, frühzeitig eine geschriebene Uebertragung.

Bei dem großen Einfluß, welchen das mosaische Gesetz auf alle Lebensverhältnisse ausübte, war die Anfertigung einer solchen Uebersetzung für das ägyptische Judenthum ein wichtiges Ereigniß und ward deßwegen alljährlich durch ein eigenes Fest begangen. Philo V. M. 2, 7. 140 M. Bald war sie auch unter allen griechisch redenden Juden verbreitet; erst fand sie im westlichen Nordafrika, später in Asien Eingang und blieb Jahrhunderte lang in hohen Ehren. Tertullian Apol. 18. I, 381 und Justin der Martyrer Apol. I, 31. VI, 376. Dial. c. Tryph. 72. ib. 645 bezeugen, daß sie noch zu ihrer Zeit allgemein in den afrikanischen und kleinasiatischen Synagogen gelesen wurde. Nach Sitte der Juden ward die Geschichte der Uebersetzung bald auch in ein wunderbares Gewand gehüllt, und es kamen mancherlei Sagen über dieselbe in Umlauf. Die wichtigsten dieser fabelhaften Angaben sind in einem griechischen Briefe erhalten, welcher von einem gewissen Aristeas oder Aristäus geschrieben sein will. (S. den Text desselben in Merx's Archiv für alttest. Forschung I, 253.) Hiernach soll der ägyptische König Ptolemäus Philadelphus (284—247) auf Betreiben des Demetrius Phalereus sich an den jüdischen Hohenpriester Eleazar mit der Bitte gewandt haben, er möge ihm gebildete Männer schicken, welche ihm das Gesetzbuch Moses' in's Griechische übertragen könnten; mit einer solchen Uebersetzung habe er nämlich die kürzlich gestiftete Bibliothek zu Alexandrien bereichern wollen. Eleazar habe demzufolge zwei und siebenzig gelehrte Juden, je sechs aus einem Stamme, nach Aegypten gesandt; diesen habe der König die größte Ehre bewiesen, und sie hätten auf der Insel Pharos, fern vom Gewühle der Residenz, den Pentateuch innerhalb zweiundsiebenzig Tagen übersetzt. Der Schreiber dieser Angaben behauptet, selbst einer von den Boten gewesen zu sein, welche an Eleazar abgeschickt wurden, und so fand seine Darstellung, obwohl sie voll fabelhafter Züge ist, im jüdischen wie im christlichen Alterthum allgemeinen Glauben. Josephus hat dieselbe fast wörtlich in seine Geschichte herübergenommen, Ant. 12, 2, 2 ff., und Philo folgt derselben ebenfalls, wenn auch ohne Aristeas zu nennen. V. M. 2, 6. 139 M. Ja, Philo l. c., Justin Coh. ad Gr. 13. VI, 265, Clemens von Alexandrien Strom. 1, 22, VIII, 892. Irenäus 3, 21, 2. VIII, 948, auch der Talmud gehen noch weiter und erzählen, es seien die Uebersetzer in einzelne Zellen eingeschlossen gewesen und hätten jeder eine besondere Uebersetzung angefertigt; bei späterer Vergleichung aber seien alle diese Uebertragungen buchstäblich gleich gewesen. Letztere Angaben hält schon der hl. Hieronymus Praef. in Pent. Ed. Vulg. für unwahr, ohne deßwegen dem Bericht des Aristeas zu mißtrauen. Die Angaben desselben sind überhaupt bis zu Vives († 1540) und Scaliger († 1609) unbeanstandet geglaubt worden. Nachdem aber diese beiden Gelehrten ihre Bedenken gegen die Aechtheit der Schrift geäußert, ist der Brief einer gründlichen Kritik unterzogen und als unterschoben erkannt worden. S. *Hodii*, de Bibliorum textibus originalibus etc. L. IV. Oxonii 1705. Dähne, Darstellung der jüd.-alexandr. Relig.-Phil. Halle 1834, 2. Abth.

Ein geschichtlicher Kern muß aber immerhin dem vielgeglaubten Berichte zu Grunde liegen, zumal da es aus dem Alterthum noch andere Darstellungen des Herganges gibt, welche der Hauptsache nach mit der des Aristeas übereinstimmen. Zunächst kann aus den einzelnen Daten auf die Zeit der Uebertragung geschlossen werden. Irenäus und Clemens von Alexandrien a. a. O. nennen Ptolemäus Lagi als Veranlasser der Uebersetzung, und da von allen alten Berichterstattern, namentlich auch von dem Juden Aristobul bei Eus. Praep. ev. 13, 12. XXI, 1097, dem Demetrius Phalereus, den doch Ptolemäus Philadelphus gleich nach seiner Thronbesteigung exilirte, ein besonderer Antheil an derselben zugeschrieben wird, so ist die Anfertigung der Version wohl in die Zeit des ersten Ptolemäers (305—286) zu setzen. Die Erwähnung des Philadelphus führt dann näher auf die Zeit, in welcher dieser gleichzeitig mit seinem Vater regierte, also etwa 286. Wirklich findet sich bei Eusebius H. E. 7, 32. XX, 728 die Angabe des Alexandriners Anatolius (um 270 v. Chr.), wonach jüdische Gelehrte die heiligen Schriften der Hebräer für Ptolemäus Philadelphus und dessen Vater verdolmetscht hätten. Indeß scheint der Antheil, den hiernach die beiden ersten Ptolemäer am Zustandekommen der Uebersetzung gehabt, auf einem Mißverständniß zu beruhen, da dieselbe jedenfalls einem im Schooße des Judenthums vorhandenen Bedürfnisse entsprach. Der Talmud erzählt Gem. Hier. Soph. 1, 8 als Tradition, Ptolemäus habe 72 jüdische Aelteste in 72 Zellen eingeschlossen,

damit sie ihm das Gesetz (hebräisch) aufschrieben, und dieß hätten sie gleichlautend zu Stande gebracht. Lightfoot Opp. posth. 1699 p. 1. Es ließe sich demnach vermuthen, daß Ptolemäus Lagi bei Gründung der alexandrinischen Bibliothek sich auch um den hebräischen Text des mosaischen Gesetzbuches bemüht hätte, und daß diese dem jüdischen Nationalgefühl schmeichelnde Thatsache in der angegebenen Weise mit dem Entstehen der griechischen Uebersetzung in Verbindung gebracht worden wäre, um die in etwa anstößige Uebersetzung in eine heidnische Sprache zu rechtfertigen.

Geschichtlich ist auch jedenfalls die Angabe, daß die Uebersetzung des Pentateuchs durch Zusammenwirkung Mehrerer zu Stande gekommen sei. Der Talmud spricht Gem. Hier. Soph. 1, 7 von fünf Uebersetzern; sonst aber stimmen alle alten Nachrichten in der Zahl 72 oder 70 überein. Der gewöhnliche Name für die Uebersetzung ist daher ἡ τῶν ἑβδομήκοντα γραφή oder kurzweg οἱ ἑβδομήκοντα, οἱ ο'; im Lateinischen heißt sie editio septuaginta virorum oder seniorum, bei Hieronymus auch vulgata editio; wir nennen sie gewöhnlich Septuaginta, LXX. Alle diese Namen wurden auch auf die Uebersetzung der spätern biblischen Bücher übertragen.

108. Wann die übrigen Bücher des Alten Testamentes in's Griechische übersetzt worden sind, ist unbekannt. Aus innern Gründen muß angenommen werden, daß sie in kurzen Zwischenräumen nach dem Pentateuch übertragen wurden. Jedenfalls war die Uebersetzung fast aller hebräischen Bücher des Alten Testamentes zu der Zeit, als Jesus Sirach das Spruchbuch seines Großvaters übersetzte, schon vollendet.

Zwar ist wiederholt behauptet worden, unter dem „Gesetzbuch", welches für Ptolemäus übersetzt worden, seien alle Bücher des Alten Testamentes zu verstehen, wie ja auch unter dem „Evangelium" oft das ganze Neue Testament begriffen werde. S. Aristobul bei Eus. Praep. Ev. 13, 12. XXI, 1097. Clem. Al. Strom. 1, 22. VIII, 892. Just. Ap. 1, 31. VI, 376. Iren. 3, 21. VII, 950. Allein sämmtliche Nachrichten von der Uebertragung durch siebenzig Dolmetscher sprechen so bestimmt vom Pentateuch, daß an dieser engern Bedeutung des Wortes „Gesetzbuch" nicht gezweifelt werden kann. Josephus enim scribit et Hebraei tradunt, quinque tantum libros Moysi ab eis (LXX) translatos et Ptolemaeo regi contraditos. Hier. Comm. in Mich. 2, 9. XXV, 1171. Auch sind die Uebersetzungen der einzelnen Bücher nach Ausdruck und Uebertragungsweise so verschieden, wie sich bei gleichzeitiger, wenn schon durch Mehrere geschehener Bearbeitung nicht denken läßt. Der Grund aber, um dessentwillen der Pentateuch übersetzt wurde, fand gleicherweise auf die übrigen alttestamentlichen Bücher Anwendung, so daß die Uebersetzung derselben, zumal bei dem Vorhandensein eines Vorbildes, nicht viel später kann stattgefunden haben. Für ein kleines Stück der ganzen Uebertragung ist in dieser selbst die Nachricht vorhanden, daß es vor 146 geschrieben worden, Esther 10, extr. Wenn ferner Jesus Sirach im Prolog zu der von ihm übersetzten Spruchsammlung seines Vaters die durch den sprachlichen Ausdruck bedingte Verschiedenheit hervorhebt, welcher αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων unterliegen, so muß geschlossen werden, daß zu seiner Zeit, d. i. spätestens um 130 v. Chr., die griechische Uebersetzung aller damals vorhandenen hebräischen Bibeltexte geschehen war. Der hl. Johannes Chrysostomus wird also Recht haben, wenn er Hom. V. in Matth. LVII, 57 sagt: οἱ δὲ ἑβδομήκοντα πρὸς ἑκατὸν ἢ καὶ πλειόνων ἐτῶν τῆς τοῦ χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ τοῦτο ἐλθόντες καὶ τοσοῦτοι ὄντες κτλ.

Nach der Analogie späterer Zeiten zu urtheilen, wurden ebenso die griechischen Uebersetzungen, wie die hebräischen und chaldäischen Urtexte der alttestamentlichen Bücher, in eine Sammlung vereinigt, zu welcher dann noch das Buch der Weisheit und das zweite Buch der Machabäer in ihren griechischen Originaltexten, sowie vielfach das dritte Buch Esdras' und das dritte Machabäerbuch (s. oben S. 37) hinzugefügt wurden. In dieser vollständigen Gestalt hatte das Alte Testament zur Zeit Jesu Christi die weiteste Verbreitung gefunden und war nicht nur in den Ländern griechischer Zunge, sondern auch auf dem Boden von Palästina bei allen Juden hochgeehrt. Philo der Alexandriner knüpft seine dunkeln Speculationen einzig an den griechischen Text der Septuaginta an. Aber auch Josephus, der im Hebräischen durchaus gebildet war und hebräische Schriften

verfaßte, ist an den Gebrauch des alexandrinischen Textes so gewohnt, daß er den Inhalt des dritten Buches Esdras' ganz wie den der kanonischen Bücher in sein Geschichtswerk verwebt, Ant. XI, 3, 2 (vgl. oben S. 19). Justinus bezeugt in der Streitschrift gegen den Juden Trypho, daß die griechische Uebersetzung, insbesondere der Propheten, noch zu seiner Zeit in den jüdischen Synagogen gebraucht wurde, Dial. c. Tr. 137. VI, 792.

109. Noch größeres Ansehen, als bei den Juden, erlangte die sogenannte Septuaginta bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Dem Stande der damaligen Bildung gemäß lernten weitaus die meisten, welche in die Kirche aufgenommen wurden, das Alte Testament nur in der griechischen Uebersetzung kennen und stellten zum Theil dieselbe noch über das Original. Manche glaubten nämlich, die Uebersetzung sei unter neuer Inspiration des hl. Geistes verfaßt. Dieß hatte bei der bald ausbrechenden Controverse zwischen Christen und Juden zur Folge, daß letztere die griechische Uebertragung zu verachten und aus dem liturgischen Gebrauch zu entfernen anfingen.

In welcher Sprache der Heiland die heilige Schrift gebraucht hat, läßt sich weder aus Luk. 4, 20, noch aus sonst einer Stelle der heiligen Schrift erkennen. Nach den anderweitig bekannten Thatsachen ist nicht zu zweifeln, daß er bei dieser öffentlichen Vorlesung den hebräischen Text zur Hand genommen und später in der aramäischen Sprache erläutert hat. Ebenso wird er auch bei Anführung von Bibelstellen den Schriftgelehrten gegenüber den hebräischen Text gebraucht, dem Volke gegenüber sich aramäisch ausgedrückt haben, ohne daß aus dem Texte des Neuen Testamentes etwas darüber gefolgert werden könnte. Ferner ist es gewiß, daß die Apostel mit dem hebräischen Texte vertraut gewesen sind; denn sie führen nach ihm einzelne Stellen an, in denen die Septuaginta von ihm abweicht. Daß sie aber sehr oft auch nach dem alexandrinischen Text citiren, ist ganz offenbar und allgemein zugestanden, obwohl die Sicherheit hierüber durch die Abschreiber des Neuen Testamentes erschwert ist, s. oben §. 95, d. 101. Bei den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte ist nun die Thatsache, daß die Apostel sich der Septuaginta bedient haben, Ursache zur größten Hochschätzung derselben gewesen. Sie machten von derselben um so ausgedehntern Gebrauch, weil der hebräische Text damals außer den gebildetern Juden nur Wenigen zugänglich war. Eine ganze Reihe christlicher Bibelübersetzungen, nämlich die koptischen, die äthiopische, die altlateinische, die armenische, eine syrische u. a. sind für's Alte Testament nach der Septuaginta, nicht nach dem Urtext angefertigt. Da ferner die Erzählung des Aristeas allgemein für ächt hingenommen wurde, so verband sich mit dem Glauben an die wunderbare Entstehung in zweiundsiebenzig Zellen die Annahme einer übernatürlichen Entstehung, wie sie schon von Philo ausgesprochen war. Diese Annahme findet sich außer bei Justinus, Irenäus und Clemens von Alexandrien an den angeführten Stellen noch bei Cyrill von Jerusalem Cat. 4, 34 XXXIII, 497. Hilarius in Ps. Prol. IX, 238. Theodoret, Philastrius 142. XII, 1278. Dem hierbei leicht zu erhebenden Einwande, daß der hebräische und der griechische Text nicht ganz vollkommen übereinstimmten, begegnet noch der hl. Augustinus mit den Worten: Spiritus, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris, quando illa interpretati sunt. Si igitur, ut oportet, nihil aliud intuemur in scripturis illis, nisi quid per homines dixerit Dei Spiritus, quidquid est in hebraeis codicibus et non est apud interpretes LXX, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei Spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas. Quidquid porro apud utrosque invenitur, per utrosque dicere voluit unus atque idem Spiritus; sed ita, ut illi praecederent prophetando, isti sequerentur prophetice illos interpretando, quia sicut in illis vera et concordia dicentibus unus pacis spiritus fuit, sic et in istis non secum conferentibus et tamen tanquam uno ore cuncta interpretantibus idem Spiritus unus apparuit. Civ. Dei 18, 43. XLI, 604. Wie die letzten Worte zeigen, ward der inspirirte Charakter der Siebenzig-Uebersetzung lediglich wegen des angeblichen Wunders bei ihrer Entstehung angenommen; mit der Glaubwürdigkeit des letztern ward auch jene Annahme hinfällig. Während daher der hl. Hieronymus in der Vorrede zu den Paralipomenen ad Domn. et Rog. noch sagt: (Septuaginta interpretes) Spiritu sancto pleni ea, quae vera fuerunt, trans-

tulerant, schreibt er bei gereifterer Kenntniß in Pentat. ad Desid.: Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristaeus, eiusdem Ptolemaei ὑπερασπιστής, et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem; ibi Spiritus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea, quae intelligit, transfert.

Die Verschiedenheit der Ansichten über ihren Ursprung änderte indeß nichts an dem ausgiebigen Gebrauch, welcher von der Septuaginta gemacht wurde. Besonders benützten die Christen die in der Septuaginta klar hervortretenden messianischen Weissagungen, um daraus den Juden die göttliche Natur und Sendung Jesu zu beweisen. Diesen unbequemen Vorhaltungen gegenüber zogen die Juden sich bald hinter die Ausrede zurück, der Originaltext laute anders als die Uebersetzung. Da aber hiermit ihre eigene Behandlung der Septuaginta im Widerspruch stand, so bewiesen sie nunmehr auch an dieser jene nationale Einseitigkeit, die seit dem Untergange ihrer Selbständigkeit besonders charakteristisch hervortrat. Die ersten Nachrichten von ihrer Verwerfung der alexandrinischen Uebersetzung finden sich bei Justin dem Martyrer, und nach dieser bewegte sich ihre Opposition damals noch in gemäßigter, wissenschaftlicher Form. S. Dial. c. Tryph. c. 68. VI, 636. c. 71 ib. 642. Einige Jahrhunderte später aber war der jüdische Haß gegen alles Christliche auch vollständig über die Septuaginta ausgegossen, so daß im Talmud als Grund des Fasttages am 8. Tebeth angegeben wird, quod eo scripta est lex Graece temporibus Ptolemaei regis, et venerunt tenebrae super mundum per tres dies. Meg. Taan. f. 50, c. 2. Aehnlich heißt es anderswo Soph. 1, 7. Quinque Seniores (s. oben S. 75) scripserunt Ptolemaeo regi legem Graece, et fuit dies ille gravis Israel, sicut dies, quo fecerunt vitulum.

110. Die Abneigung der Juden gegen die Septuaginta ward Ursache, daß der Proselyt Aquilas aus Sinope in Pontus zur Zeit des Kaisers Hadrian eine neue Uebersetzung des ganzen Alten Testamentes in's Griechische anfertigte. In dieser suchte er durch sklavische Nachahmung der hebräischen Etymologie und Construction auch denen, welche des Althebräischen nicht mächtig waren, ein getreues Abbild des ursprünglichen Ausdruckes zu verschaffen.

Aquilas, griechisch Ἀκύλας, hebräisch עקילס, war nach Epiphanius de pond. et mens. 14 (II, 170) ein Verwandter des Kaisers Hadrian. Von heidnischen Eltern geboren, ward er ohne hinlängliche Vorbereitung in die christliche Kirche aufgenommen, verließ aber später mit oder ohne seinen Willen deren Gemeinschaft wieder und ward jüdischer Proselyt. Vielfach ist geglaubt worden, er habe nun aus Haß gegen das Christenthum seine Uebersetzung angefertigt; eine solche Gesinnung tritt aber nirgends zu Tage, und was ältere Schriftsteller in dieser Hinsicht anführen, ist nicht beweisend. Höchstens scheint ihm der Parteigeist Js. 7, 14 für עַלְמָה den Ausdruck νεᾶνις eingegeben zu haben, mit dem er übrigens Deut. 22, 28 auch בְּתוּלָה übersetzt. Die ganze Uebertragung verfolgt bloß einen grammatischen oder literarischen Zweck und konnte daher den christlichen ebenso wie den jüdischen Bestrebungen dienen. Jampridem, schreibt der hl. Hieronymus Ep. 32 ad Marc. XXII, 446 cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit; et, ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio. Es findet sich in derselben Wort für Wort sklavisch wiedergegeben, z. B. Gen. 18, 12 בְּקִרְבָּהּ (LXX ἐν ἑαυτῇ) ἐν ἐγκάτῳ αὐτῆς; die hebräischen Idiotismen sind in's Griechische buchstäblich herübergenommen, z. B. Gen. 5, 5 ἐννακόσια ἔτος καὶ τριάκοντα ἔτος; 1 Sam. 13, 21 הַפְּצִירָה פִּים ἡ προςβόλωσις στόματα, und so steht auch σὺν für das Accusativzeichen, z. B. Gen. 1, 27 καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον κτλ.; für die abgeleiteten hebräischen Wörter bildet Aquila ganz neue, dem griechischen Sprachgebrauch fremde, bloß um die Etymologie auszudrücken, z. B. ὀστέϊνος für עָצוּם, stark, ἐκλεκτὸν für בַּר, Getreide, und davon Js. 52, 11 ἐκλεκτώθητε für הִבָּרוּ, reinigt euch; Ps. 21, 13 διεδηματίσαντό

με für בְּתִרוֹנַי (כֶּתֶר διάδημα) und so immer ἰσχυρὸς für אֵל, Gott; oft theilt er die hebräischen Wörter etymologisirend in zwei Bestandtheile, z. B. Ps. 55, 1 מִכְתָּם ταπεινὸς τέλειος, Js. 18, 1 צִלְצַל σκιὰ σκιά, Ps. 72, 21 אֶשְׁתּוֹנַךְ πῦρ καπνιζόμενον; auch die hebräischen Partikeln sucht er durch entsprechende griechische zu ersetzen, z. B. Gen. 12, 9 הַנֶּגְבָּה νότονδε, 3 Kön. 22, 49 אוֹפִירָה Ὠφείρδε, קָדִמָה Ez. 8, 16 ἀρχῆθένδε, 4 Kön. 19, 25 לְמֵרָחוֹק εἰς ἀπὸ μακρόθεν; endlich gibt er für die hebräischen Wörter möglichst gleichlautende griechische, z. B. Job 4, 11 לַיִשׁ λῖς, Deut. 15, 21 מוּם μῶμος, Ezech. 27, 24 בְּגִנְזֵי ἐν μαγώζοις. Daß er aber dabei des Griechischen vollkommen mächtig und auch in dessen Feinheiten erfahren war, zeigt die Nachahmung Homer's in solchen Formen, wie Ps. 47, 8 νῆες, Sprüchw. 30, 4 θέναρον, Jer. 46, 19 ἐκκαήσεται. Auch die dem Hebräischen verwandten Dialekte waren ihm geläufig; daher Etymologien wie Ex. 13, 16 וּלְטוֹטָפֹת καὶ εἰς νακτά (טְפַף chald. = νάσσειν, vollstopfen), 3 Kön. 6, 17 לְפָנִים τῇ εὐσχολίᾳ (פְּנָה rabbinisch müßig sein). Wie richtig er seinen Text aufgefaßt hat, beweist die häufige Uebereinstimmung zwischen ihm und der Uebersetzung des hl. Hieronymus, von welcher später die Rede sein muß. S. für dieß und das Folgende *Field*, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1871 ss. Prolegg. p. XVI ss. Vgl. *Hody*, de Bibl. Textt. originalibus. Ox. 1705. p. 570. *Vercellone*, Diss. acad. Roma 1864. p. 143.

Der hl. Hieronymus spricht an manchen Stellen seiner Commentare von einer zweiten Ausgabe der Aquilas-Uebersetzung; vermuthlich ist darunter eine vom Verfasser vorgenommene Revision zu verstehen. S. *Field*, l. c. p. XXIV.

Beispiel dieser Uebersetzung: Gen. 1, 1 ff. Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν. Ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐθὲν, καὶ σκότος ἐπὶ πρόσωπον ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ πρόσωπον ὑδάτων . . . γενέσθω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς . . . σὺν τὸ φῶς, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς μεταξὺ τοῦ φωτὸς καὶ μεταξὺ τοῦ σκότους· καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ φωτὶ ἡμέραν, καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα κτλ. 3 Kön. 22, 47 ff.: καὶ περισσὸν τοῦ ἐνδιηλλαγμένου ὃ ὑπελείφθη ἐν ἡμέραις Ἀσὰ πατρὸς αὐτοῦ, ἐπέλεξεν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἐν Ἐδὼμ ἐστηλωμένος· καὶ ὁ βασιλεὺς Ἰωσαφὰτ ἐποίησεν νῆας Θαρσεὶς, τοῦ πορευθῆναι Ὠφείρδε εἰς χρυσίον· καὶ οὐκ ἐπορεύθησαν, ὅτι συνετρίβησαν νῆες ἐν Ἀσεὼν Γαβέρ κτλ.

111. Zur Zeit des Kaisers Commodus, etwa um 185, fertigte Theodotion von Ephesus, ebenfalls ein jüdischer Proselyt, eine neue Uebersetzung des Alten Testamentes an, welche lediglich eine Ueberarbeitung der (damaligen) Septuaginta darstellte und deren Abweichungen vom hebräischen Texte beseitigen sollte.

Theodotion war ursprünglich Marcionit und ging von der Häresie zum Judenthum über; nach anderer Nachricht war er Ebionit. Die Septuaginta schien ihm der Verbesserung bedürftig, theils weil sie an manchen Stellen ihr Original zu frei wiedergab, theils weil sie Lücken zeigte. In ersterer Hinsicht erregte das Buch Daniel nach den Siebenzig nicht bloß bei ihm, sondern bei allen sachverständigen Juden und Christen Bedenken, so daß Theodotions Uebertragung den Septuagintatext dieses Buches vollständig verdrängte. Die vorgefundenen Lücken füllte er durch sorgfältige und treue, aber nicht sklavische Uebersetzung aus. Auffallend ist bei ihm die große Zahl hebräischer Wörter, welche unübersetzt geblieben sind; es sind hauptsächlich naturgeschichtliche oder archäologische Bezeichnungen, wie Js. 3, 24 φθιγίλ, 19, 15 ἀγμών, 43, 20 θεννίν, Job 8, 11 ἀχί, Joel 2, 17 αὐλάμ. Eigenthümlich ist seine Uebersetzung Gen. 4, 4 וַיִּשַׁע καὶ ἐνεπύρισεν, die offenbar von der Bekanntschaft mit der jüdischen Legende eingegeben ist.

Beispiel: Gen. 1, 1. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν κενὸν καὶ οὐθὲν καὶ σκότος ἐπὶ προσώπου ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ προσώπου τοῦ ὕδατος. (καὶ εἶπεν ὁ θεὸς) γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς . . . καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ φωτὶ ἡμέραν. καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα . . . καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος, καὶ ἔσται διαχωρίζον ἀνάμεσον ὕδατος εἰς ὕδατα· καὶ ἐγένετο οὕτως . . . καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ στερεώματι οὐρανόν κτλ.

112. Kurze Zeit nach Theodotion übersetzte der Ebionit Symmachus aus Samarien die hebräischen Bücher des Alten Testamentes mit Sach-

kenntniß und Geschmack in klassisches Griechisch, wobei er mehr dem Sinne als dem Wortlaut des Originals Rechnung trug.

Symmachus war ursprünglich Samaritaner, ward dann Ebionit und suchte die Lehrsätze seiner Secte in einem Commentar zum Evangelium Matthäi zu beweisen. Eus. Hist. Eccl. VI, 17. XX, 560. Nach Irenäus adv. Haer. 3, 21. VII, 946 kann zur Zeit, als dieser schrieb, also um das Jahr 190, seine Uebersetzung noch nicht bekannt gewesen sein. Diese soll er nach Epiphanius de Pond. et Mens. 16 (2, p. 172) der irrigen Auslegung der Samaritaner entgegengesetzt haben; allein in den Zahlangaben Gen. 5 stimmt seine Uebertragung mit dem samaritanischen Text gegen die Septuaginta. Vermuthlich wollte er letztere Uebertragung durch eine gebildetere und geschmackvollere verdrängen. Seine ganze Uebersetzungsweise verräth daher das Bestreben, dem Genius der griechischen Sprache gerecht zu werden und sich von jedem Einfluß der morgenländischen Anschauung und des hebräischen Ausdrucks frei zu halten. Aus den einfach nebengeordneten Sätzen des Originals macht er Perioden, so daß besonders der absolute Genitiv häufig bei ihm steht, z. B. 4 Kön. 1, 2 לְכוּ דִרְשׁוּ ἀπελθόντες πύθεσθε; Job 34, 29 וְהוּא יַשְׁקִט וּמִי יַרְשִׁעַ αὐτοῦ δὲ ἠρεμίαν διδόντος τίς καταχρινεῖ; Ps. 9, 4 בְּשׁוּב אוֹיְבַי אָחוֹר ἀναστραφέντων τῶν ἐχθρῶν μου; sehr frei ist er im Gebrauch der zahlreichen griechischen Partikeln, denen im Hebräischen so äußerst wenige entgegenstehen; die hebräische Umschreibung eines adverbialen Begriffs durch ein Verbum ersetzt er durch das Adverbium, z. B. Gen. 4, 2 וַתֹּסֶף לָלֶדֶת καὶ πάλιν ἔτεκεν; ebenso gibt er das Adjectivum für das hebräische nomen qualitatis, z. B. Ps. 54, 24 אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה μιαίφονοι καὶ δόλιοι, oder braucht für zusammengesetzte hebräische Ausdrücke griechische Composita, z. B. 1 Kön. 25, 3 טוֹבַת־שֶׂכֶל εὐδιανόητος; Ezech. 22, 29 בְּלֹא מִשְׁפָּט ἀκρίτως; Is. 52, 8 עַיִן בְּעַיִן ὀφθαλμοφανῶς; vor Allem führt er die hebräischen Tropen auf den entsprechenden griechischen Ausdruck zurück, z. B. 1 Kön. 20, 25 כְּפַעַם בְּפַעַם ὥςπερ εἰώθει, 25, 25 אַל־נָא יָשִׂים אֲדֹנִי אֶת־לִבּוֹ μὴ πρόςχῃς, ἀξιῶ, sogar Gen. 2, 17 מוֹת תָּמוּת θνητὸς ἔσῃ; bildliche, besonders anthropopathische Redeweisen macht er als solche kenntlich, z. B. 1 Kön. 13, 1 בֶּן־שָׁנָה υἱὸς ὡς ἐνιαύσιος; Ps. 63, 2 בְּאֶרֶץ־צִיָּה וְעָיֵף בְּלִי־מָיִם ὡς ἐν γῇ διψάδι; Ps. 45, 24 לָמָּה תִישַׁן אֲדֹנָי ἱνατί ὡς ὑπνῶν εἶ, δέσποτα; Ex. 24, 10 וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל καὶ εἶδον ὁράματι τὸν θεὸν Ἰσραήλ; Ps. 78, 36 וַיְפַתּוּהוּ בְּפִיהֶם καὶ ὡς παραλογιζόμενοι αὐτὸν ὑπελάμβανον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν. Eine solche Umschreibung nimmt Gen. 1, 27 dogmatische Färbung an: καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν. ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτόν. Der Eleganz wegen macht Symmachus auch Zusätze, wie Job 21, 13 וּבְרֶגַע שְׁאוֹל יֵחָתּוּ καὶ τάχεως ἄνοσοι καὶ ἀβασάνιστοι εἰς ᾅδην κατέρχονται Ezech. 16, 31 לְקַלֵּס אֶתְנָן ἐν ἀξιοπιστίᾳ συνάγουσα μισθώματα; die hebräischen Eigennamen übersetzt er häufig etymologisch, z. B. Deut. 32, 49 הַר הָעֲבָרִים τὸ ὄρος τῶν διαβάσεων Is. 19, 18. עִיר הַהֶרֶס πόλις ἡλίου. Nach allem diesem verdient Symmachus das Lob, welches der hl. Hieronymus ihm gibt: Symmachus non solet verborum κακοζηλίαν, sed intelligentiae ordinem sequi. Comm. in Am. 3, 11. XXV, 1019. Symmachus more suo manifestius . . . Comm. in Is. 5, 1. XXIV, 75. Aquila et Symmachus et Theodotion incitati diversum paene opus in eodem opere prodiderunt: alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare. Chron. Eus. Prooem. XXVII, p. 35. Ein solches Verfahren mußte der hl. Hieronymus um so mehr anerkennen, weil er bei seiner eigenen Bibelübersetzung ganz die nämlichen Grundsätze befolgte. Er scheint sich sogar Symmachus vollständig zum Muster genommen zu haben; denn eine Vergleichung zwischen der Version des Symmachus und der des hl. Hieronymus oder unserer lateinischen Kirchenübersetzung zeigt eine überaus große Uebereinstimmung, s. *Field,* l. c. p. XXXIV.

Von einer zweiten Ausgabe der symmachianischen Uebersetzung spricht der hl. Hieronymus an so wenigen Stellen, daß darüber keine deutliche Vorstellung zu gewinnen ist.

113. Zu einigen Büchern des Alten Testamentes gab es im dritten Jahrhundert n. Chr. noch andere griechische Uebersetzungen, welche gewöhnlich die fünfte und die sechste Uebersetzung genannt werden, und von denen außer einigen Fragmenten nichts bekannt ist.

Die fünfte Uebersetzung erstreckte sich nach den erhaltenen Bruchstücken auf das 4. Buch der Könige, Job, die Psalmen, die Sprüche, das Hohelied und die kleinen Propheten, die sechste auf das Buch Job, Exodus, die Psalmen, das Hohelied, Amos und Habakuk. Eine siebente Uebersetzung wird von Eusebius und Hieronymus (vielleicht irrthümlich) zu den poetischen Büchern erwähnt. Ob die Verfasser dieser Arbeiten Juden oder Christen waren, ist unbekannt, und auf die Beschaffenheit derselben läßt sich aus den vorhandenen Fragmenten kein genügender Schluß ziehen.

114. Der abweichende Wortlaut dieser neuen Uebersetzungen lenkte die Aufmerksamkeit der Christen auf die Beschaffenheit der Septuaginta selbst. Man überzeugte sich, daß die vorhandenen Abschriften derselben an vielen Stellen verunstaltet, erweitert oder verkürzt waren. Der Werth der Uebertragung selbst mußte neben so manchen anderen Auffassungen zweifelhaft erscheinen. So entstanden für die Christen vielerlei Unklarheiten. Die Juden ihrerseits benützten die Verschiedenheit der vorhandenen Uebersetzungen, um sich den gegen sie geführten Beweisen mit anscheinend größerer Berechtigung zu entziehen. Dieß alles brachte den gelehrten Origenes auf den Gedanken, die einzelnen griechischen Uebersetzungen mit dem hebräischen Text des Alten Testamentes derart zusammenzustellen, daß jeder, er mochte des Hebräischen kundig oder unkundig sein, sich eine deutliche Vorstellung vom Inhalt des alttestamentlichen Originaltextes und seines Verhältnisses zu den Uebersetzungen bilden könne. Auf diese Weise entstand das Riesenwerk der sogenannten Hexapla, aus denen später die Tetrapla abgekürzt wurde.

Den übrigen Uebertragungen gegenüber erhielt die Septuaginta den Namen κοινὴ ἔκδοσις oder auch bloß κοινή, bei den lateinischen Schriftstellern vulgaris oder vulgata editio, unter welchem Namen sie wohl von der späteren lateinischen vulgata editio zu unterscheiden ist. Schon dieser Name, welcher von der großen Verbreitung der Uebersetzung Zeugniß ablegt, läßt erwarten, daß der Text derselben mannigfache Veränderungen erleiden mußte; mit der Bezeichnung κοινή verband sich daher allmälig der Begriff eines verwahrlosten Textes. Die Kritik dieses Textes erschien Origenes als eine unabweisbare Forderung, die er nach Kräften zu erfüllen dachte. Gleichwohl war sie bei der damaligen Sachlage nicht so wichtig, als ein genauer Aufschluß über das Verhältniß zwischen dem Originaltext und den Uebersetzungen des Alten Testamentes, insofern hierdurch der wirkliche Bestand der vorchristlichen Offenbarung klar gestellt und die Controverse mit den Juden auf eine feste Grundlage zurückgeführt wurde. Demgemäß unternahm Origenes seine Arbeit, die eine ganz ungewöhnliche Gelehrsamkeit und Arbeitskraft erforderte. Ob er dieselbe in Alexandrien oder in Cäsarea, also vor oder nach 232 begann, und wie lange er daran arbeitete, ist aus den geschichtlichen Denkmalen jener Zeit nicht zu erkennen. Das Unternehmen bestand darin, daß er in nebeneinander stehenden Columnen alle in Betracht kommenden Texte per cola, d. h. nach parallelen Versabschnitten, zusammenstellte. Zuerst kam der hebräische Text in Quadratschrift, dann der nämliche Text nach damaliger Aussprache in griechischen Uncialen, hierauf Aquila, dann Symmachus, weiter die Siebenzig, endlich Theodotion. Von diesen sechs Columnen erhielt das ganze Werk den Namen Ἑξαπλᾶ. Für einzelne Bücher fügte er weitere Columnen mit der Uebertragung der fünften und sechsten Uebersetzung hinzu, so daß das Werk abschnittsweise den Namen Heptapla oder Octapla erhielt. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses, in welchem die Septuaginta zum Texte stand, gebrauchte er die schon von den alexandrinischen Grammatikern eingeführten Zeichen, nämlich den Obelus und den Asteriskus. Stand bei den Siebenzig ein Ausdruck, der sich im Original buchstäblich nicht fand, so setzte er dieser Stelle den Obelus, das Tilgungszeichen vor. War aber eine Stelle des Originals in der Septuaginta nicht übersetzt, so fügte er diese gewöhnlich aus Theodotion, mitunter auch aus einer der anderen Uebersetzungen hinzu und bezeichnete den Zusatz mit dem Asteriskus. Stellen, die sich mehrere Zeilen hindurch fortzogen, erhielten die kritischen Vorzeichen bei jedem Zeilenanfang. Das Ende der jeweiligen Stelle wurde in beiden Fällen durch ein beson-

deres Zeichen angegeben. Als Beispiel kann Folgendes dienen. Deut. 9, 26 geben die Siebenzig die Worte בְּיָד חֲזָקָה durch die Umschreibung ἐν τῇ ἰσχύϊ σου τῇ μεγάλῃ καὶ ἐν τῇ χειρί σου τῇ κραταιᾷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ. Diese Stelle erhielt demnach folgende Gestalt: ÷ ἐν τῇ ἰσχύϊ σου τῇ μεγάλῃ καὶ ‘ ἐν χειρί ÷ σου τῇ ‘ κραταιᾷ ÷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ ‘ Dagegen war Num. 14, 9 das Wort צִלָּם bloß wiedergegeben ὁ καιρός; Origenes schrieb also ὁ καιρὸς * αὐτῶν ‘. Jos. 22, 4 schrieb er nach dem Befunde der Septuaginta Μωϋσῆς * δοῦλος κυρίου ‘. Die eigenthümliche Gestalt, welche der Obelus in einzelnen Handschriften annahm, veranlaßte einige Schriftsteller, auch noch von einem Lemniskus und Hypolemniskus zu sprechen; doch sind hierunter nur graphische Gestaltungen, keine neuen Zeichen zu verstehen.

Vom Obelus mußte am häufigsten bei den deuterokanonischen Abschnitten Gebrauch gemacht werden, denen im hebräischen Texte nichts entsprach. Das Buch Esther begann demnach mit einem großen Abschnitt, welcher bei jedem Zeilenanfang das Tilgungszeichen trug, und so ist es wohl als Mißverständniß der hexaplarischen Einrichtung zu erklären, daß dieses ganze Buch hier und da als unkanonisch verworfen wurde. Vgl. oben § 34.

Bei der Anordnung der Hexapla beobachtete Origenes außerdem noch Folgendes. Den vorhandenen Text der Septuaginta verbesserte er, indem er stillschweigend die auffälligen Verunstaltungen nach guten Handschriften beseitigte. Die Stellung der einzelnen Wörter im Griechischen suchte er mit der hebräischen Wortstellung in Uebereinstimmung zu bringen. Auch die Ordnung aller einzelnen Verse und größeren Abschnitte, welche im Griechischen oft vom Hebräischen abweicht, richtete er ganz dem Letzteren gemäß ein; eine Ausnahme hiervon machte er bloß bei den Sprüchwörtern. Uebersetzungen der Siebenzig, welche nach seiner Meinung irrig waren, verbesserte er durch Combination der beiden Zeichen: zu der unrichtigen Uebertragung setzte er den Obelus, und die richtige fügte er mit dem Asteriskus hinzu. So war Jos. 2, 19. 20 אִם־יָד תִּהְיֶה־בּוֹ וְאִם תַּגִּידִי אֶת־דְּבָרֵנוּ זֶה übersetzt ἐὰν δέ τις ἡμᾶς ἀδικήσῃ ἢ καὶ ἀποκαλύψῃ τοὺς λόγους ἡμῶν τούτους; dieß verbesserte Origenes: * ἐὰν χεὶρ ἅψηται αὐτοῦ · ‘ ἐὰν δέ ÷ τις ἡμᾶς ἀδικήσῃ, ἢ καὶ ‘ ἀποκαλύψῃ κτλ.

Als Beispiel dieser gesammten Einrichtung können unter Aenderung der tabellarischen Ordnung die folgenden Texte dienen, wobei die cola durch Zwischenräume angedeutet sind. Die Stellen finden sich Mal. 2, 13 und Ps. 110, 3.

ΤΟ ΕΒΡΑΙΚΟΝ

וזאת שנית תעשו   כסות דמעה את־מזבח יהוה   בכי ואנקה   מאין עוד פנות אל־המנחה   ולקחת רצון מידכם

ΤΟ ΕΒΡΑΙΚΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙϹ ΓΡΑΜΜΑϹΙΝ

ουζωθ σηνιθ θεσου   χεσσουθ δεμα εθμασβηη יהוה   βεχι ουαναχα   μηην ωδ φεννωθ ελ αμμανα   ουλακεθ ρασων μειδηχεμ

Α

καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιεῖτε   ἐκαλύπτετε δακρύῳ τὸ θυσιαστήριον יהוה   κλαυθμῷ καὶ οἰμωγῇ   ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεῦσαι πρὸς τὸ δῶρον   καὶ λαβεῖν εὐδοκίαν ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν.

Σ

καὶ ταῦτα δεύτερον ἐποιεῖτε   καλύπτοντες ἐν δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον יהוה   κλαίοντες καὶ οἰμώσσοντες   ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεύοντα πρὸς τὸ δῶρον   καὶ δέξασθαι τὸ εὐδοκημένον ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν;

Ο'

καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε   ἐκαλύπτετε δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον κυρίου   καὶ κλαυθμῷ καὶ στεναγμῷ   ἐκ κόπων· ἔτι ἄξιον ἐπιβλέψαι εἰς θυσίαν   ἢ λαβεῖν δεκτὸν ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν.

Θ

καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιήσατε   ἐκαλύπτετε δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον יהוה   κλαίοντες καὶ στένοντες   ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι προσεγγίζοντα τὸ ὁλοκαύτωμα   καὶ λαβεῖν τέλειον ἐκ χειρῶν ὑμῶν.

ΤΟ ΕΒΡ מרחם משחר לך טל ילדתך ΤΟ ΕΒΡ ΕΛΛΗΝ ΓΡ μηρεμ μεσσααρ λακταλ ιελεδεθεχ Α ἀπὸ μήτρας ἐξωρθρισμένης σοι δρόσος παιδιότητός σου Σ ὡς κατ' ὄρθρον σοι δρόσος ἡ νεότης σου Ο' ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε Θ ἐκ μήτρας ἀπὸ πρωΐ (σοι δρόσος) νεότητός σου Ε' ἐκ μήτρας ἀπὸ ὄρθρου σοι δρόσος ἡ νεότης σου ς' ἐκ γαστρὸς ζητήσουσί σε, δρόσος νεανικότητός σου.

Das ganze Werk bereicherte Origenes noch durch Randbemerkungen, welche Erklärungen der hebräischen Namen oder des Inhaltes enthielten. Außerdem fügte er eine Anzahl übersetzter Stellen hinzu, als deren Quellen ὁ Ἑβραῖος, ὁ Συρός, τὸ Σαμαρειτικόν angegeben war. Nur von letzterer Bezeichnung läßt sich eine sichere Bedeutung angeben: es ist darunter die samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs gemeint, s. unten § 128.

In dieser Gestalt bildeten die Hexapla ein unberechenbar wichtiges Hülfsmittel für die Schriftforschung; allein ihrer allgemeinen Verwerthung setzten sich fast unübersteigliche Hindernisse entgegen. Wenn man bedenkt, daß bei der damals üblichen Uncialschrift für wenigstens sechs Columnen und einen breiten Rand die größten Bogen des kostbaren Pergamentes erfordert wurden, und daß das Ganze gewiß fünfzig Bände füllte, so läßt sich schon ermessen, daß eine Vervielfältigung des Werkes nur äußerst selten, vielleicht niemals stattgefunden haben kann. Daher werden bald die sogenannten Tetrapla erwähnt, d. h. die Zusammenstellung der Septuaginta mit den Uebertragungen von Aquila, Symmachus und Theodotion ohne weitere Beigabe. Es ist nicht recht gewiß, ob Origenes dieses kleinere Werk selbst angefertigt hat, oder ob dasselbe nur von Andern zu größerer Bequemlichkeit aus den Hexapla ausgezogen worden ist. Dagegen scheint es zweifellos, daß die Tetrapla erst nach den Hexapla und nicht, wie man wohl geglaubt, als Vorläufer derselben entstanden sind.

115. Nach dem Tode des Origenes befanden sich die Originalexemplare der Hexapla, wie der Tetrapla, zu Cäsarea in Palästina. Seitdem sind beide Werke verloren gegangen, und nur aus Bruchstücken hat sich einige Kenntniß derselben erhalten.

In Cäsarea hatte der heilige Martyr Pamphilus eine große Bibliothek zusammengebracht, deren berühmtester Benutzer später der hl. Hieronymus geworden ist. Wie dorthin die Hexapla und Tetrapla gekommen sind, ist unbekannt; vermuthlich wurde nach Origenes' Tode, der lange zu Cäsarea gelebt hatte und zu Tyrus gestorben war, jene Bibliothek als der einzig würdige Aufenthaltsort für das großartige Werk angesehen. Bis um 600 blieb die Bibliothek und mit ihr das Bibelwerk des Origenes unangetastet; nach dieser Zeit sind keinerlei Nachrichten über beide mehr erhalten.

Von vielen Schriftstellern der griechischen Kirche wurden die Hexapla eingesehen, excerpirt und bei ihren Bibelerklärungen angeführt. Auch eine syrische Bibelübersetzung, welche nach dem Septuagintatext in der Hexapla angefertigt ist, trägt am Rande eine Reihe von Bemerkungen, welche den übrigen Columnen entnommen sind. Von den griechisch erhaltenen Resten veranstaltete zuerst Morinus 1587 eine Sammlung, die als Anhang zur Septuaginta zu Rom erschien. Eine größere Lese gab Drusius 1622 zu Arnheim unter dem Titel Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta heraus. Die Hauptsammlung aber wurde das Werk des Benedictiners B. de Montfaucon, welches 1713 zu Paris unter dem Titel Origenis Hexaplorum quae supersunt in zwei Foliobänden erschien und gerechtes Aufsehen erregte. Ueberboten ist diese Leistung nunmehr durch die eben vollständig gewordene Sammlung von *Field*, Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxonii (1871—) 1875, nebst schätzbaren Prolegomenen und einem Auctarium.

116. So lange die Hexapla sich noch zu Cäsarea befanden, wurden daselbst häufig Abschriften von derjenigen Columne genommen, welche die Uebersetzung der Siebenzig enthielt. Die Folge davon war, daß sich eine bestimmte Recension des griechischen Textes ausbildete, welche kurzweg die hexaplarische genannt wird.

Da die Vervielfältigung nicht bloß der Hexapla, sondern auch der Tetrapla so große Schwierigkeit bot, suchte man Origenes' Arbeit wenigstens auf andere Art zu verwerthen.

Bei dem mangelhaften Zustand der κοινὴ ἔκδοσις, der sich noch immer fühlbarer machte, mußte es als ein nützliches Unternehmen erscheinen, den von Origenes hergestellten Text der Siebenzig zu verbreiten. Dieser Bemühung unterzogen sich der Presbyter Pamphilus (der Martyr) und der Bischof Eusebius mit großer Sorgfalt. Es gibt noch jetzt Handschriften der Septuaginta, welche bezeugen, daß sie nach einem von Pamphilus oder Eusebius mit dem Original der Herapla verglichenen Exemplare angefertigt sind. Darunter ist eine aus dem sechsten Jahrhundert, welche aus ihrer Vorlage die Unterschrift herübergenommen hat: μετελήφθη ἀπὸ τῶν κατὰ τὰς ἐκδόσεις ἑξαπλῶν, καὶ διωρθώθη ἀπὸ τῶν Ὠριγένους αὐτοῦ τετραπλῶν, ἅτινα καὶ αὐτοῦ χειρὶ διώρθωτο καὶ ἐσχολιογράφητο, ὅθεν Εὐσέβιος ἐγὼ τὰ σχόλια παρέθηκα. Πάμφιλος καὶ Εὐσέβιος διωρθώσαντο. Bei diesen Abschriften wurden anfänglich Obelos und Asteriskus beibehalten. Indeß gab es hierbei sehr viele Verstöße, namentlich weil die kritischen Zeichen am Anfange jeder Zeile wiederkehrten. Daher begnügte man sich allmälig, den gesammten Text der vierten Herapla-Columne einfach so abzuschreiben, wie er sich unter Weglassung der kritischen Zeichen gestaltete. Dieß ist der herplarische Text, welcher in Palästina und Kleinasien der Verbreitung nach bald alle andern Texte überwog.

117. Da der herplarische Text der Septuaginta nicht so leicht überall zu beschaffen war, so unternahmen bald nach Origenes Hesychius in Alexandrien und Lucianus in Antiochien einen bessern Text der Septuaginta durch Emendation der κοινὴ ἔκδοσις herzustellen.

Die Hauptnachricht von diesen kritischen Unternehmungen findet sich beim hl. Hieronymus Apol. adv. Ruf. 2, 27. XXIII, 451. 522; lib. Paralip. Alexandria et Aegyptus in septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Hiernach muß Hesychius ein Aegypter gewesen sein; weitere Nachrichten finden sich weder über ihn, noch über die von ihm besorgte Emendation. Lucianus war Presbyter zu Antiochien und starb 312 zu Nikomedien den Martyrtod; hier soll unter Kaiser Constantin das Autograph seiner Septuaginta-Recension wieder aufgefunden worden sein. Nach spätern Nachrichten (Suidas s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς) war diese Textesbearbeitung mit Hülfe des hebräischen Originals angefertigt; sie scheint noch in manchen Handschriften vorzuwiegen und wird von Chrysostomus und Theodoret einzig citirt. Mehrere alte Schriftsteller halten diese Recension für eine neue Uebersetzung. Auch sie verfiel sehr bald dem Schicksal, welches alle Texte der Septuaginta traf.

118. Im fünften Jahrhundert war keine einzige von allen Ausgaben der Septuaginta in der ursprünglichen Textesreinheit mehr erhalten, weil es zur Gewohnheit geworden war, an dem Wortlaut der Handschriften ohne festen Plan und ohne kritischen Tact zu ändern.

Durch seine mühsame Arbeit hatte Origenes gerade das Gegentheil von dem bewirkt, was er ursprünglich beabsichtigt. Die Herapla boten Gelegenheit zu mancherlei Randbemerkungen, welche später in den Text hinein geriethen, so daß der herplarische Text selbst mit der Zeit große Verschiedenheiten zeigte. Daneben blieben die Ausgaben des Hesychius und Lucianus sammt den Handschriften der alten κοινή in ungestörtem Gebrauch, und wie die alten Handschriften zeigen, hörten die Benutzer der einzelnen Exemplare nicht auf, den Text derselben nach andern Handschriften zu bessern; dabei entschieden hauptsächlich äußere Rücksichten, ohne daß von einer eigentlichen Kritik die Rede sein konnte.

119. Demnach ist es heute unmöglich, den Text der vorhandenen Exemplare mit Sicherheit irgend einer der ältern Recensionen zuzuweisen. Immerhin aber zeigen die spätern Handschriften so viel Uebereinstimmung, daß sich seit dem sechsten Jahrhundert eine neue κοινὴ ἔκδοσις herausgebildet zu haben scheint.

Die Septuaginta ist sowohl ganz als theilweise in sehr vielen Handschriften erhalten. Die ältesten derselben sind die auf S. 66 unter Nr. 1—4 genannten. Gegen dreihundert sind von **Holmes** und **Parsons** in ihrer großen Ausgabe der Septuaginta verglichen, s. Vet. Test. Gr. cum varr. lectt. ed. Holmes contin. Parsons. Fol. V Tomi. Oxon. 1798—1827. Darunter sind sechszehn Uncialhandschriften; zu diesen kommen jetzt noch einundzwanzig andere mit Bruchstücken aus dem dritten bis zum neunten Jahrhundert, s. *Tischendorf*, Vet. Test. Gr. Ed. 5. Lipsiae 1875. Proll. p. LVI sq. Die bedeutendsten gedruckten Ausgaben sind 1. die zu **Alcala** 1514—17 von Cardinal **Ximenez** veranstaltete, gewöhnlich Biblia Complutensia genannt; 2. die **Albinische**, Bibl. Graeca Venet. in aedibus Aldi et Andreae soceri 1518. fol.; 3. die **römische** oder **sixtinische**, 1587 auf Veranstaltung Sixtus' V. nach dem Codex Vaticanus herausgegeben; 4. die von **Grabe** zu Oxford 1707—1720 in vier Foliobänden, nach dem Codex Alexandrinus. Dazu kommen die S. 66 genannten Ausgaben alter Handschriften durch **Tischendorf**, **Cozza** und **Baber**, sowie die Handausgaben von **L. van Eß**, Leipzig 1835; **Field**, Oxford 1859; **Loch**, Regensburg 1866; **Tischendorf**, 5. Aufl. 1875; **Stier** und **Theile**, in der Polyglottenbibel, 3. Aufl. Bielefeld 1875. Einzelne Bücher sind kritisch von **Fritzsche** und **Lagarde** bearbeitet worden. S. *Le Long*, Bibl. s. ed. Masch II, 262 sq. **De Wette**, Einl. 8. Ausg. S. 110.

Alle diese Texte weichen in unzählbaren Einzelheiten von einander ab, und es ist kaum möglich, sie auch nur nach Familien zusammenzustellen. Dagegen zeigen sie übereinstimmend eine große Menge von Lesarten, die leicht als Verderbnisse des ursprünglichen Textes zu erkennen sind und nur wegen allgemeiner handschriftlicher Bezeugung fortgeführt werden, während eine gesunde Kritik sie längst hätte beseitigen müssen.

120. Die **kritischen Verstöße**, welche in dieser gebräuchlichen Gestalt der Septuaginta fortgeführt werden, sind theils die gewöhnlich durch **Abschreiber** herbeigeführten **Fehler**, theils die Folgen der mit dem Texte vorgenommenen **kritischen Behandlung**.

Zu den gewöhnlichen Entstellungen, welche durch Abschreiber herbeigeführt werden, gehört in der Septuaginta vor Allem die **Verwechslung von ähnlichen Wörtern**, z. B. Gen. 4, 22 Θοβέλ καὶ ἦν statt ΘΟΒΕΛΚΑΙΝ, 15, 15 τραφείς statt ταφείς = תִּקָּבֵר, besonders bei hebräischen Eigennamen, z. B. Num. 13, 5 Σαμουήλ statt שַׁמּוּעַ, υἱὸς Σουρὶέ für בן חורי = ΥΙΟϹΟΥΡΙ, Num. 1, 5 υἱὸς Ἐδιοὺρ für בן שדיאור = ΥΙΟϹϹΕΔΙΟΥΡ. Andere Fehler rühren aus Verwechslung hebräischer Wörter mit griechischen her; so steht 3 Kön. 18, 22 θάλασσαν für θααλά = תְּעָלָה, 16, 18 ἄντρον wahrscheinlich für ἀρμών = אַרְמוֹן. Sehr willkürlich sind die Abschreiber mit einzelnen häufig vorkommenden Bezeichnungen umgegangen; der Name Gottes heißt bald κύριος, bald θεὸς, bald κύριος ὁ θεὸς ohne Rücksicht auf den Originaltext. Durch Irrthum des Auges **fehlen** manche Satzglieder, denen etwas Aehnliches voraufgegangen, z. B. Gen. 1, 27 κατ' εἰκόνα αὐτοῦ, 39, 20 καὶ ἦν (ἐκεῖ ἐν); anderswo sind **Erweiterungen** vorhanden, wie Klagl. 1, 14 נְתָנַנִי אֲדֹנָי בִּידֵי לֹא אוּכַל קוּם ἔδωκεν κύριος ἐν χερσίν μου ὀδύνας, οὐ δυνήσομαι στῆναι. Besonders aber ist der Text durch eine Menge **Zusätze** entstellt, welche aus den Hexapla stammen und neue Uebertragungen schon übersetzter Wörter, Satzglieder oder Verse darstellen; so Ex. 11, 2 בְּאָזְנֵי הָעָם κρυφῇ εἰς τὰ ὦτα τοῦ λαοῦ, 13, 2 כָּל־בְּכוֹר πᾶν πρωτότοκον πρωτογενές, 30, 8 תָּמִיד ἐνδελεχισμοῦ διὰ παντὸς, Num. 6, 7 עַל־רֹאשׁוֹ ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ κεφαλῆς αὐτοῦ, 15, 19 תְּרוּמָה ἀφαίρεμα ἀφόρισμα, Deut. 16, 7 וּבִשַּׁלְתָּ καὶ ἑψήσεις καὶ ὀπτήσεις, 1 Sam. 1, 11 יהוה צבאות Ἀδωναΐ κύριε Ἐλωὲ Σαβαώθ, Jes. 3, 2 גִּבּוֹר γίγαντα καὶ ἰσχύοντα, Ps. 17, 36 וְעַנְוָתְךָ תַרְבֵּנִי καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέν με (εἰς τέλος) καὶ ἡ παιδεία σου αὐτή με διδάξει, Ps. 28, 1 הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν. In der Stelle Hab. 3, 2 sind drei Versglieder je zweimal übersetzt. Nicht selten sind **Parallelstellen**, sei es durch Unachtsamkeit, sei es durch Willkür, in den Text hineingeschrieben; so steht 1 Sam. 2, 10 ein Zusatz aus Jeremias 9, 24. Andere Zusätze sind ohne biblischen Anhalt und vermuthlich nur als Randglossen in den Text gekommen, so die Sage Jos. 24, 31 oder das Bild von der Biene Sprüchw. 6, 8. Vgl. hierzu **Frankel**, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841. **Ders.**, Ueber den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik,

ebd. 1851. In beiden Schriften bedürfen jedoch die Ausführungen im Einzelnen vielfacher Kritik.

121. Die Sprachform der Septuaginta zeigt dem Ursprung der Uebersetzung entsprechend den alexandrinischen Dialekt besonders klar ausgeprägt und ist an Hebraismen noch reicher, als die bloß griechisch erhaltenen Bestandtheile der Bibel.

Die alexandrinische Sprachform der Septuaginta ist überhaupt Quelle und Vorbild aller Eigenthümlichkeiten, welche das biblische Griechisch an sich trägt. Die deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes sind ja sämmtlich Bestandtheile der Septuaginta; auch das Buch der Weisheit und das zweite Machabäerbuch wurden von Anfang an zu derselben gerechnet. Das Neue Testament aber ist ganz unter der Einwirkung des griechischen Alten Testamentes entstanden. Sämmtliche Spracherscheinungen demnach, welche § 67 und 68 namhaft gemacht sind, lassen sich durch viel zahlreichere Beispiele aus der Septuaginta belegen; hier nur eine Auswahl von solchen, welche a. a. O. noch nicht genannt sind.

Alexandrinische Formen sind:

a) ungewöhnliche Wortstämme und Wortbildungen: ἄβρα Zofe Ex. 2, 5 αἰχμαλωτίζειν gefangen nehmen Ezech. 12, 3 ἄκαν Dornstrauch 4 Kön. 14, 9 ἀλγηρός schmerzlich Jer. 10, 19 ἀμφιάζεσθαι anziehen Job 29, 14 ἀμφίασις Kleid 22, 6 ἀναθεματίζειν dem Untergang weihen Deut. 13, 15 ἀποκιδαροῦν das Haupt entblößen Lev. 10, 6 ἀποπεμπτοῦν ein Fünftel eintreiben Gen. 41, 34 ἀσβόλη Ruß Klagl. 4, 8 βουνίζειν, häufen Ruth 2, 14 γλωσσόκομον Kasten 2 Par. 24, 8 γρηγορεῖν wachen Neh. 7, 3 διαρτᾷν täuschen Num. 23, 19 ἔκθεμα öffentlicher Anschlag Esth. 8, 17 ἐκτοκίζειν zinsbar anlegen Deut. 23, 20 ἐντομίς Einschnitt Lev. 19, 28 εὐδοκεῖν billigen, einverstanden sein Lev. 26, 41 θέριστρον Schleier H. L. 5, 7 καταχωρίζειν eintragen 1 Par. 27, 24 λυτρών Kloake 4 Kön. 10, 27 μαγειρεῖον Küche Ezech. 46, 23 μαγείρισσα Köchin 1 Sam. 8, 13 μακροημερεύειν lange leben Deut. 5, 33 μανδύη Kriegsmantel 1 Sam. 17, 38 πρωτοτοκεύειν als Erstgeborenen einsetzen Deut. 21, 16 πρωτοτόκια Erstgeburt Gen. 25, 32 ῥώξ Beere Is. 65, 8 σαββατίζω feiern Ex. 16, 30 σισόη Haarkrone Lev. 19, 27 σκεπεινός gedeckt Neh. 4, 13 σκηνοπηγία Laubhüttenfest Deut. 16, 16 τελίσκειν vollenden Deut. 23, 18 φυλάκισσα Wächterin H. L. 1, 6;

b) neue Wortbedeutungen: ἀγχιστεύω loskaufen Esdr. 2, 62 ἄθυτον Verwerfliches Lev. 19, 7 ἀπό = ὑπό Gen. 48, 10 διαφωνεῖν fehlen, verloren sein Num. 31, 49 μετριάζειν krank sein Neh. 2, 2; besonders gehören hierher die collectiv gebrauchten Abstracta, wie αἰχμαλωσία Gefangene Ezech. 11, 25 διασπορά zerstreut Lebende Ps. 146, 2 ἐξουθένημα Verworfener Ps. 21, 7 ἱεράτευμα Priesterschaft Ex. 19, 6;

c) eigenthümliche Wortformen: καμμύειν Is. 6, 10 κλίβανος = κρίβανος Gen. 15, 17 μαχαίρῃ Ex. 15, 9 ἀγαθώτερος Richt. 15, 2 ἀγαθώτατος Gen. 47, 6 *Hex. Cod. 30* ἑώρακαν Deut. 11, 7 παρέστηκαν Is. 5, 29 ἤλθοσαν Ps. 78, 1 ἐφάγοσαν Ps. 77, 29 ἴδοσαν Deut. 7, 19 ἴδοισαν Job 21, 20 εἴποισαν Ps. 34, 25 ποιήσαισαν Deut. 1, 44 ἔφυγαν 2 Sam. 10, 14 ἐλθάτω Esth. 5, 4 κατείπαντες Num. 14, 37 ἐπρονόμευσαμεν Deut. 3, 7 κεκατήρανται Num. 22, 6 πραθήσεται Ezech. 48, 14 φαγούμεθα Gen. 3, 2 ἁρπᾷ Lev. 19, 13 ἀπεκτάγκατε Num. 16, 41 κεκράξαντες Ex. 22, 23;

d) syntaktische Besonderheiten: ἀθῷος ἀπὸ, καθαρὸς ἀπό Gen. 24, 8 ἁμαρτάνειν ἔναντι Lev. 4, 2 ἐν 14 ἀπό 5, 15 περὶ 5 τινὶ Richt. 11, 27 ἐξιλάσκεσθαί τινι Ezech. 16, 63 ἐξέρχεσθαί τι Ex. 9, 29 εὐδοκεῖν τι Pred. 9, 7 καταρᾶσθαί τινα Gen. 5, 29 οἰκτείρειν τινὰ Ps. 4, 2 ἀπό τινος Jer. 13, 14 ἀναμνησθῆναί τι Ex. 23, 13 φείδεσθαί τινι Job 7, 11 τινα 16, 5; ἔρχεσθαι und ähnliche Verba mit dem Infinitiv, wie ἀπῆλθε φαγεῖν καὶ πιεῖν Neh. 8, 12 κατέβη λούσασθαι Ex. 2, 5; der Vocativ durch den Artikel ausgedrückt, Ps. 3, 8 σωσόν με ὁ θεός μου; τίς als Relativum Ex. 22, 27 μόνον τοῦτο τὸ ἱμάτιον . . . ἐν τίνι κοιμηθήσεται Lev. 14, 35 καὶ ἥξει τίνος αὐτοῦ ἡ οἰκία; das Relativum mit ἐὰν verbunden Lev. 11, 33 πᾶν σκεῦος ὀστράκινον εἰς ὃ ἐὰν πέσῃ ἀπὸ τούτων ἔνδον, ὅσα ἐὰν ἔνδον ᾖ ἀκάθαρτα ἔσται 1 Sam. 19, 3 ἐν ἀγρῷ οὗ ἐὰν ᾖς ἐκεῖ . . . καὶ ὄψομαι ὅτι ἐὰν ᾖ Lev. 21, 17 ἄνθρωπος τίνι ἐὰν ᾖ ἐν αὐτῷ μῶμος; Verbindung mit ἐν statt mit εἰς Is. 38, 10 πορεύσομαι ἐν πύλαις ᾅδου Pred. 12, 14 ἄξει ἐν κρίσει; Infinitivverbindungen, wie Ruth 2, 10 εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου τοῦ ἐπιγνῶναί με Gen. 19, 20 πόλις αὕτη ἐγγὺς τοῦ καταφυγεῖν με ἐκεῖ 47, 29 ἤγγισαν αἱ ἡμέραι Ἰσραὴλ τοῦ ἀποθανεῖν 29, 35 ἔστη τοῦ τίκτειν

36, 7 ἦν αὐτῶν τὰ ὑπάρχοντα πολλὰ τοῦ οἰκεῖν ἅμα 27, 1 ἠμβλύνθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ τοῦ ὁρᾶν.

Bemerkenswerth sind in der Septuaginta auch die ägyptischen Wörter, welche den Ursprung der Uebersetzung verrathen: Ἄπις Apis Jer. 26, 15 ἄχι Schilf Js. 19, 7 βύσσος Byssus 2 Par. 2, 14 ζῦθος Meth Js. 19, 10 θῖβις Fahrzeug Ex. 2, 3 ἶβις Ibis für das hebräische יַנְשׁוּף Eule Lev. 11, 17 κόνδυ Becher Js. 51, 17 ἰφί Epha Richt. 6, 19 αἰλάμ Schwelle Ezech. 40, 6. Aegyptischen Ursprungs ist auch die Uebersetzung von שֶׁקֶל durch δίδραχμον Gen. 23, 15, von תֻּמִּים durch ἀλήθεια Ex. 28, 30 (26), von גֹּמֶא durch πάπυρος Job 8, 11; ferner der Gebrauch von σχοῖνος als Wegmaß Jer. 18, 15, sowie die große Menge von Wörtern, welche mit ἀρχι- beginnen, ἀρχιδεσμοφύλαξ Gen. 39, 21 ἀρχιδεσμώτης 40, 4 ἀρχιερεύς Lev. 4, 3 ἀρχιέταιρος 2 Sam. 15, 37 ἀρχιευνοῦχος Dan. 1, 3 ἀρχιμάγειρος Jer. 47, 1 ἀρχιοινόχοος Gen. 40, 1 ἀρχιπατριώτης Jos. 21, 1 ἀρχισιτοποιός Gen. 40, 1 ἀρχιστράτηγος Jos. 5, 15 ἀρχισωματοφύλαξ Esth. 2, 21 ἀρχίφυλος Jos. 21, 1. Vgl. *Hodii* de Bibl. Textt. p. 113. *Thiersch*, de Pentateuchi versione Alexandrina L. III. Erlangae 1840. § 12, s.

Zu den zahlreichen Hebraismen gehören

a) hebräische und chaldäische Ausdrücke: ἀπφώθ Jer. 52, 19 ἀριήλ 1 Par. 11, 22 ἀριώθ 4 Kön. 4, 39 δαρόμ Ezech. 20, 46 ἐσεφίμ 1 Par. 26, 17 ζακχῶν 1 Par. 28, 11 ἰαμείν Gen. 36, 24 ἰαρείμ Os. 5, 13 μαναά 4 Kön. 8, 9 μασμαρώθ Jer. 52, 19 μαχβάρ 4 Kön. 8, 15 μαωζείμ Dan. 11, 38 ναγέβ Ezech. 20, 46 νέβελ Os. 3, 2 οὐλαμμούζ Gen. 28, 19 ῥαθμέν 3 Kön. 19, 4 σαβέκ Gen. 22, 13 σοάμ 1 Par. 29, 2 φελλανί 1 Sam. 21, 2 χαβραθά Gen. 41, 7 χόρρί 4 Kön. 11, 4 und viele andere, welche man gewöhnlich als Zeichen von Unkenntniß des Hebräischen ansieht, welche aber in der That die Bekanntschaft des Lesers mit demselben voraussetzen, und welche die ersten Beispiele der jüdischen Sitte bilden, die Landessprache mit hebräischen Ausdrücken zu mengen;

b) griechische Wörter mit hebräischer Bedeutung: ᾅδης = שְׁאוֹל Unterwelt Num. 16, 30 διδόναι = נָתַן zu etwas machen Ex. 7, 1 δικαιοσύνη = צְדָקָה Almosen Ps. 111, 3 ἐν = בְּ mit Ps. 44, 13, wegen Deut. 24, 16, durch Ps. 17, 30 κρίσις = מִשְׁפָּט Gebot Deut. 18, 3 λάβετε ἀρχὴν πάσης συναγωγῆς = שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ setzet die Zahl fest λογεῖον = חֹשֶׁן Brustschild Ex. 28, 23 μαντεῖα = קְסָמִים Wahrsagerlohn Num. 22, 7; namentlich die vielen concret gebrauchten Abstracta, wie ἀσφάλεια Fundament Ps. 103, 5 ἐξουσία Eigenthum 113, 2 ἐπίβασις Wagen 103, 3 θήρα Fallstrick 34, 8, und diese besonders als Prädicatsnomen bei doppeltem Nominativ oder Accusativ, (εἰμὶ) ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ ἐξουθένημα λαοῦ Ps. 21, 7 ἔσονται εἰς καταπάτημα Js. 14, 25 τιθεὶς τα ὅριά σου εἰρήνην Ps. 147, 3 καὶ τὴν πόλιν ταύτην δώσω εἰς κατάραν Jer. 33, 6 ἔθου ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν Ps. 79, 7;

c) griechische Wörter in hebräisch gedachter Verbindung: τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος = הַיֹּצֵא מִפֶּה das Gesprochene Num. 32, 24 διδόναι εἰς τὰ ὦτά τινος = שִׂים בְּאָזְנֵי פ Jemandem mittheilen Ex. 17, 14 ἐπιγνώσκειν πρόσωπον = הִכִּיר פָּנִים Rücksicht nehmen Deut. 1, 17;

d) hebräischartige Construction: Nominativ absolut vorangestellt Ex. 9, 7 ἰδὼν ὁ Φαραὼ . . . ἐβαρύνθη ἡ καρδία Φαραώ Deut. 4, 3 πᾶς ἄνθρωπος ὅς τις ἐπορεύθη ὀπίσω Βεελφεγὼρ ἐξέτριψεν αὐτὸν Κύριος; Comparativbildung durch ἀπό = מִן Gen. 3, 14 ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν H. L. 5, 9 τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδοῦ Ps. 92, 3 ἐπῆραν οἱ ποταμοὶ φωνὰς αὐτῶν ἀπὸ φωνῶν ὑδάτων πολλῶν; Umschreibung des Adjectivs wie Gen. 11, 10 υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν, des Reflexivs Jer. 3, 11 ἐδικαίωσε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, des Reciprocums Gen. 13, 11 διεχωρίσθησαν ἕκαστος ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ 11, 3 εἶπεν ἄνθρωπος τῷ πλησίον αὐτοῦ; pleonastische und tautologische Relativconstruction wie Gen. 24, 37 ἐν οἷς ἐγὼ παροικῶ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν 48, 15 ᾧ εὐηρέστησα ἐνώπιον αὐτοῦ Jer. 2, 6 ἐν γῇ ᾗ οὐ διώδευσεν ἐν αὐτῇ ἀνὴρ οὐθὲν καὶ οὐ κατῴκησεν ἄνθρωπος ἐκεῖ Deut. 28, 49 ἔθνος ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ Num. 14, 31 κληρονομήσουσι τὴν γῆν ἣν ὑμεῖς ἀπέστητε ἀπ' αὐτῆς; der Prädicats-Nominativ oder -Accusativ durch εἰς ausgedrückt, Gen. 2, 24 ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν 2 Sam. 7, 14 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν Gen. 12, 2 ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα Esth. 2, 7 ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα Js. 49, 6 δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους Ps. 43, 15 ἔθου ἡμᾶς εἰς παραβολήν Ex. 12, 13 ἔσται τὸ αἷμα ὑμῖν ἐν σημείῳ; die 3. Sing. für das deutsche „man"

Gen. 16, 14 ἐκάλεσε (קרא); Umschreibung des adverbialen Infinitivus absolutus, Ex. 15, 26 ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσῃς Ex. 11, 1 ἐκβολῇ ἐκβαλεῖ ὑμᾶς Gen. 44, 5 οἰωνισμῷ οἰωνίζεται Ex. 15, 1 ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται Deut. 15, 14 ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτὸν; der Infinitivsatz von einer Präposition abhängig, Gen. 11, 2 ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτούς Deut. 7, 8 παρὰ τὸ ἀγαπᾶν Κύριον ὑμᾶς . . . ἐξήγαγεν ὑμᾶς; Umschreibung der Adverbia durch Verba 4 Kön. 2, 10 ἐσκλήρυνας τοῦ αἰτήσασθαι Job 29, 1 προσθεὶς Ἰὼβ εἶπε; Verbindung der Adverbia mit Präpositionen Ps. 92, 2 ἀπὸ τότε; Einführung der directen Worte durch λέγων = לֵאמֹר ohne Rücksicht auf die Construction, Gen. 1, 22 καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεὸς λέγων 15, 1 ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἄβραμ λέγων 22, 20 ἀνηγγέλη τῷ Ἀβραὰμ λέγοντες; der Nachsatz durch καὶ eingeführt bei der Bedingung, Num. 32, 29 ἐὰν διαβῶσιν . . . καὶ δώσετε αὐτοῖς; auch sonst, Num. 11, 22 μὴ πρόβατα καὶ βόες σφαγήσονται αὐτοῖς, καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς 35, 2 σύνταξον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, καὶ δώσουσι.

122. In Bezug auf die Uebersetzungsweise finden sich in den einzelnen Büchern nach der Septuaginta alle Abstufungen von einer flüssigen und fertigen Uebertragung der Gedanken an bis zur sklavischen Wiedergebung der einzelnen Worte. Als Eigenthümlichkeit zeigt sich fast in allen Büchern, daß bei manchen Stellen die Erklärung in die Uebersetzung hineingelegt ist. Die Uebertragung beweist trotz einzelner Verstöße eine vollständige Kenntniß des Hebräischen.

Die Verschiedenheit des Uebersetzungscharakters ist das beste Zeugniß dafür, daß die einzelnen Bestandtheile des Alten Testamentes von verschiedenen Verfassern herrühren; es ist aber wohl zu weit gegangen, wenn man auch in den einzelnen Büchern des Pentateuchs die Hand verschiedener Uebersetzer erkennen will. Die Uebertragung der fünf mosaischen Bücher ist jedenfalls die vollkommenste aus dem ganzen Alten Testament; richtiges Verständniß vereinigt sich hier mit gefälligem griechischem Ausdruck, soweit dieß nach den § 121 angegebenen Eigenthümlichkeiten möglich ist. Stellen, wie Gen. 1, 9 τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ 23, 10 ἀκουόντων τῶν υἱῶν Χέτ Deut. 25, 2 καὶ ἔσται ἐὰν ἄξιος ᾖ πληγῶν machen von den griechischen Sprachmitteln geschickte Anwendung. Ganz im Gegentheile ist der Prediger so buchstäblich wiedergegeben, daß man dabei an eine Interlinearversion zum Zweck der Spracherlernung denken muß. Der Uebersetzer hat z. B. zum Accusativ noch σὺν für אֵת hinzugesetzt 2, 17 ἐμίσησα σὺν τὴν ζωήν; für אֲשֶׁר steht ὅ, auch wenn es Conjunction ist, 24 οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ ὃ φάγεται; 2, 2 steht die hebräische Verbindung τῷ γέλωτι εἶπα περιφοράν. So entstehen Sätze, wie 7, 30 πλὴν ἴδε τοῦτο εὗρον ὃ ἐποίησεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ· καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς. Nicht viel besser ist der Psalter übertragen. Hier ist namentlich die verständnißlose Wiedergabe des hebräischen Perfects und Imperfects durch die Tempora der Vergangenheit und Zukunft zu tadeln; außerdem finden sich daselbst ganz buchstäbliche Uebertragungen, wie 3, 3 πολλοὶ λέγουσι τῇ ψυχῇ μου, sagen von mir (לְנַפְשִׁי) 4, 9 u. s. ἐπὶ τὸ αὐτό = יַחְדָו sogleich, mitsammt 7, 14 τὰ βέλη αὐτοῦ τοῖς καιομένοις ἐξειργάσατο (לְדֹלְקִים zu brennenden) 15, 3 τοῖς ἁγίοις = לִקְדשִׁים was die Heiligen betrifft 77, 8 καὶ οὐκ ἐπιστώθη μετὰ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα αὐτῆς sein Geist ist nicht treu gegen Gott. Zwischen den angegebenen Grenzen bewegen sich nun die übrigen Uebersetzungen. Dem Pentateuch zunächst stehen die Bücher der Chronik; auch bei Josue, dem Richterbuch und Ruth ist meist richtiges Verständniß mit flüssigem griechischem Ausdruck gepaart; weniger befriedigen Esther und die beiden Bücher Esdras. Die Uebersetzung der vier Königsbücher ist wegen vieler einzelnen Stellen der Ungenauigkeit oder Willkür geziehen worden; doch wird dieser Vorwurf wohl die späteren Abschreiber und Bearbeiter treffen, und die Uebersetzung kann dann zu den besten des ganzen Alten Testamentes gerechnet werden. Die prophetischen Bücher gehören nicht zu den bestübersetzten Schriften, hauptsächlich weil der oder die Uebersetzer sich nicht von der hebräischen Constructionsweise lossagen konnten. Letzteres hat der Uebersetzer der Sprüchwörter verstanden, ohne sich zu weit von seinem Original zu entfernen; das Buch Job ist dagegen mit großer Willkür übertragen, indem der Uebersetzer dem griechischen Ausdruck und der Deutlichkeit unbedenklich den Sinn des schlecht verstandenen Originals geopfert oder auch ihn ganz unterdrückt hat. In solcher Willkür ist er noch weit von dem

Uebersetzer Daniels überboten worden, der den Text lediglich umschrieben und weitschweifig ausgesponnen hat, wie er z. B. 4, 26 überträgt: καὶ μετὰ μῆνας δώδεκα ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῶν τειχῶν τῆς πόλεως μετὰ πάσης τῆς δόξης αὐτοῦ περιεπάτει καὶ ἐπὶ τῶν πύργων αὐτῆς διεπορεύετο καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· αὕτη ἐστὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣν ἐγὼ ᾠκοδόμησα, καὶ οἶκος βασιλείας μου ἐν ἰσχύϊ κράτους μου κληθήσεται εἰς τιμὴν τῆς δόξης μου. Ἔτι τοῦ λόγου ἐν τῷ στόματι τοῦ βασιλέως ὄντος, καὶ ἐπὶ συντελείας τοῦ λόγου αὐτοῦ, φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἤκουσε· σοὶ λέγεται Ναβουχοδονόσορ βασιλεῦ, ἡ βασιλεία Βαβυλῶνος ἀφῄρηταί σου καὶ ἑτέρῳ δέδοται ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ οἴκῳ σου, καὶ τὴν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν δόξαν σου καὶ τὴν τρυφήν σου παραλήψεται· οὕτως ἐπιγνῷς ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται δώσει αὐτήν· ἕως δὲ ἡλίου ἀνατολῆς βασιλεὺς ἕτερος εὐφρανθήσεται ἐν τῷ οἴκῳ σου καὶ κρατήσει τῆς δόξης σου καὶ τῆς ἰσχύος σου καὶ τῆς ἐξουσίας σου. Καὶ οἱ ἄγγελοι διώξονταί σε ἐπὶ ἔτη ἑπτὰ καὶ οὐ μὴ ὀφθῇς οὐδ' οὐ μὴ λαλήσῃς μετὰ παντὸς ἀνθρώπου κτλ. Diese paraphrasirende Behandlung des Textes war der Grund, warum die Kirche die fragliche Uebersetzung durch die von Theodotion verfaßte ersetzt hat. Der Septuagintatext von Daniel ist darüber ganz verloren gegangen und erst im vorigen Jahrhundert aus den Tetrapla des Origenes wieder an's Licht gebracht worden. Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC ed. Romae MDCCLXXII; vollständig als Anhang zu Tischendorfs Octav-Ausgabe der Septuaginta.

Im Einzelnen ist das Urtheil über die Version durch den Zustand des Textes erschwert. Trotz aller kritischen Unsicherheit sind aber gewisse Eigenthümlichkeiten der Uebertragung deutlich zu erkennen. Zu diesen gehört bei den meisten Uebersetzern die Vermeidung von Ausdrücken, welche dem Zartgefühl zuwiderlaufen; so Gen. 15, 4. Deut. 23, 14. Jes. 3, 17 u. ö.; ferner die Umschreibung derjenigen Stellen, in welchen Gott menschliche Eigenthümlichkeiten beigelegt werden, Gen. 18, 30 אַל נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבֵּרָה μή τι κύριε ἐὰν λαλήσω Ex. 21, 6 וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים προσάξει αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ Jos. 4, 24 יַד יְהוָה ἡ δύναμις τοῦ κυρίου Job 19, 26 מִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ (παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτα μοι συνετελέσθη) ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε Jes. 38, 11 לֹא־אֶרְאֶה יָהּ οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ; auch die stete Wiedergabe von יהוה mit κύριος; endlich die Auflösung von bildlichen Redensarten überhaupt, Gen. 49, 15 וַיְהִי לְמַס עֹבֵד καὶ ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός Jes. 9, 14 כִּפָּה וְאַגְמוֹן μέγαν καὶ μικρόν. Daß Fragesätze, welche die Antwort schon in sich schließen, kategorisch gegeben werden, wie Deut. 5, 25 לָמָּה נָמוּת μὴ ἀποθάνωμεν, und ähnliche Wendungen müssen jedem Uebersetzer freistehen. Vergl. Frankel, Vorst. 163 ff.; doch leidet dieses Buch wie die meisten ähnlichen Arbeiten an der irrthümlichen Voraussetzung von der absoluten Richtigkeit des jetzigen hebräischen Textes. Viel verständiger urtheilt Thenius, die Bücher Samuels, 2. Aufl. 1864. Einl. S. XVII; die Bücher der Könige, 2. Aufl. 1873. S. XXV.

Viele prophetische Stellen sind im Geiste des Glaubens messianisch gedeutet und übersetzt, wie das für eine Zeit, da noch keine Controverse zwischen Juden und Christen bestand, selbstverständlich ist. So z. B. Num. 24, 17 וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ Ps. 39, 7 אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι 44, 7 כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים ὁ θρόνος σου, ὁ θεός. Dadurch empfahl sich die Uebersetzung besonders den Kirchenvätern, welche auch solche Uebertragungen der Psalmenüberschriften, wie 5, 1 ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης 21, 1 ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς als messianische Deutungen auffaßten.

Die Kenntniß, welche die Siebenzig vom Hebräischen hatten, stammte aus dem lebendigen Gebrauch oder aus mündlicher Tradition. Daher geben sie den Wörtern und Wortstämmen des Textes oft Bedeutungen, welche dieselben nach biblischem Sprachgebrauch nicht haben, welche sich aber in den verwandten Sprachen für dieselben finden; so Ps. 59, 10 רַחֲצִי τῆς ἐλπίδος μου, wie רחץ im Chaldäischen heißt; Jes. 4, 2 יִהְיֶה צֶמַח ἐπιλάμψει (יִהְיֶה צֶמַח), syr. צמחא Glanz; Richt. 1, 35 וּבְשַׁעַלְבִים ἐν ᾧ οἱ ἀλώπεκες, arab. ثعلب Fuchs. Aus demselben Grunde werden die Eigennamen häufig etymologisch übersetzt, Num. 22, 39 קִרְיַת חוּצוֹת πόλεις ἐπαύλεων 27, 12 הַר הָעֲבָרִים τὸ ὄρος τὸ ἐν τῷ πέραν. Genaue Uebersetzer, wie der des Pentateuchs, geben die Eigennamen beim ersten Vorkommen etymologisch, später unübersetzt wieder; so Gen. 3, 20 חַוָּה Ζωή, später Εὔα 14, 13 הָעִבְרִי ὁ περάτης, später immer Ἑβραῖος. Daß diese Kenntniß der Sprache indeß nicht geschult war, zeigt sich an einzelnen Mißgriffen, wie wenn z. B. die Eigennamen mit Partikeln zu

Einem Worte verbunden erscheinen, Num. 33, 6 בְּאֵתָם εἰς Βουθάν Richt. 3, 3 עַד לְבֹא חֲמָת ἕως Λαβωεμάθ.

123. Der Text, welchen die Siebenzig vor Augen hatten, war im Wesentlichen mit dem heutigen masorethischen übereinstimmend. In vielen unwesentlichen Einzelheiten wich er aber von letzterem ab, und zwar so, daß er gewöhnlich eine ältere und bessere Recension darstellt. In dogmatischer Hinsicht bestehen zwischen beiden Texten nur an einigen wenigen Stellen Verschiedenheiten, welche die religiöse Gesammtanschauung nicht berühren.

Eine genaue Darstellung des hebräischen Textes, aus welchem die Septuaginta übersetzt worden ist, wird wegen ihrer kritischen Beschaffenheit wohl für immer unmöglich bleiben. Abgesehen aber von dieser Schwierigkeit, muß zur Beurtheilung des fraglichen Textes festgehalten werden, daß die alexandrinischen Uebersetzer ein Original in der alten (phönicischen) Schrift ohne Wortabtheilung, ohne Vocale und auch ohne Vocalbuchstaben übertrugen. Auf die Lesung und die grammatische Auslegung sind demnach eine Menge Verschiedenheiten zurückzuführen, von welchen oben S. 53, 54, 55 Beispiele gegeben sind, und von welchen aus einem der spätest übersetzten Bücher bei *Bickell*, de indole ac ratione Versionis Alex. in interpr. libro Jobi, Marburgi 1862, p. 10. weitere Beispiele nachzusehen sind. Viele anscheinende Verschiedenheiten sind auf die Befähigung der Uebersetzer und die Methode der Uebersetzung zurückzuführen, wie aus den vorher gegebenen Nachweisen hervorgeht. Nach Abrechnung aller solcher Differenzen bleibt jedoch in der Septuaginta eine große Zahl selbständiger Lesarten übrig, welche aus anderer Textesbeschaffenheit des Originals herrühren und zum Theil sich im Keri oder Chetib des masorethischen Textes wiederfinden. So oft nun hier auch die Voreingenommenheit zu Gunsten des masorethischen Textes entscheidet, so kann es doch bei kritischer Betrachtung nicht zweifelhaft sein, daß die Lesarten der Septuaginta meistens einen ältern und bessern Text darstellen. Der Umstand, daß diese Lesarten im Pentateuch sehr häufig mit denen der samaritanischen Recension zusammentreffen, gibt denselben besondern Werth. Sonach kann man sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß zu vorchristlicher Zeit der hebräische Text in vielen Einzelheiten anders lautete, als ihn später die jüdischen Gelehrten festgestellt haben, und daß aus dieser ältern Gestalt sowohl die Septuaginta als der Samaritanercodex ihren Text herleiten. Dieß ist das Wahre an der von Einzelnen vorgebrachten Meinung, es sei der alexandrinische Pentateuch aus dem samaritanischen Codex übersetzt worden. Die meisten Verschiedenheiten zwischen hebräischem und griechischem Text zeigt das Buch Jeremias, so daß wiederholt eine doppelte Ausgabe dieses Buches statuirt worden ist. Gerade für dieses Buch hat in jüngster Zeit ein deutscher Exeget eingehend zu zeigen gesucht, a) daß der masorethische Text eine Bearbeitung erfahren hat, b) daß die Septuaginta-Uebersetzung gewissenhaft und wörtlich, wenn auch hie und da unrichtig, nach einem vorliegenden hebräischen Texte gemacht ist, und c) daß letzterer frei von den späteren Zuthaten im masorethischen Text war, sowie in Aussprache, Schreibung und Trennung der einzelnen Wörter richtiger als dieser verfuhr. S. A. Scholz, der masorethische Text und die LXX-Uebersetzung des Buches Jeremias. Regensburg 1875. Aehnliches läßt sich von allen übrigen Büchern sagen, so daß die Kritik des hebräischen Textes immer an der Septuaginta das wichtigste Hülfsmittel haben wird; damit ist jedoch nicht behauptet, daß der hebräische Text überall nach der Septuaginta geändert werden müsse.

In welch' mannigfacher Weise vielmehr durch Vergleichung der Septuaginta mit dem masorethischen Text die ursprüngliche Form des Alten Testamentes erkannt wird, mögen die folgenden Beispiele aus den Psalmen zeigen. Ps. 2, 4 אדֹנָי καὶ ὁ κύριος; Ersteres richtiger, weil die LXX unzählige Mal die Rede durch Partikeln abrunden. 6 נָסַכְתִּי κατεστάθην; dem Zusammenhang nach besser נִסַּכְתִּי, wo dann מַלְכִּי als st. constr. in der alten Form vor der Präposition aufzufassen ist. קָדְשִׁי τὸ ἅγιον αὐτοῦ, besser קָדְשׁוֹ. 7 אֲסַפְּרָה διαγγελῶν ist in διαγγελῶ zu ändern. אֶל־חֹק τὸ πρόσταγμα κυρίου, besser חֹק אֵל; andere Stellungen der Buchstaben und Wörter liegen den Lesarten der LXX sehr oft zu Grunde. 8 אֶתְּנָה δώσω σοι; ersteres grammatisch richtiger, σοι mißverständlich zugesetzt. 9 תְּרֹעֵם ποιμανεῖς = תְּרִעֵם; ersteres wegen des Parallelismus richtiger. כִּכְלִי יוֹצֵר ὡς σκεύη

κεραμέως, richtiger כִּכְלִי. 11 וְגִילוּ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ, wahrscheinlich וְגִילוּ בוֹ, wobei letzteres in defectiver Schreibung wegen בִּרְעָדָה übersehen worden. 12 נַשְּׁקוּ־בַר δράξασθε παιδείας; beide Lesarten sind identisch, und es ist ein Irrthum, נָשַׁק, ergreifen, umfassen, hier mit küssen, בַּר (verwandt mit בֹּר, בָּרַר), nach chaldäischer Bedeutung mit Sohn zu übersetzen; auch die chaldäische Uebersetzung hat קַבִּילוּ אוּלְפָנָא. פֶּן־יֶאֱנַף μήποτε ὀργισθῇ κύριος; letzteres Wort ist zur Verdeutlichung hinzugesetzt; ebenso bei דֶּרֶךְ ἐξ ὁδοῦ δικαίας. 3, 8 לְחִי ματαίως; letzteres = לְחִנָּם zeigt als die richtige Lesart לְחָיַיִם. 4, 3 כְּבוֹדִי לִכְלִמָּה βαρυκάρδιοι ἱνατί; nach dem Zusammenhang nur letzteres richtig, also כִּבְדֵי לֵב לָמָּה 7 נְסָה־עָלֵינוּ ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς; ersteres ist bloß als Schreibfehler erklärbar, also נִסָּה von נָסַס (נֵס signum) 8, 2 אֲשֶׁר תְּנָה ὅτι ἐπήρθη = תֻּנָּה; dieß ist ein Beweis für die Richtigkeit der erstern Lesart = נִתְּנָה.

Die wichtigsten inhaltlichen Verschiedenheiten zwischen dem masorethischen und dem alexandrinischen Text sind a) in den Geschlechtsregistern Gen. 5 und 11, 10—26, wo der griechische wie theilweise der samaritanische Text viel längere Zeiträume statuirt; b) Ps. 21 (22), 17 כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου, wo nur das letztere einen Sinn gibt und die einzige Erwähnung der Fußwunden Jesu in der hl. Schrift bildet; c) 109 (110), 3 מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, wo aus innern und äußern Gründen das letztere den Vorzug verdient.

124. Der Text, welchem die übrigen hexaplarischen Uebersetzer gefolgt sind, ist dem masorethischen viel ähnlicher, wie dieß schon aus der Zeit der Uebertragung zu schließen ist.

Im Allgemeinen sind die fraglichen Uebersetzungsreste wichtiger für die Erklärung, als für die Kritik des hebräischen Textes; welche wichtige Beiträge sie aber auch für diese liefern, kann Ein Beispiel zeigen: 1 Sam. 13, 1 Ο' vacat. Alia exempl. * υἱὸς ἐνιαυτοῦ Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν. Alia: υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν. Σ. υἱὸς ὡς ἐνιαύσιος Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν. *Field* I. p. 506.

125. Neben den besprochenen sind die späteren griechischen Uebersetzungen des Alten Testamentes zur Erkenntniß der Textesüberlieferung nur von geringem Werth.

In einer handschriftlich erhaltenen Abhandlung von Theodoret (bei Phelippaeus, Oseas illustr. Paris 1636 in praef.) findet sich die Notiz: Ἰστέον δὲ, ὅτι ὅπου τὸ ο̃ μετὰ ἐγκαρσίου διαστολῆς εὑρεθῇ, τῶν Ο' ὑπάρχει ἔκδοσις . . . ὅπου δὲ τὸ ϊ μετα τοῦ ω̃, Ἰωάννου Ἰωσήπου. Field hat nun in zwei Handschriften zu Jeremias eine Anzahl von Scholien gefunden, welche ἸΩ bezeichnet und sonach der gedachten Uebersetzung entnommen sind. Jer. 31, 22 wird hier übersetzt ὅτι ἤδη εἰργάσατο κύριος παράδοξον ἐπὶ τῆς γῆς· παρθένος κυοφορήσει γὰρ ἄνθρωπον, und der Schreiber macht den Zusatz ὡς ἐπὶ ἀληθείας οὕτως εὗρον αὐτὸ κείμενον ἐν τῇ Ἰωσίππου ἐκδόσει. Hiernach war Johannes Joseph ein Christ, der vor 450 lebte, und seine Uebersetzung war um das Jahr 880 noch bekannt. Die Uebertragung ist frei und flüssig.

Beispiele: 8, 7 ἀηδὼν καὶ ἡ χελιδὼν καὶ ὁ πελαργός 9, 10 θήσω τὴν Ἱερουσαλὴμ χωμάτων σωρούς 14, 6 σπῶντες αὔρας ἀντὶ τροφῆς ὥςπερ οἱ δράκοντες 15, 10 ἄνδρα πολέμοις ἀεὶ καὶ στάσεσιν ἀφωρισμένον ἐπὶ πάσης τῆς γῆς· οὔτε ἐδάνεισα, οὔτε ἐξεδανεισάμην παρά τινος, καὶ ὅμως ὑπὸ πάντων κατηγοροῦμαι 39, 5 καὶ ὀνειδίσας αὐτῷ ὁ βασιλεὺς Βαβυλῶνος καὶ ἐλέγξας ἀπιστίαν 51, 11 ἐνέπνευσε κύριος προθυμίαν τοῖς βασιλεῦσιν τῶν Μήδων 17 πρὸς ὃν ἐξεταζόμενος ἄνθρωπος ἄφρων, κἂν σοφώτατος ᾖ.

Graeca Veneta heißt eine auf der Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrte Uebersetzung, welche um 1400 lediglich zu gelehrten Zwecken angefertigt worden ist. Sie umfaßt den Pentateuch, die Sprüche, Ruth, das Hohelied, den Prediger, die Klaglieder und Daniel und verräth eine vollständige Kenntniß sowohl des Hebräischen als des Griechischen. Der masorethische Text ist mit großer Treue wiedergegeben, und das Griechische ist mit voller Sicherheit namentlich in Beziehung auf Wortbildung behandelt. Das Hebräische ist im attischen, das Chaldäische bei Daniel im dorischen Dialekt wiedergegeben. Für die hebräischen Verbalformen sind griechische nach bestimmtem Schema gewählt; dieß ist zum

Theil ohne Rücksicht auf die Bedeutung gewählt, so daß z. B. für das Vav conversivum der Optativ steht. Woher diese Schularbeit stammt, ist schwer zu sagen. Die Marcusbibliothek erhielt sie 1468 vom Cardinal Bessarion zum Geschenk; der Schrift nach, welche zum Theil Autograph des Verfassers ist, stammt sie aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts. Als Verfasser galt sonst ein Jude; doch zeigt das auf jeder Seite des Autographs wiederkehrende ave maria, daß es ein Christ gewesen ist. Für die Erklärung des Textes und die Geschichte der Hermeneutik bleibt die Arbeit höchst wichtig. S. Graecus Venetus, ed. Oscar Gebhardt, praef. est Franc. Delitzsch. Lipsiae 1875.

Beispiele: Gen. 2, 4 Αἱ δὲ γεννήσεις τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐν τῷ ἐκτίσθαι σφε, ἐν ἡμέρᾳ τοῦ ποιεῖν τὸν ὀντωτὴν τὸν θεὸν γῆν οὐρανόν τε, καὶ πάντα χόρτον τοῦ ἀγροῦ πρὶν φύσειεν· οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ ὀντωτὴς ὁ θεὸς ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ὃς ἐργάζοιτο τὴν γῆν· νεφέλη δ' ἀναβαίνοι πρὸς τῆς γῆς καὶ ἄρδοι ξύμπαν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς· ἐφύσησέ τ' ἐν τοῖς μυκτῆρσιν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ὑπῆρξε θ' ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζωόν.

Dan. 5, 1 Βελτεσασὰρ ὁ βασίλευς ἐποίησεν ἑστίασιν μεγάλαν τοῖσι μεγιστάνεσσιν εὖ χιλίοις, ἐνώπιόν τε τῶν χιλίων ἄκρατον ἔπινε. Βελτεσασάρος ἔφα ἐν γεύσει τῶ ἀκράτω ἐνεγκεῖν ἄγγεα τὰ χρύσεα τά τ' ἀργύρεα τάπερ ἐξήνεγκε Νεβουχαδνέσαρος ὁ τήνω πατὴρ ποτὶ τῶ νεὼ τῶ ἐν Ἱερουσαλάμα, καὶ πίνοιεν ἐν αὐτοῖς ὁ βασίλευς οἵ τ' αὐτῶ μεγιστᾶνες, ἁ τήνω ἄκουτις ἅ τε πάλλακά εὐ· ἔπινον ἄκρατον ἤνεσάντε τὼς θεὼς τὼς χρυσέως καὶ ἀργυρέως, χαλκέως, σιδαρέως, ξυλίνως καὶ λιθίνως κτλ.

## 2. Samaritanische Uebersetzung

des Pentateuchs.

126. Aus einigen wenigen Handschriften, welche sich jetzt in europäischen Bibliotheken befinden, ist eine Uebersetzung des Pentateuchs in das Idiom der Samaritaner bekannt geworden.

Der samaritanische Dialekt ist wesentlich chaldäisch, hat aber manche Eigenthümlichkeiten des Hebräischen, wie den Artikel und die Pronomina, neben den entsprechenden chaldäischen Formen beibehalten. Vermuthlich ist er nichts Anderes, als die spätere aramäische Landessprache von Palästina (sonst auch syrochaldäisch genannt, s. oben § 62), der einige locale Eigenthümlichkeiten ankleben mögen. Charakteristisch ist die willkürliche Verwechslung der Gutturalen und eine sehr unregelmäßige Orthographie.

Eine Uebersetzung des Pentateuchs in diese Sprache ward in Europa durch della Valle bekannt, der sie zugleich mit der samaritanischen Recension des hebräischen Pentateuchs 1616 in Damaskus erwarb. Die lückenhafte Handschrift, datirt vom Jahre 1514, befindet sich jetzt im Vatikan. Eine andere vollständige Handschrift, welche zugleich den samaritanisch-hebräischen und eine arabische Uebersetzung enthält, ward 1631 von Peiresch ebenfalls in Damaskus erstanden und ist jetzt auf der Barberinischen Bibliothek in Rom. Ein Theil einer dritten, noch viel ältern Handschrift ist auf der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford, ein anderes Bruchstück zu Cambridge. Hiezu kommen neuerdings Fragmente einer alten Handschrift in Petersburg. Herausgegeben ist der ganze Text nur nach der ersten, äußerst fehlerhaften Handschrift in den Polyglotten von 1645 und 1657, wieder abgedruckt von Brüll, Frankfurt 1873—75; eine genauere Ausgabe nach morgenländischen Handschriften hat Petermann 1872 begonnen: Pentateuchus Samaritanus lithogr. Fasc. I. Genesis. Berolini 1872. Die Oxforder Bruchstücke sind unter dem Titel erschienen: Fragments of a Samaritan Targum edited from a Bodlejan Ms. with an Introduction containing a sketch of Samaritan history, dogma and literature by *John W. Nutt.* London 1874; die Petersburger Fragmente s. bei Kohn, zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Abhdlgn. für die Kunde des Morgenlandes, V, 4. Leipzig 1876. Fast die ganze Genesis nebst andern Stücken auch bei *Uhlemann,* Institutiones linguae Samaritanae. Lipsiae 1837. Mit Ausnahme der Oxforder und Petersburger Fragmente zeigt sich der Text in einer sehr unkritischen Gestalt; er ist voll von Schreibfehlern und ist nach jüngern Uebersetzungen, sowie nach späterm Sprachgebrauch interpolirt. Das Urtheil über die ursprüngliche Version ist dadurch äußerst erschwert.

127. So viel sich bei dem heutigen Zustande des Textes beurtheilen läßt, folgt die samaritanische Uebersetzung genau dem samaritanisch-hebräischen Pentateuch. Den Wortlaut desselben gibt sie nicht immer buchstäblich wieder, ist aber zur Erkenntniß des Textes, aus dem sie entsprungen, ein nicht ungeeignetes Hülfsmittel.

Kein einziger von den veröffentlichten Texten ist frei von den Schreibfehlern, welche durch Verwechslung der in der ältern Schrift ähnlichen Buchstaben entstanden sind, z. B. Gen. 26, 20. 21. 22 קיק für דיק. Daneben finden sich oft doppelte Uebersetzungen desselben Wortes, wobei eine Glosse in den Text gekommen ist. So berichtigt z. B. Gen. 1, 15 בפלוך פלוק שמיה die Glosse den Schreibfehler, dagegen ist 27 ויברא וברא וכון zweimal überragen. Das samaritanisch-hebräische Vorbild verräth sich in solchen Lesarten, wie Gen. 41, 32 וסלק תנינת חלמה es stieg auf der zweite Traum = ועלה שנית החלום beim Samaritaner statt masor. ועל חשנות החלום; Num. 11, 25 ולא אכנשו „aber nicht zusammen" = ולא יאספו für masor. ולא יספו; besonders Gen. 21, 22 פם כל „der Mund Aller" = פי כל für masor. n. pr. פיכל. Ebenso stehen Ex. 18, 25. 20, 17; Num. 20, 13 u. s. die Zusätze, welche der samaritanisch-hebräische Text hat, und Deut. 27, 4 die Fälschung בהרגרזים. Daß der Uebersetzer seinen Text anders vocalisirt hat als die Masorethen, zeigen solche Uebertragungen, wie Gen. 22, 2 וזל אתי „geh', geh'" = לֵךְ וְלֵךְ statt לֶךְ־לְךָ 49, 23 מסחני פלגים „Herrn der Hälften" = בַּעֲלֵי חֲצִים statt masor. בַּעֲלֵי חִצִּים „Pfeilschützen" Deut. 1, 44 מליה „Worte" = דְּבָרִים statt masor. דְּבֹרִים „Bienen". Schwierige Ausdrücke sind mitunter nicht übersetzt, z. B. Num. 11, 8 לשד; bildliche Ausdrücke finden sich durch die eigentliche Bezeichnung ersetzt, z. B. Num. 10, 31 לצורכין „für alle Bedürfnisse" statt לעינים 15, 38 על סטרי רקעיהון „an den Enden ihrer Kleider" statt על כנפי בגדיהם; ältere geographische Namen sind durch jüngere oder auch durch ganz unverständliche ersetzt, z. B. Gen. 14, 14 עד בניאס statt עד דן 8, 4 סרנדיב statt אררט. An einzelnen Stellen bewahrt die Uebersetzung die richtige Erklärung unverständlicher Ausdrücke, z. B. Num. 14, 34 ותעכמון ית תושלמתי „ihr werdet meine Vergeltung erfahren" für את־תנואתי, LXX τὸν θυμὸν τῆς ὀργῆς μου, *Vulg.* ultionem meam; anderswo verräth sie eine selbständige Lesart im Original, wie Num. 21, 11 כפרני עבראי „hebräische Dörfer" = ערי העברים statt עיי ה׳. Von den Beurtheilern der Uebersetzung (*Winer*, de vers. Pentat. Samaritanae indole, Lipsiae 1817. Kohn, samaritanische Studien, Breslau 1868; Abhandl. s. o.) ist bisheran zwischen der Beschaffenheit des jetzigen und des ursprünglichen Textes zu wenig unterschieden worden, als daß die Frage nach dem Werthe der Uebersetzung schon beantwortet erschiene.

128. Die samaritanische Uebersetzung war sicher schon zu Origenes' Zeit vorhanden, ist aber vermuthlich viel älter, und die Angabe der Samaritaner selbst, wonach dieselbe um das Jahr 20 v. Chr. von einem samaritanischen Priester Nathanael verfaßt worden, kann immerhin auf Wahrheit beruhen.

In den Hexapla kommen für den Pentateuch etwa fünfundvierzig Bemerkungen vor, welche mit dem Zusatz τὸ Σαμαρειτικόν eingeführt werden. Diese Uebertragungen stimmen fast durchaus mit der samaritanischen Uebersetzung, z. B. Gen. 49, 15 καὶ ἔστι γεωργὸς ὑπηρετεῖν והוה לאריש פרנס Num. 29, 1 ἡμέρα ἀκουστή יום אשמעה. Wenn also Origenes eine schriftliche Uebersetzung der Samaritaner, sei es im Original oder in einer griechischen Version, benutzen konnte, so hat dieselbe jedenfalls dem Bedürfniß des gewöhnlichen Volkes gedient, welchem die synagogale Lesung im hebräischen Original nicht verständlich war. Dieses Bedürfniß war aber bei den Samaritanern so alt, wie die öffentliche Lesung des Pentateuchs selbst (s. oben S. 64). Vermuthlich ist die Uebertragung in die samaritanische Volkssprache Anfangs mündlich geschehen, und diese mündliche Dolmetschung ward auch nach dem Vorhandensein der schriftlichen Uebersetzung fortgesetzt, so daß es möglich war, neugehörte Uebertragungen als Glossen in dieser beizufügen. Aus innern Gründen ist demnach wohl wahrscheinlich, daß die Uebersetzung schon in vorchristlicher Zeit geschrieben worden. Da es nun keinerlei sonstige Nachricht über die Entstehung der ge-

schriebenen Uebersetzung gibt, so erscheint das Zeugniß der Samaritaner annehmbar; dieses aber findet sich in einem Briefe, den die Vorsteher der samaritanischen Gemeinde zu Nablus im Jahre 1811 an den französischen Gelehrten Silvestre de Sacy geschrieben haben.

129. Die samaritanische Uebersetzung kann demnach als ein, wenn auch indirectes, Zeugniß dafür gelten, daß der Text der fünf Bücher Moses' seit dem Ende der vorchristlichen Zeit nicht wesentlich beeinträchtigt worden ist.

Als Abbild des samaritanisch-hebräischen Pentateuchs, der im Original noch vorliegt, würde die Uebersetzung nur untergeordnete Bedeutung für die Ueberlieferungsgeschichte haben, wenn nicht die Handschriften jenes Originals erst aus dem 13. Jahrhundert n. Chr. stammten. Die Uebersetzung ist aber sicher wenigstens tausend Jahre älter, und da die Entstellungen in derselben zu erkennen sind, so gibt sie einen brauchbaren Maßstab zur Beurtheilung, in wie weit der überlieferte Text der mosaischen Schriften seine Integrität bewahrt hat. Nach diesem Maßstabe zu schließen, haben die fraglichen Bücher inhaltlich keine Veränderung erlitten; in kritischer Hinsicht haben sie Einbuße erlitten, ohne daß dadurch ihre Gestalt wesentlich eine andere geworden wäre.

### 3. Chaldäische Uebersetzungen
des Alten Testamentes.

130. Wie bei den Alexandrinern und den Samaritanern, so führte auch bei den babylonischen und palästinensischen Juden die Unkenntniß der heiligen Sprache seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert zu der Nothwendigkeit, dem Volke die liturgischen Lesungen der hl. Schrift in die Landessprache zu übersetzen. Die Dolmetschung geschah Anfangs nur mündlich, ward aber später aufgezeichnet und erhielt den Namen Targum.

Das älteste Beispiel von einer Dolmetschung in die aramäische Landessprache ist nach einstimmiger Ueberlieferung der Juden schon in der hl. Schrift angeführt. Von der Vorlesung des Gesetzes nach Einrichtung des neuen jüdischen Staatswesens heißt es nämlich Neh. 8, 8, daß Esdras aus dem Gesetzbuche Moses' las, die Leviten aber es dem Volke allenthalben klar machten, so daß man es verstand. Das Verständniß von Seiten des Volkes erforderte zu damaliger Zeit erst die Uebertragung in's Aramäische, dann die Auslegung des Wortlautes. Beides wird an der bezeichneten Stelle hervorgehoben: וַיִּקְרְאוּ . . . מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל. Daß מְפֹרָשׁ hier „übersetzt" und nicht bloß *distincte*, wie die Vulgata hat, bedeutet, ergibt sich aus Esdr. 4, 18; dort wird das nämliche Wort in der chaldäischen Form מְפָרַשׁ von der persischen Uebersetzung gebraucht, welche einem aramäischen Gesuch an den Perserkönig beigegeben war (V. 7 מְתַרְגָּם). Das Verfahren bei jener feierlichen Vorlesung läßt sich kaum anders denken, als wie später üblich war: Esdras las einen Abschnitt, vermuthlich einen Vers, nach dem andern, und jeden einzelnen wiederholten die Leviten dem Volk in seiner nunmehrigen Muttersprache. In dieser Weise wurden fortan die synagogalen Lesungen betrieben, und noch jetzt gibt es alte Handschriften, in denen zu solchem Zwecke jeder Vers erst hebräisch, dann chaldäisch niedergeschrieben ist. Die schriftliche Aufzeichnung ist aber wahrscheinlich erst erfolgt, nachdem man sich längere Zeit mit der mündlichen Uebertragung begnügt hatte. Erst als die Verfolgung des Judenthums unter den Seleuciden die Reinerhaltung der mündlichen Ueberlieferung erschwerte, scheint man sich zur Niederschreibung der Vulgärübertragung entschlossen zu haben, so daß die ältesten aramäischen Uebertragungen auf die Machabäerzeit zurückzuführen wären. Aus dem ersten christlichen Jahrhundert wird schon eine aramäische Uebersetzung des Buches Job erwähnt, und jedenfalls sind zum Zweck der synagogalen Lesung andere Bücher früher übersetzt worden. Vgl. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832. S. 61.

Insofern diese Aufschreibungen dem Bedürfniß der Leviten dienen mußten, das nach der oben angeführten Bibelstelle auch in der Auslegung der Gesetzesworte bestand, sind schon frühe die bloßen Uebersetzungen in die jüdische Landessprache zu Paraphrasen

geworden, in welchen die Schriftworte mit mancherlei erklärenden oder erweiternden Zuthaten versehen wurden. Dieser Charakter gehört jetzt zu dem Begriff des Targum, wie die aramäischen Volksübersetzungen gewöhnlich genannt werden. Das aramäische תַּרְגֵּם heißt nämlich zunächst „übersetzen", d. h. aus einer Sprache in die andere übertragen, wie 1 Esdr. 4, 7, dann aber auch „dem Sinne nach erklären"; s. Levy, chaldäisches Wörterbuch u. d. A. Von dem Verbum stammen die Substantiva תַּרְגּוּם und תּוּרְגְּמָן, welches letztere in der Form Dragoman bekannter geworden ist. Ein richtiges Targum darf nach dem Sinne der Juden gar nicht bei dem Wortlaut bleiben, sondern muß denselben verändern, wenn in der andern Sprache dadurch erst der richtige Sinn klar wird, s. Levy u. d. A. צִוְּרָא.

Die Sprache, in welcher die Targums vorgetragen wurden, war das sogenannte Chaldäisch, von welchem oben S. 46 f. die Rede gewesen ist. Es hat sich in den geschriebenen Uebersetzungen grammatisch vom Einfluß des Hebräischen reiner bewahrt; dagegen hat es den äußern Verhältnissen der Juden entsprechend eine große Menge von Fremdwörtern aufgenommen, deren Zahl um so größer wird, je später ein Targum abgefaßt ist. Sehr willkürlich und inconsequent ist die Punctation des ursprünglich vocallosen Textes. Die hierbei in den Handschriften obwaltende Verschiedenheit hat man in den gedruckten Texten zu heben gesucht, indem man die masorethische Punctation der chaldäischen Abschnitte bei Esra und Daniel zur Richtschnur nahm; aber auch so noch erscheint das Vocalsystem im Chaldäischen höchst regellos.

131. Von den geschriebenen Targumim sind sieben erhalten: 1) das Targum des Onkelos zum Pentateuch, 2) das Targum des Jonathan zu den (früheren und späteren) Propheten, 3) das anonyme Targum zu den Psalmen, den Sprüchwörtern und Job, 4) das gleichfalls namenlose Targum zu den sogenannten fünf Rollen (H. Lied, Ruth, Klaglieder, Prediger, Esther), 5) das zweite Targum zu Esther (תַּרְגּוּם שֵׁנִי), 6) das Targum zur Chronik, 7) das Targum des Pseudojonathan oder Targum von Jerusalem zum Pentateuch.

In der angegebenen Reihenfolge stellen diese Schriften auch eine geschichtliche Aufeinanderfolge dar. Die handschriftlichen Texte derselben, welche gewöhnlich den entsprechenden hebräischen beigegeben sind, reichen nicht über das zwölfte Jahrhundert hinauf. Gedruckt ward zuerst das Targum des Onkelos mit dem hebräischen Pentateuch und dem Commentar des Raschi zu Bologna 1482 Fol., dann das Targum zu den Propheten mit dem hebräischen Text und Kimchi's Commentar zu Leira 1494, zu den Psalmen Genua 1516 Fol., zu den Quinque megilloth Venedig 1524 Fol., Pseudojonathan Venedig 1590 8., das Targum zur Chronik 1680, seitdem sämmtlich öfter, namentlich auch in den Polyglotten-Bibeln. Sämmtliche chaldäische Paraphrasen, das Targum zur Chronik ausgenommen, sind vereinigt in den rabbinischen Bibeln, s. oben S. 60. In jüngerer Zeit sind meistens Auszüge aus diesen Texten in Chrestomathien veröffentlicht worden, z. B. von Beelen, Löwen 1841, von Kärle, Wien 1852. Erst Lagarde hat angefangen, kritische Ausgaben derselben, freilich ohne Vocale, zu liefern. Prophetae chaldaice, Lipsiae 1872. Hagiographa chaldaice, ib. 1873. Dazu gehört Bacher, krit. Untersuchungen zum Propheten-Targum, Zeitschr. der D. M. G. XXVIII. 1. XXIX. 157. 319. Sämmtliche Texte sind in kritischer Hinsicht sehr verwahrlost und haben besonders viele Interpolationen erfahren.

132. Onkelos hat nach den glaubwürdigen Angaben der Juden im ersten christlichen Jahrhundert gelebt. Sein Targum ist eine in reiner und einfacher Sprache geschriebene, fast wörtliche Uebersetzung.

Die Mischna berichtet von Onkelos, daß er Proselyt war (daher אנקלוס הגר), sich durch Eifer für das Judenthum auszeichnete und dem aus der Apostelgeschichte bekannten Gamaliel bei dessen Tode besondere Theilnahme bewies. Er muß also in Palästina gelebt haben; außerdem ist nichts über ihn bekannt. Später wird er irrthümlich mit einem אנקלוס בר קולונימוס, der ein Verwandter des Kaisers Titus gewesen sein soll, identificirt;

in der Gemara wird er auch mit dem griechischen Uebersetzer עקילס Ἀκύλας verwechselt. Da nun Gamaliel 52 oder 53 n. Chr. starb, so fällt Onkelos' Thätigkeit in die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christo. Nach der Tradition der Juden war er ein Schüler der berühmten Gelehrten R. Eleazar und R. Josue, deren Schrifterklärungen er seiner Uebertragung zu Grunde legte. Dazu stimmt die ganze Haltung des Targums. Die Uebertragung ist wortgetreu nach Zahl und Stellung der einzelnen Satztheile; dem Geiste nach gibt sie einfach die Tradition des vorchristlichen Judenthums wieder, ohne daß eine Polemik gegen das Christenthum sichtbar wäre. Indessen ist zuweilen, wie bei den meisten alten Uebersetzungen, etwas zur Erläuterung hinzugefügt oder der Text durch Umschreibung erläutert. So wird zu der Drohung Ex. 20, 5, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern bestrafen wolle, hinzugefügt: כד משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון „wenn die Kinder die Sünden der Väter nachahmen." Num. 6, 26 heißt es: יסב יהוה אפיה לותך וישוי לך שלם „Der Herr wende seinen Zorn von dir und gebe dir Frieden." Das Protoevangelium Gen. 3, 15 lautet: ודבבו אשוי בינך ובין אתתא ובין בנך ובין בנהא הוא יהא דכיר מה דעבדת לה מלקדמין ואת תהא נטר ליה לסופא „Feindschaft will ich setzen zwischen dich und zwischen das Weib, und zwischen deinen Sohn und zwischen ihren Sohn; er wird eingedenk sein, was du von Anfang an ihm gethan hast, und du wirst ihm bis zum Ende nachstellen." Wie an letzterer Stelle, so gibt Onkelos auch sonst bei Prophezeihungen die messianische Deutung ohne Anstand: Gen. 49, 10 לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד די ייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא „nicht aufhören wird ein Regent bei denen aus dem Hause Juda's, und ein Lehrer bei den Söhnen seiner Söhne auf immer, bis daß kommt der Messias, dem die Herrschaft gebührt, und dem die Völker gehorchen werden." Num. 24, 17 חזיתיה ולא כען כביתיה ולא איתוהי קריב כד יקום מלכא מדבית יעקב ויתרבא משיחא מישראל ויקטול רברבי מואב וישלוט בכל־בני אנשא „ich sehe ihn, aber noch nicht; ich schaue ihn, aber er ist nicht nahe: wenn aufsteht der König aus dem Hause Jakobs, und geweiht wird der Messias aus Israel, so tödtet er die Fürsten von Moab und herrscht über alle Menschenkinder." Charakteristisch ist an Onkelos das Bestreben, alle Aussagen von Gott, die der Gottheit unwürdig scheinen, zu umschreiben; es steht dann statt des Gottesnamens יקרא דיהוה „die Herrlichkeit Gottes", שכינתא דיהוה „die Glorie Gottes", besonders auch מימרא דיהוה „das (persönliche) Wort Gottes", z. B. Gen. 3, 8 קל מ' ד' für hebr. קול יהוה. Gen. 3, 5 hat er sich durch diese Scheu zu der unrichtigen Uebersetzung verleiten lassen ותהון כרברבין „ihr werdet wie Fürsten sein". An einigen wenigen Stellen ergeht die Uebersetzung in den gedruckten Texten sich in breiter Paraphrase; doch scheinen hier Interpolationen aus einem spätern Targum stattgefunden zu haben. Wenn in vielen Einzelheiten eine Uebereinstimmung mit der Septuaginta sichtbar wird, so ist dieß der gemeinschaftlichen jüdischen Tradition, nicht dem Gebrauch des griechischen Textes zuzuschreiben. Der sprachliche Ausdruck des Targums ist rein und ursprünglich, der Entwickelung nach den chaldäischen Stücken bei Daniel und Esdras zunächststehend, aber ohne die in denselben vorkommenden Hebraismen, und fast ganz frei von Fremdwörtern. Insofern dieser sprachliche Charakter mehr nach Babylonien als nach Paläſtina hinweist, sind neuere Forscher geneigt, in dem erhaltenen Text eine spätere Ueberarbeitung des ursprünglichen Wortlautes anzuerkennen, welche von babylonischen Juden etwa im dritten Jahrhundert n. Chr. vorgenommen sein müßte.

133. Jonathan, Uziels Sohn, war dem Talmud zufolge ein Schüler Hillels und somit ein Zeitgenosse des Heilandes. Das nach seinem Namen genannte Targum ward von den Juden immer besonders hoch gehalten und als Ausdruck der traditionellen Schrifterklärung angesehen. Nach Inhalt und Form entspricht es auch einer so frühen Abfassung, und es ist kein hinreichender Grund vorhanden, es einer spätern Zeit zuzuweisen.

Hillel war der berühmte Lehrer, welcher um die Zeit von Christi Geburt die Berechtigung der jüdischen Tradition gegen den nicht minder berühmten Schammai verfocht. Von seinen Schülern soll Jonathan ben Uziel der talentvollste und gelehrteste gewesen sein. Dieser hatte das Schriftverständniß, wie die Juden sagen, מפי חגי זכריה ומלאכי „aus Aggäus',

Zacharias' und Malachias' Munde" empfangen, womit bloß gesagt sein soll, daß seine Auslegung im Geiste Hillels die überkommene Deutung wiedergibt. Von der Hochschätzung der Juden gegen diese Auslegung geben die Berichte über allerlei Wunder, welche bei Abfassung des Targums geschehen sein sollen, den besten Beweis. So fabelhaft nun auch die Geschichte desselben im Einzelnen ausgeschmückt ist, so läßt sich doch das hohe Alter dieser Uebersetzung, welche Josue, das Richterbuch, die vier Bücher der Könige, Isaias, Jeremias, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten umfaßt, nicht wohl bestreiten. Der Text wird hier ebenso, wie bei Onkelos, ohne alle Rücksicht auf die einseitigen oder polemischen Bestrebungen, welche die Juden seit dem zweiten Jahrhundert verfolgten, im Geiste des Glaubens wiedergegeben. So heißt es 1 Sam. 2, 10 וירבי מלכות משיחיה „er wird die Herrschaft seines Messias aufrichten; Mich. 5, 2 ואת בית לחם אפרתה כזעיר הויתא לאתמנאה באלפיא דבית יהודה מנך קדמי יפוק משיחא למהוי עביד שולטן על ישראל ודשמיה אמיר מלקדמין מיומי עלמא „und du, Bethlehem Ephrata, fast zu klein bist du, um unter den Tausenden des Hauses Juda mitgezählt zu werden; aus dir wird vor mir der Messias hervorgehen, um Träger der Herrschaft zu sein über Israel; sein Name ist von Anfang an gesagt, seit den Tagen der Ewigkeit." Ebenso Is. 7, 14 הא עולמתה מעדיא „siehe, eine Jungfrau empfängt." 11, 1 ויפוק מלכא מבנוהי דישי ומשיחא מבני בנוהי יתרבי „und ein König ersteht aus den Söhnen Isai's, und der Messias erwächst aus den Söhnen seiner Söhne." 6 ביומוהי דמשיחא דישראל יסגי שלמא בארעא „in den Tagen des Messias von Israel wird der Friede auf Erden gemehrt." Daß hierneben im zweiten Theile des Buches Isaias der עבד יהוה nicht überall messianisch gedeutet wird, kann nicht als christenfeindlicher Charakter einer spätern Zeit gelten. Was die Form betrifft, so ist die Sprache dieses Targums ebenfalls noch rein aramäisch und steht nach der des Onkelos dem biblischen Chaldaismus zunächst. Von der ostaramäischen Diction des Onkelos ist sie indeß verschieden, so daß der Gedanke an eine spätere Ueberarbeitung hier nicht so nahe gelegt ist. Die Uebersetzungsweise ist weniger buchstäblich, als die bei Onkelos; dieß zeigen schon die oben angegebenen Stellen. Vielmehr verdeutlicht er öfter den Text durch Einschiebsel, z. B. 1 Sam. 9, 7 אם מקביל ממון „wenn er Geld annähme", oder umschreibt ihn, wie 16 extr. ארי גלי קדמיי דוחקא דעמי וארי עלת קבילתהון לקדמיי „denn offenbar ist vor mir die Bedrängniß meines Volkes, denn ihr Rufen ist zu mir gedrungen"; Is. 7, 2 אתחבר מלכא דארם עם מלכא דישראל „verbündet ist der König von Syrien mit dem König von Israel"; Is. 6, 6 מַמְלַל „Wort" statt „Kohle"; für ältere geographische Namen setzt er die zu seiner Zeit üblichen, so מימפס „Memphis" statt מֹף, טניס „Tanais" statt צֹעַן, אלכסנדריא statt נ״א. Allein dieß ist dem Geist des Judenthums zur Zeit Christi durchaus eigenthümlich und findet sich mehr oder weniger schon bei den Septuaginta. Auch zeigt sich die freiere Uebertragungsweise weniger bei den geschichtlichen als bei den prophetischen Büchern, so daß sie durch den Zweck des Targums, dem ungebildeten Volke zu dienen, leicht erklärlich wird. Es bleibt demnach durchaus glaublich, daß das Targum zu den Propheten in der von den Juden angegebenen Zeit verfaßt worden ist. Allerdings finden sich Erweiterungen im Text, welche ganz einer spätern jüdischen Sitte entsprechen und so auf eine jüngere Zeit hinweisen. So z. B. wird Ezech. 16, 3 übersetzt ותימר כדנן אמר יי אלהים ליתבי ירושלם תותבתכון וילדותכון מארע כנענאי תמן אתגליתי על אברהם אבוכון בין בתריא והודעתיה דאתון נחתין למצרים בדרע מרומם אנא פריק יתכון ובזכות אבהתכון אנא מתריך מן קדמיכון ית אימוראי ומשיצי ית חיתאי „und sprich: so spricht Gott der Herr zu den Bewohnern von Jerusalem: euer Wohnen und euere Abstammung ist aus dem Lande der Canaaniter; dort habe ich mich eurem Vater Abraham zwischen Opferstücken offenbart und ihm zu wissen gethan, daß ihr nach Aegypten ziehen würdet; mit erhobenem Arm würde ich euch erretten, und um der Gerechtigkeit eurer Väter willen würde ich von eurem Angesicht weg die Amoriter vertreiben und die Hethiter vernichten." Allein solche Stellen sind als Interpolationen anzusehen, dergleichen das spätere Judenthum in ältern Schriften viele vorgenommen hat. Manche von solchen Stellen werden von Kimchi ausdrücklich als Zusätze bezeichnet; andere tragen in den Handschriften die Bemerkung תוספתא augmenta, andere den Zusatz תרגום אחר interpretatio altera; oft auch stehen zwei Uebersetzungen im Text neben einander, Jer. 8, 21 אתחפיאו אפי אכרום אוכמין כקדרה „mein Antlitz ist mit Ruß bedeckt, ich bin schwarz wie ein Topf" für קָדַרְתִּי. Es wird also noch einer sorgfältigen Textkritik bedürfen, ehe ein Endergebniß über den Ursprung des jetzigen

Wortlautes aufgestellt werden kann. Näheres bei Frankel, zu dem Targum der Propheten. Jahresber. des jüd.-theol. Seminars Fränkel'scher Stiftung. Breslau 1872.

134. Die übrigen Targumim sind in späterer Zeit entstanden und schweifen weit von der einfachen Uebersetzung zur Auslegung in jüdischem Sinne ab; aber auch so noch sind sie bei der Frage nach der Unverfälschtheit des alttestamentlichen Textes nicht ohne Bedeutung.

Von drei Targumim zu den Hagiographen wird gewöhnlich ein Joseph der Schielende als Verfasser genannt, ohne daß diese Angabe irgendwelche geschichtliche Begründung fände. Dieselben mögen immerhin auf alten Aufschreibungen beruhen, zumal da sehr oft der Ausdruck ת״א, d. i. תרגום אחר mit einer zweiten oder dritten Auslegung der bezüglichen Stellen wiederkehrt. So wie sie aber jetzt vorliegen, stammen sie aus dem sechsten und siebenten Jahrhundert. Es werden in denselben Oertlichkeiten genannt und Begebenheiten erwähnt, von denen vor 500 nicht die Rede sein konnte; der Talmud wird nicht nur angeführt, sondern geradezu der hl. Schrift gleichgestellt; die Sprache endlich ist vollständig degenerirt und durch viele Fremdwörter entstellt. Dem Texte schließt am treuesten das Targum zu den Sprüchwörtern sich an und bleibt deßwegen ein schätzbares Mittel zur Erklärung desselben. Mehr Paraphrase ist das Targum zu den Psalmen, bei dem sich auch das einseitig jüdische Bestreben zeigt, die messianischen Weissagungen aus der alttestamentlichen Zeitgeschichte zu erklären: Ps. 19, 2 דמסתכלין בשמיא משתעין יקרא דיהוה ועובדי ידוי מחוין דמדיקין באוירא „die, welche zum Himmel aufschauen, erzählen die Ehre des Herrn, und die Werke seiner Hände verkünden die, welche den Luftraum durchforschen"; Ps. 57, 3 wird von David erzählt, daß eine Spinne ihr Netz im Eingang der Höhle angebracht, worin David verborgen war, und so Saul von der Verfolgung abgehalten habe; Ps. 2, 7 אשתעי קימא דיהוה אמר חביב כבר לאבא לי אנת זכאה כאילו יומא דין בריתך „ich will von dem Bund künden, wovon der Herr gesprochen: lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir, rein, wie wenn ich heute dich geschaffen hätte". Das Targum zu Job enthält allerlei abgeschmackte Fabeln, in denen der rabbinische Geist des spätern starren Judenthums recht gut zu erkennen ist. Diese Weise der Auslegung und die Anwendung der Bibelworte auf spätere Verhältnisse wird in den „fünf Rollen" nach der Reihenfolge Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther, Hoheslied immer mehr vorwiegend, so daß der biblische Ausdruck mitunter ganz verloren geht. Das Hohelied beginnt: „1. Lieder und Lobsprüche, welche der Prophet Salomo, der König von Israel, im heiligen Geist vor dem Herrn, dem Herrscher über die ganze Welt, sprach. Zehn Loblieder wurden in dieser Welt gesprochen, und dieses Lied ist vorzüglicher als sie alle. Das erste Lied sprach Adam, als ihm seine Sünde vergeben wurde... 2. Es sprach Salomo der Prophet: Gepriesen sei der Name des Herrn, der uns das Gesetz durch Moses den großen Lehrer auf zwei steinerne Tafeln schreiben ließ, und dazu die sechs Abhandlungen der Mischna und den Talmud nebst Erklärung gab und mit uns redete von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann, der seinen Freund küßt, ob der übergroßen Liebe, womit er uns mehr als die siebenzig Völker liebt u. s. w." Das zweite Targum zu Esther (mit den deuterokanonischen Stücken) übertrifft das erste noch in dieser Art der Erläuterung; nicht viel einfacher ist das Targum zu der Chronik. Zu Esra, Nehemia und Daniel ist kein Targum bekannt.

Mehr Beachtung als die genannten hat das Targum von Jerusalem als ein wichtiges Denkmal jüdischer Tradition und Theologie gefunden. Dasselbe existirt in zwei Recensionen, deren eine aber nur bruchstückweise erhalten ist. Die vollständig vorhandene Recension nannte man sonst, weil sie irrig dem Verfasser des Propheten-Targums zugeschrieben worden, Targum des Pseudojonathan, woneben der bruchstückweise erhaltene Text nur Targum von Jerusalem hieß. Von beiden ist in Bezug auf Inhalt und Form das Nämliche zu sagen. Statt einer Uebersetzung des biblischen Textes steht hier eine weitläufige Umschreibung des Inhaltes, die ganz in dem abergläubischen, dünkelhaften Geiste des spätern Judenthums gehalten ist; dabei ist der Text allenthalben von abgeschmackten Fabeln und Anekdoten unterbrochen, die zum Theil sehr schmutzigen Inhaltes sind. So steht nach manchem Andern schon Gen. 1, 16, Sonne und Mond seien erst gleich gewesen, dann aber habe der Mond die Sonne verleumdet und sei zur Strafe dafür unter dieselbe erniedrigt worden; 2, 15 werden die Worte לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ wiedergegeben

למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודתא, „damit er das Gesetz beobachte und seine Vorschriften halte“; 4, 8 wird folgendermaßen illustrirt: „Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Laß uns beide auf's Feld gehen! Als sie nun beide auf's Feld gegangen waren, fing Kain an und sprach zu Abel: Ich sehe wohl ein, daß die Welt aus Barmherzigkeit geschaffen worden ist, allein sie wird nicht nach Verdienst guter Werke regiert, und es wird parteiisch im Gericht verfahren; warum ist dein Opfer angenommen, meines aber nicht wohlgefällig aufgenommen worden? Da antwortete Abel und sprach zu Kain: Aus Barmherzigkeit ist die Welt geschaffen worden, und nach dem Verdienst guter Werke wird sie regiert, und parteiisch wird im Gericht nicht verfahren; weil das Verdienst meines Thuns besser und kostbarer als das des deinigen war, ist mein Opfer mit Wohlgefallen aufgenommen worden. Da antwortete Kain und sprach zu Abel: Es gibt kein Gericht und keinen Richter und kein anderes Leben; die Gerechten erhalten keinen Lohn und die Bösen keine Strafe. Da antwortete Abel und sprach zu Kain: Es gibt wohl ein Gericht, und es gibt einen Richter, und es gibt ein anderes Leben, und es wird den Guten Lohn, den Bösen aber Strafe ertheilt. Darüber nun stritten sie auf dem Felde, und es erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihm einen Stein in die Stirn, so daß er ihn tödtete“ u. s. w. 11, 7 heißt es בלישן קודשא הוו ממללין דאתבריא ביה עלמא מן שירויא „die heilige (hebräische) Sprache redeten sie, in der die Welt von Anfang an erschaffen worden“; Ex. 2, 13 werden die beiden streitenden Juden Dathan und Abirom genannt; 23 will der König von Aegypten durch das Blut der jüdischen Kinder von einer Krankheit genesen u. s. w. Die messianischen Weissagungen sind nach den befangenen Ansichten des Judenthums erklärt, ohne daß gerade eine Polemik gegen das Christenthum zu Tage träte; Gen. 49, 10 לא פסקין מלכין ושליטין מדבית יהודה וספרין מאלפי אורייתא מזרעיה עד זמן די ייתי מלכא משיחא זעיר בנוי ובדיליה יתימסון עממיא „nicht aufhören werden Könige und Fürsten aus dem Hause Juda, auch nicht Gesetzeslehrer aus seinem Abstamme, bis daß der König Messias kommt, sein jüngerer Sohn, um dessentwillen die Völker zerfließen.“ Die Sprache dieses Targums ist sowohl der Grammatik als dem Wortschatz nach ein buntes Gemisch; in der Flexion sind syrische, talmudische, rabbinische Formen gleich häufig, wie ächt chaldäische, und neben den semitischen sind griechische, lateinische, persische Wörter nicht selten; so אוקיינוס ὠκεανός, אויר ἀήρ, פילגוס πέλαγος, סודרא sudarium, זונא zona. Nach diesen Merkmalen würde die Abfassung des Targums in dieselbe Zeit, wie die des babylonischen Talmuds, zu setzen sein. Da aber das Targum zu den Hagiographen in mittelalterlichen Schriften oft Targum von Palästina genannt wird und nach Inhalt und Form mit dem besprochenen Targum von Jerusalem die größte Uebereinstimmung zeigt, so ist wahrscheinlich, daß letzteres derselben Quelle wie jenes entstammt und demnach auch etwa aus dem siebenten Jahrhundert herrührt. Später kann wohl überhaupt kein Targum angesetzt werden, da alle auf unpunktirten Texten beruhen, s. oben S. 55. Vgl. Zunz a. a. O. S. 61 ff.

Aus diesen Schriftwerken ist nicht immer mit Leichtigkeit der Text zu erkennen, welcher den Bearbeitern vorlag; gleichwohl kommen in denselben manche Stellen vor, bei denen sie für eine bestimmte Lesart zur Zeit ihres Entstehens sprechen und somit das kritische Material vermehren.

135. Den Targumim hat ein Text als Original gedient, welcher mit dem masorethischen inhaltlich durchaus übereinstimmt, so daß sie für die dogmatische Reinerhaltung desselben vom ersten bis zum siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung als Zeugen dienen können. Ebenso bestimmt geben aber die chaldäischen Uebertragungen auch dafür Zeugniß, daß der jetzige hebräische Text in Einzelheiten oft anders gelesen worden ist, als die Masorethen ihn kritisch festgestellt haben.

Bei Betrachtung des Urtextes, aus welchem die Targumim geflossen sind, müssen selbstverständlich die verkehrten oder willkürlichen Auslegungen der letztern in Abzug gebracht werden. Geschieht dieß, so findet sich in keinem irgendwie bedeutenden Punkte eine Verschiedenheit vom überlieferten hebräischen Text. Häufig aber zeigt das fragliche Original kritische Abweichungen, deren Beschaffenheit aus den folgenden Beispielen klar wird. In

Setzung der Vocale gehen die Targumim sehr oft ihren eigenen Weg, z. B. Jes. 3, 12 מרי חובא = נֹשִׁים statt נָשִׁים 14, 6 מפלח = מְרַדֵּת statt מְרַדְּךָ Os. 8, 9 אתמסרו ביד עממיא דרחימו = הֵתַנּוּ statt הִתְנוּ Mich. 5, 3 ויתובון = וְיָשֻׁבוּ statt וְיָשָׁבוּ. Aber auch in der Buchstabenreihe finden sich viele Verschiedenheiten vom masorethischen Text, und zwar gewöhnlich in Uebereinstimmung mit andern alten Zeugen, die hier namhaft gemacht werden sollen. Gen. 2, 24 TH ויהון תרוויהון = וְהָיוּ שְׁנֵיהֶם LXX καὶ ἔσονται οἱ δύο Sam. והוו משניהון Vulg. et erunt duo 4, 8 TH אתא ונפיק לאפי ברא = נֵלְכָה הַשָּׂדֶה LXX διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον Sam. נהלך לברה Vulg. egrediamur foras 18, 29 Onk. TH לא אעביד גמירא = לֹא אַשְׁחִית LXX οὐ μὴ ἀπολέσω Sam. לא אחביל Vulg. non percutiam 38, 3 Onk. TH וקרת = וַתִּקְרָא Sam. וקרת (LXX Vulg.) Ex. 17, 2 Onk. TH הב = תְּנָה LXX δός Sam. הב Vulg. da Deut. 32, 21 TH בבבלאי = בְּבָבֶל 35 TH קדמי פורענותא ואנא אשלים = לִי נָקָם וַאֲנִי אֲשַׁלֵּם (LXX ἀνταποδώσω) Röm. 12, 19 Hebr. 10, 30 ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω Vulg. mea est ultio, et ego retribuam Jos. 9, 4 אזדודו = וַיִּצְטַיָּדוּ LXX ἐπεσιτίσαντο Vulg. tulerunt sibi cibaria 1 Sam. 6, 18 אבנא = אֶבֶן LXX ἕως λίθου Pred. 6, 10 מן יומא דהוה אדם = מֵאֲשֶׁר הָיָה אָדָם Jes. 64, 6 ומסרתנא = וַתְּמֻגֵּנוּ LXX καὶ παρέδωκας ἡμᾶς Vulg. et allisisti nos Jer. 46, 25 על אתרגושת אלכסנדריאה = עַל הֲמוֹן נֹא (vgl. Ezech. 30, 15) Os. 6, 5 ודיני כנהור נפק = וּמִשְׁפָּטַי כָאוֹר יֵצֵא LXX καὶ τὸ κρίμα μου ὡς φῶς ἐξελεύσεται Vulg. et iudicia (tua) quasi lux egredientur 13, 5 אנא סופקית צורכיכון = רְעִיתִיךָ LXX ἐγὼ ἐποίμαινόν σε 10 אן מלכך = אֱהִי מַלְכְּךָ LXX ποῦ ὁ βασιλεύς σου Vulg. ubi est rex tuus Amos 8, 8 כמי נהרא = כַּיְאוֹר LXX ὡς ποταμός Vulg. quasi fluvius. Mitunter finden sich auch zwei verschiedene Lesarten des Originals im Targum vereinigt: Gen. 14, 5 TH$^a$ בהמתא = בְּהֵם TH$^b$ בהון = בָּהֶם LXX ἅμα αὐτοῖς Vulg. cum eis Jes. 19, 18 קרתא בית שמש דעתידא למחרב „die Stadt Heliopolis, welche zerstört werden wird“ (הַחֶרֶס und הַהֶרֶס). — Weiteres s. bei *Cappelli*, Crit. s. V, 2.

Das Ergebniß einer solchen Vergleichung ist, daß der hebräische Text auch in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht diejenige kritische Stabilität hatte, in welcher die Masorethen ihn überkommen haben sollen, und daß also die spätere Aengstlichkeit in der Ueberlieferung keine Bürgschaft für die kritische Genauigkeit des nunmehr festgestellten Textes leistet.

## 4. Syrische Uebersetzungen.

136. Seit den ältesten Zeiten des Christenthums bewahrt die syrische Kirche die heilige Schrift beider Testamente in ihrer Landessprache. Diese Uebersetzung wird nach einheimischer Bezeichnung Peschittho genannt.

Die syrische Kirche reicht mit ihren Anfängen in die apostolische Zeit hinauf (Apg. 9, 2 ff. 11, 26). Sie kam schnell zu reicher Entwicklung, so daß sie im vierten Jahrhundert viele Millionen Anhänger zählte und der Christenheit große Lehrer und wunderbare Heilige gab. Ihre Blüte erstarb seit dem fünften Jahrhundert durch Einführung der nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Irrlehren, und seit dem siebenten Jahrhundert litt das ganze Land unsäglich durch die vielen Kriege und Wanderungen, deren Schauplatz es wurde. Trotzdem erhielten sich immer kleinere katholische Gemeinden in den Berggeländen, und seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts gelang es, die monotheletische Secte der Maroniten dauernd mit der römischen Kirche zu vereinigen. Nachdem für dieselben 1584 zu Rom von Gregor XIII. ein Collegium gegründet worden war, traten gelehrte Maroniten wiederholt als Lehrer der orientalischen Sprachen zu Paris und Rom auf; so Gabriel Sionita und Abraham Ecchellensis im siebenzehnten und die verschiedenen Assemani, namentlich Joseph Simon und Stephan Evodius, im achtzehnten Jahrhundert. Durch solche Gelehrte ward hauptsächlich die syrische Sprache und Literatur, sowie die Bibelübersetzung in Europa bekannt.

Die syrische Sprache ist das Aramäische in der Form, wie es zur Zeit Christi und bis in's späte Mittelalter von den Bewohnern des Libanon und der angrenzenden Tiefländer gesprochen wurde. Sie unterscheidet sich vom Chaldäischen kaum anders als durch tiefere Vocale (o für a, e für i), durch das Vorhandensein von Diphthongen, durch

den nach vorn gezogenen Ton, durch die Infinitivform auf ו mit vorgesetztem מ und durch das Präformativum נ für die 3. Pers. Sing. des Imperfects. Der stete Verkehr mit anders sprechenden Nationen brachte eine Menge Fremdwörter in den syrischen Ausdruck; besonders viele lieferte während der seleucidischen und oströmischen Herrschaft das Griechische, z. B. אסטרטיוטא στρατιώτης, בים βῆμα, נמוסא νόμος, קלידא κλεῖδες; selbst griechische Partikeln, wie או ὦ, מן μὲν, ארא ἄρα, גר γὰρ, מללון μᾶλλον, מלסטא μάλιστα, sind nach Form und Bedeutung herübergenommen worden. Geschrieben wird das Syrische mit einer vocallosen Consonantenschrift von 22 Buchstaben, welche durch die ältere Estrangheloschrift und das palmyrenische Alphabet auf die allen Semiten gemeinsamen Schriftzüge zurückführt. Zur Bezeichnung der Vocale erhielt die syrische Schrift im siebenten Jahrhundert eine Punctation und im achten Jahrhundert Vocalzeichen, die den griechischen Buchstaben A, E, H (i), O, Y nachgebildet sind; beide Systeme werden in den Handschriften und Drucken neben einander angewendet.

Von syrischen Schriftwerken ist nur erst eine beschränkte Anzahl bekannt geworden. Es gibt aber deren sehr viele, hauptsächlich theologischen und geschichtlichen Inhaltes; auch an Uebersetzungen aus den Schriften der griechischen Kirchenväter ist die syrische Literatur reich. Mit dem zweiten christlichen Jahrhundert nämlich entwickelte sich in dem kleinen Lande hauptsächlich von Edessa und Nisibis aus ein reiches geistiges Leben und eine rege schriftstellerische Thätigkeit, als deren letzter bedeutender Träger Gregorius Barhebräus im dreizehnten Jahrhundert erscheint. Schon seit dem zwölften Jahrhundert jedoch mußte das Syrische als gesprochenes Idiom der Ausbreitung des Arabischen weichen, und jetzt lebt es als Neusyrisch nur noch in einigen Dörfern auf dem Antilibanon, in Kurdistan und an dem Urmia-See.

Zu den ersten syrischen Texten, welche in Europa bekannt wurden, gehört die Bibelübersetzung. Von ihr erschien zuerst das Neue Testament 1555 auf Kosten des Erzherzogs Ferdinand zu Wien, herausgegeben von Widmannstadt, in zwei Quartbänden. Im Jahre 1585 ward der Psalter auf dem Berge Libanon in Folio mit arabischem Commentar gedruckt. Das ganze Alte und Neue Testament ward ziemlich unkritisch in der Pariser Polyglotte 1645, nicht viel besser in der Londoner Polyglotte 1657 herausgegeben. Seitdem erschien das Neue Testament öfters, namentlich in den Ausgaben von Trost 1621, Gutbier 1664, Leusden und Schaaf 1717, Adler 1789; der Pentateuch von Kirsch 1787, die Psalmen von Erpenius 1625, von Dathe 1768, die ganze Bibel für die Londoner Bibelgesellschaft von Buchanan und Lee 1816, 4., Evangelien und Apostelgeschichte für dieselbe schon 1815, 4. Kritische Ausgaben lieferte vom Alten Testamente Lee 1823, vom Neuen Testamente Greenfield 1828; die deuterokanonischen Bücher gab Lagarde 1861 zu Leipzig neu heraus. Weiteres s. bei *Wichelhaus*, de N. T. Vers. Syr. ant. Hal. 1850, p. 213. Eben erscheint: *Ceriani*, Translatio Syra Pescitto veteris Testamenti ex cod. Ambros. saeculi fere VI. photo-lithographice edita. T. I. p. 1. Mediol. 1876.

Die älteste datirte Handschrift der Peschittho ist ein Pentateuch vom Jahre 464. S. *Wright*, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. P. I. (London) 1870, p. 3.

Der Beiname Peschito פשיטא, richtiger im Fem. פשיטתא (מפקתא), ist sehr ungewisser Deutung. Das Wort heißt als Part. Pass. von פשט nach Analogie des Chaldäischen die klare, selbstverständliche. Gewöhnlich faßt man es als simplex, die wörtliche, eine Bezeichnung, die bei der syrischen Version nur eine beschränkte Anwendung zuläßt.

137. So wie die Peschittho jetzt vorliegt, gibt sie den hebräischen wie den griechischen Text der heiligen Schrift wort- und sinngetreu, aber nicht buchstäblich wieder.

Nicht bloß in Drucken, sondern auch in den Handschriften zeigt die Peschittho einen sehr vernachlässigten Text, der die kritische Nachhülfe bedeutend in Anspruch nimmt. Die Entstellungen desselben rühren hauptsächlich aus Verwechslung der im Syrischen ähnlichen Buchstaben und sonstigen Unaufmerksamkeiten her, z. B. Num. 23, 9 רמיתא statt רמתא 1 Sam. 17, 35 אקליתה statt אמיתה 28, 6 במיא statt בנביא 3 Kön. 11, 18 פרך statt פרן

Job 1, 4 למאזל statt למאכל 11, 16 תתדבר statt תתדכר Ps. 44, 20 באתרא תנינא statt בא דתנינא Pred. 12, 6 לבית עמלה statt לב' עלמה Js. 30, 17 ערדא statt ארזא Nah. 2, 2 מדברנא statt מבדרנא Apg. 20, 13 תסוס statt אסוס Apok. 21, 19 סתפירוס statt סאפירוס. Andere sind durch Glosseme, d. h. durch doppelte Uebersetzung einer und der nämlichen Stelle entstanden, wie Deut. 3, 17 דתחית אשדוד ופסגא דברמתא für das hebräische תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה Jos. 1, 10 לשליטנוהי דעמא ולספרוהי für אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם Ruth 1, 13 מטל דמרת לי טב עליכין ולי מרירא יתיר מנכין für כִּי־מַר־לִי מְאֹד מִכֶּם Pred. 7, 17 לא תרשע סגי דלא תסתנא סגי für אַל־תִּרְשַׁע 1 Mach. 1, 1 ומחיהי וקטלה für καὶ ἐπάταξεν. Dieser Text ist bei beiden Testamenten aus den Originalschriften geflossen. Daß im Alten Testamente der hebräische Text zu Grunde liegt, läßt sich leicht erkennen; namentlich folgt die Peschittho in der Genesis Kap. 5 und 11 der hebräischen, nicht der griechischen Zeitrechnung, und Uebersetzungen, wie 1 Chr. 7, 40 בדריהון für בְּרוּרִים Gen. 3, 10 וחזית „ich sah“ für וָאִירָא Ex. 32, 5 ודחל = וַיִּירָא für וַיַּרְא können nur aus Mißgriffen bei einem hebräischen Original erklärt werden. Die deuterokanonischen Bücher sind sämmtlich aus griechischen Texten übertragen. Daher ist Eccli. 25, 15 לית רישא מרירא מן רישה דחויא der Irrthum des griechischen Uebersetzers (ראש „Haupt“ statt „Gift“) beibehalten; 1 Mach. 15, 6 ist der Mißgriff פקד פוקדנא „Gesetze erlassen“ statt „Münzen schlagen“ nur aus Mißverständniß des griechischen νόμισμα zu erklären. Im neuen Testamente liegt ebenfalls der griechische Text zu Grunde; dieß zeigt z. B. die unrichtige Uebersetzung Gal. 5, 26 סריקי שובחא (vacuos gloriae) für κενοδόξους, oder die Uebertragung irriger Lesungen, die nur im Griechischen möglich waren, Kol. 2, 22 ופוקדא אניך καὶ τὰ statt κατὰ τὰ ἐντάλματα Mark. 6, 1 ודבוקין הוו ἐκολλήθησαν für ἠκολούθησαν. Insbesondere gilt das Nämliche für das Evangelium Matthäi, welches wegen der vielen unübersetzt gebliebenen Wörter nicht auf ein hebräisches, sondern auf ein griechisches Original zurückzuführen ist: 27, 6 טימי τιμή 7 אגורס ἀγρός 19 בים βῆμα 27 אספיר σπεῖρα פרטורין πραιτώριον 28 כלמיס χλαμύς 38 לסטיא λῃσταί u. v. a.

Was die Uebersetzungsweise betrifft, so schließt sich die Peschittho sehr ungezwungen dem Original an, so daß sie in dieser Hinsicht den gewöhnlichen Beinamen der einfachen wohl verdient. An manchen Stellen hat sie daher großen exegetischen Werth, wie wenn sie z. B. Ps. 8, 2 übersetzt דיהבת (3. fem., nicht 2. masc.) für אֲשֶׁר תְּנָה = נָתְנָה, oder wenn sie die schwierigen Worte Matth. 28, 1 ὄψε δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων wiedergibt ברמשא דין בשבתא דנגה חד בשבא „am Abend des Sabbats, als der erste Tag der Woche anbrach.“ Dabei liegt ihr aber vor Allem die Absicht zu Grunde, den Sinn verständlich zu machen, und in dieser Hinsicht verfährt sie ganz so, wie die Uebersetzung von Symmachus. Oft umschreibt sie einen dem gewöhnlichen Leser oder Hörer nicht gleich verständlichen Ausdruck durch einen faßlicheren, z. B. Gen. 49, 14 חֲמוֹר גָּרֶם durch גברא גנברא „ein mächtiger Held“, 20 שְׁמֵנָה לַחְמוֹ durch טבא ארעה „fruchtbar ist sein Land“, Lev. 19, 10 לַגֵּר durch לאילין דמתפנין לותי „denen, die sich zu mir bekehren“ (proselytis) Pred. 3, 15 אֶת־נִרְדָּף durch לרדיפא דמתרדף „den Verfolgten, der gehetzt wird“, 5, 17 אֲנִי durch אנא קוהלת „ich, der Prediger“, Matth. 6, 11 ἄρτον τὸν ἐπιούσιον durch לחמא דסונקנן „das Brod zu unserer Nothdurft“, 14, 24 τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν durch ואלפא רחיקא הות מן ארעא אסטדותא סגיאא „und das Schiff war vom Lande viele Stadien entfernt“, Apg. 1, 12 σαββάτου ἔχον ὁδόν durch ופריק מנה איך שבעא אסטדון „ungefähr sieben Stadien davon (von Jerusalem) entfernt“, 27, 9 νηστείαν durch יומא דצומא דיהודיא „einen Fasttag der Juden.“ Von solchen Uebertragungen sind besonders diejenigen wichtig, welche den Werth dogmatischer Erklärungen haben, wie Js. 7, 14 הא בתולתא בטנא, ecce virgo concipiens (est), Apg. 2, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς ואמינין הוו ביולפנא דשליחא ומשתותפין הוו בצלותא ובקצירא דאוכרסטיא „sie waren beständig bei der Unterweisung der Apostel und blieben vereint bei den Gebeten und beim Brechen des hl. Abendmahles“, Hebr. 6, 4 τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας הנון דחדא זבן למעמודיתא נחתו „diejenigen, welche einmal zur Taufe gekommen sind“; so ist der Unterschied zwischen Bischof und Priester in der Peschittho streng zum Ausdruck gebracht, auch wo der Text ihn nicht hervorhebt, Apg. 20, 28 ἐπισκόπους אפיסקופא 1 Tim. 3, 2 τὸν ἐπίσκοπον קשישא = πρεσβύτερον, wie 2 Joh. 1, 1. An manchen Stellen ist der Ausdruck des Originals durch Zusätze erweitert, z. B. Gen. 12, 3 ונתברכן בך

כלהין שרבתא דארעא ובזרעך „und gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde **und in deinem Abstamme**", Lev. 24, 23 ורגמוהי בכאפא ומית „sie steinigten ihn, **und er starb**", Ruth 2, 14 ויהב לה שתיתא וצבע לחמא בחלבא וארמי פתא דפריכתא ויהב לה „und er gab ihr Geröstetes, **und er tauchte Brod in Milch und warf Stücke gerösteter Aehren hinein und gab es ihr**", Apg. 17, 19 לבית דינא דמתקרא ארייס פגוס **zu dem Richthause, welches Areopag genannt wird**", 28, 13 אתין לפוטיאלוס מדינתא דאיטליא „sie kamen nach Puteoli, **einer Stadt in Italien**". Mitunter ist auch der Ausdruck des Originals **abgekürzt**, z. B. Lev. 11, 10 sind die Worte שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם nicht übersetzt; der ganze Vers Ruth 2, 16 ist übergangen; 2 Sam. 7, 6 steht במשכנא statt בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן; in den Paralipomenen stehen hier und da bloß Auszüge; Matth. 15, 4 אמר statt ἐνετείλατο λέγων; Mark. 9, 43 ist εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον Jak. 1, 23 τῆς γενέσεως als überflüssig nicht übersetzt. Daß sie bei manchen einzelnen Stellen dem Zartgefühl Rechnung trägt oder die menschliche Anschauung vom Gottesbegriff fern zu halten sucht, theilt die Peschittho mit allen alten Uebersetzungen; Ruth 1, 21 ומן דמטא באידוהי אבאש לי „und der, welcher mächtig ist mit seinen Händen, hat mir vieles geschickt", statt וְשַׁדַּי הֵרַע־לִי Jonas 3, 10 ואהפך מנהון חמתא „und er wandte seinen Zorn von ihnen ab", statt וַיִּנָּחֶם אֱלֹהִים עַל־הָרָעָה

138. Die Peschittho umfaßte ursprünglich bloß die **protokanonischen Bücher** sowohl des Alten als des Neuen Testamentes; doch wurden die **deuterokanonischen** schon **vor dem vierten Jahrhundert** hinzu übersetzt.

Daß die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes nicht von Anfang an in der Peschittho gewesen sind, ist bloß aus Beischriften einzelner Handschriften bekannt. Außerdem erwähnt Polychronius (um 410) in seinem Commentar zu Daniel, der Gesang der drei Jünglinge stehe nicht im hebräischen und im syrischen Text. Soweit aber die syrische Literatur bekannt geworden ist, wurden die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes immer in der syrischen Kirche den protokanonischen gleichgestellt (s. o. S. 21). Namentlich citirt der hl. **Ephrem** sehr oft Stellen aus denselben, s. **Scholz**, Einl. I. S. 239; **Herbst**, Einl. I. S. 31. Da aber dieser heilige Lehrer trotz seiner Bekanntschaft mit einzelnen griechischen Kunstausdrücken das Griechische nicht hinreichend verstand, um die fraglichen Bücher im Urtext lesen zu können, und da auch die bei den Syrern im vierten und fünften Jahrhundert allgemeiner gewordene Bekanntschaft mit denselben nicht aus Lesung der Urtexte hervorgegangen sein wird, so muß es schon frühzeitig eine syrische Uebersetzung der deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes gegeben haben. Vermuthlich wurden dieselben ursprünglich nicht übertragen, weil der erste Uebersetzer das sprachverwandte hebräische Original zu Grunde legte; nach dem Bekanntwerden der protokanonischen Bücher scheinen dann die übrigen alttestamentlichen Bestandtheile besonders herausgegeben worden zu sein, so daß sie nicht gleich in allen Handschriften hinzugefügt wurden. Sie finden sich bereits in Handschriften des sechsten Jahrhunderts; so Daniel mit sämmtlichen deuterokanonischen Zusätzen in einem Manuscript des britischen Museums, s. Wright l. c. XLI p. 26; ebendaselbst das Buch der Weisheit l. c. XXXI p. 18, der Ecclesiasticus l. c. CLIV p. 97.

Vom Neuen Testament fehlen in vielen Handschriften der Peschittho der zweite Brief Petri, die beiden späteren Briefe des hl. Johannes und der Brief Judä, und in fast allen geschriebenen Exemplaren fehlt die Apokalypse (s. o. S. 31). Diesen Bestand bezeugt schon der antiochenische Presbyter **Johannes Chrysostomus** Syn. S. S. LVI, 317. Ebenso berichtet **Cosmas Indicopleusta** Topogr. christ. 7. LXXXVIII, 373: παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὲ Ἰακώβου, Πέτρου καὶ Ἰωάννου. Eine selbständige syrische Uebersetzung von der Apokalypse ist jedoch 1627 durch **Ludwig de Dieu**, eine von den vier Briefen 1630 durch **Pococke** bekannt geworden. Nach gewissen Eigenthümlichkeiten, welche **Hug** I, S. 304 hervorhebt, rühren diese fünf Texte von dem nämlichen Uebersetzer her. Sie stammen aus alter Zeit, wenn gleich nichts Gewisses über ihren Ursprung ausgemacht werden kann. Schon **Ephrem** beruft sich auf alle genannten Schriften, s. **Hug** a. a. O. 307. 309, und er muß sie nach dem, was vorher gesagt worden, im syrischen Text gekannt haben. Die handschriftliche

Bezeugung reicht für die vier Briefe bis in's elfte, für die Apokalypse aber nur bis in's dreizehnte Jahrhundert hinauf, s. Wright l. c. CXXXII p. 83. Um 500 ward das ganze Neue Testament, jene fünf Schriften mit einbegriffen, auch noch in einer anderen syrischen Uebersetzung veröffentlicht (s. u. § 142). Die oben angegebenen Zeugnisse, sowie die Aussagen einiger späterer griechischer Schriftsteller sind demnach von den Zweifeln zu verstehen, welche in der syrischen Kirche anfänglich bezüglich der Kanonicität jener Bücher bestanden. Daß sie bei ihrem Bekanntwerden nicht sollten übersetzt worden sein, während einzelne der oben S. 39 angeführten Apokryphen sehr früh syrisch vorhanden waren, ist nicht wahrscheinlich; unwahrscheinlich ist indeß auch die Ansicht Hugs und Hilgenfelds, als seien die fraglichen Schriften erst nachträglich aus der Peschittho entfernt worden, nachdem sie von Anfang an mit den übrigen übersetzt gewesen.

139. Die Peschittho des Alten Testamentes ist in ihrem ursprünglichen Umfange vor der des Neuen Testamentes entstanden und ist vermuthlich im Laufe des ersten Jahrhunderts von verschiedenen jüdischen Uebersetzern angefertigt worden. Die Uebersetzung des Neuen Testamentes dagegen stammt aus dem zweiten Jahrhundert und rührt der Hauptsache nach von Einem christlichen Verfasser her.

Ueber die Zeit, in welcher ihre Uebersetzung entstanden sein soll, haben die Syrer selbst nur sagenhafte Berichte. Nach der einen Angabe sollen die vorsalomonischen Schriften zur Zeit des Königs Salomon und Hiram, die übrigen von Addäus, einem Jünger Christi, übersetzt sein. Nach anderer Angabe hätte der aus Assyrien nach Samaria gesandte Priester Asa die damals vorhandenen heiligen Bücher in's Syrische übertragen; wieder ein anderer Bericht setzt die Entstehung der gesammten Peschittho in „die Tage des Apostels Addäus und des Königs Abgar von Osrhoene". Das Richtige kann nur auf indirectem Wege ermittelt werden. Im Neuen Testamente sind die alttestamentlichen Citate nicht selten nach der Peschittho des Alten Testamentes gegeben; so ist z. B. Röm. 11, 9 nach Ps. 69, 23 buchstäblich angeführt, obwohl die beiden griechischen Texte verschieden sind. Hieraus ist zu schließen, daß die alttestamentliche Uebersetzung bei Anfertigung der neutestamentlichen schon vorlag. Nun aber ist zur Zeit des hl. Ephrem, der im vierten Jahrhundert lebte, die Peschittho schon in allgemeinem Gebrauch gewesen; er nennt sie מפקתך „unsere Uebersetzung" und citirt sie auch sonst schlechthin mit der Einleitung מפשקנא „der Uebersetzer". Eine solche allgemeine Verbreitung setzt einen längeren Zeitverlauf seit der Abfassung voraus, und es ist nach anderweitiger Analogie glaublich, daß die Uebersetzung des Neuen Testamentes in die Landessprache der Einführung des Christenthums sehr bald folgte. Da nun die Christengemeinden von Antiochien, Damaskus, Beröa, Apamea zu den ältesten der Kirche gehören, so kann die Peschittho des Neuen Testamentes nicht später als im Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Die Einheit des Wortschatzes und die Gleichheit der Uebersetzungsweise weist darauf hin, daß sämmtliche protokanonischen Bücher von Einem Uebersetzer bearbeitet sind; vermuthlich waren damals die übrigen neutestamentlichen Schriften in Syrien noch nicht bekannt geworden. Für die Peschittho des Alten Testamentes, welche vorher vorhanden war, muß demzufolge als Entstehungszeit spätestens das erste nachchristliche Jahrhundert angenommen werden. Hierzu stimmt, daß der hl. Ephrem seinen Zeitgenossen schon manche Ausdrücke des syrischen Alten Testamentes erklären mußte, weil sie zu seiner Zeit antiquirt waren, s. Wiseman, Hor. syr. p. 122 s.; in Anbetracht der Beständigkeit aber, welche alles morgenländische Leben behauptet, sind dafür drei Jahrhunderte keine zu lange Zwischenzeit. Bei den einzelnen Büchern des Alten Testamentes nun treten die Eigenthümlichkeiten der Uebersetzungsweise so entschieden hervor, daß dadurch die Annahme mehrerer Uebersetzer durchaus gegründet erscheint. Wenigstens können die Paralipomena, welche zum Theil bloß Auszüge, zum Theil eine Paraphrase geben, und das sehr frei übersetzte Buch Ruth nicht von dem nämlichen Uebersetzer herrühren, welcher die Propheten ganz wortgetreu wiedergegeben hat. Auch Ephrem sagt zu Jos. 15, 28 לא ידעו הנון דפשקו לסורייא מנא איתוהי הד ברת קלא עבריתא „Diejenigen, welche (die Bibel) in's Syrische übertrugen, wußten nicht, was das hebräische Wort (בזיותיה) bedeute." War aber diese Uebertragung ein Werk des ersten Jahrhunderts, so müssen

ihre Urheber **Juden** gewesen sein, zumal da die Christen in Syrien, wie überall, zuerst durch Uebersetzung des Neuen Testamentes dem nächsten Bedürfniß abgeholfen haben werden. Gewiß war auch für die syrischen Juden ebenso, wie für die alexandrinischen und die babylonischen, eine Uebersetzung der Bibel in die Landessprache gefordert. Im Einklang hiemit steht die Beobachtung, daß die Auffassung des alttestamentlichen Textes in der Peschittho durchaus die ältere jüdische Tradition darstellt; daher die große Uebereinstimmung mit den Siebenzig, mit Onkelos und mit dem hl. Hieronymus. Besonders ist ein directer Einfluß des geschriebenen Onkelostargums auf die Peschittho nachweisbar, wie dieß bei jüdischen Uebersetzern des ersten Jahrhunderts begreiflich ist. S. **Schönfelder**, Onkelos und Peschittho, München 1869.

140. Seit ihrer Entstehung hat die Peschittho, ähnlich wie der Originaltext und die Septuaginta, eine mannigfache **literarische Geschichte** durchlebt, deren Folgen noch heute in ihrer **innern und äußern Gestalt** zu erkennen sind.

Im Jahre 1858 gab **Cureton** zu London Fragmente eines uralten syrischen Evangelientextes heraus, die aus einem der Syrerklöster in der nitrischen Wüste stammen und in der bodlejanischen Bibliothek aufbewahrt werden. Vermehrt wurden dieselben von **Roediger** im Monatsbericht der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Juli 1872, S. 557 (*Wright*, Fragments of the Curetorian Gospels, London s. a.). Diese Bruchstücke geben an vielen Stellen den griechischen Text viel freier wieder, als die Peschittho; Matth. 1, 16 יעקוב אולד ליוסף הו דמכירא הות לה מרים בתולתא הי דילדת לישוע משיחא „Jakob zeugte Joseph, mit dem Maria, die Jungfrau, verlobt war, welche Jesum Christum gebar"; 24 ודברה למרים ודכיאית עמר הוא עמה עדמא דילדתה לברה וקרת שמה ישוע „und er nahm Maria (zu sich), und keusch wohnte er mit ihr zusammen, bis sie ihren Sohn gebar und seinen Namen Jesus nannte", 18, 30 הו דין לא קבל בעותה „er aber hörte nicht auf seine Bitte", Luk. 2, 48 om. ὁ πατήρ σου κἀγὼ 3, 7 דאתין הוו לותה „welche zu ihm kamen" 11, 29 om. εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. Joh. 4, 9 הא יהודיא אנת איכנא שאל אנת לי מיא למשתא דהא אנא שמריתא אנא „siehe, ein Jude bist du, wie ersuchst du mich um Wasser zum Trinken, die ich doch, siehe, eine Samaritanerin bin?" Joh. 5, 14 add. דאתאסי „(ihn) der geheilt war". Besonders zeigt sich dieses freie Verfahren in dem Bestreben, die einzelnen Evangelien untereinander oder die Citate mit den Originalstellen in Uebereinstimmung zu bringen. So steht Luk. 8, 19 der Zusatz וקימין הוו לבר „und sie standen draußen" aus Matth. 12, 46, und Luk. 3, 4 wird Js. 40, 3. 4 ausführlich und zwar nach der Peschittho des Alten Testamentes angeführt. Neben solchen größeren Verschiedenheiten beruht der Unterschied öfter nur auf der Wortstellung oder auf dialektischer Ausdrucksform; sonst aber stimmt der neugefundene Text meist wörtlich mit der Peschittho überein. Man muß demnach annehmen, daß dieser Text die älteste Gestalt der Peschittho darstellt, und daß die heutige Form derselben aus einer späteren Bearbeitung stammt, bei welcher man dem Buchstaben des Originals genauere Rechnung getragen hat. Vielleicht ist mit einer solchen Revision der gewiß zuerst übersetzten Evangelien die Uebersetzung der übrigen neutestamentlichen Schriften zusammengefallen.

Da mit der griechischen Bildung auch die Septuaginta bei den Syrern Eingang fand und später zu den höchsten Ehren gelangte, so ist die Peschittho des Alten Testamentes an manchen Stellen **nach den Siebenzig geändert** worden. So hat die Handschrift aus dem fünften Jahrhundert (s. o. S. 100) Ex. 20, 11 ליומא דשבתא = אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת wo die späteren Texte ליומא שביעיא = τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην haben, s. Wright l. c. p. 4. Namentlich sind manche Zusätze der griechischen Uebersetzung aufgenommen worden, wie Pred. 2, 16 מטל דשכלא מן יתיר ממלל = διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ, Sprüchw. 9, 18; 11, 16; anderswo findet sich die Uebertragung nach den Siebenzig neben der aus dem Hebräischen im Text, wie Sprüchw. 11, 29; 14, 23; wieder an andern Stellen steht in der Peschittho die doppelte Uebersetzung, welche schon in der Septuaginta zu lesen ist, wie Sprüchw. 14, 22; 25, 20.

Zum Zweck der liturgischen Lesung ist der Peschittho-Text von Juden und Christen mannigfach eingetheilt und in größere und kleinere Abschnitte zerlegt worden, welche mit der gebräuchlichen Kapiteleintheilung nichts gemein haben. Die einzelnen Abschnitte tragen

meistens Inhaltsangaben an der Spitze, z. B. Gen. 11, 1 פולג לשנא „Sprachentheilung“ 35, 27 מפקנה דאיסחק „Tod Isaaks“ Ex. 15, 1 תשבוחתא דעמא דחלף פורקנהון „Loblied des Volkes für seine Rettung“ Matth. 1, 1 דחד בשבא דקדם ילדא „Sonntag vor Weihnachten“ 18 גליונה דיוסף „Gesicht Josephs“. Von exegetischem Werth sind die Ueberschriften der Psalmen, welche aus christlicher Zeit stammen, aber nicht in allen Handschriften denselben Wortlaut haben, Ps. 2 מטל קריתא דעממא : רמז נביאותא מטל חשה דמשיחא „von der Berufung der Völker; enthält eine Prophezeiung über das Leben des Erlösers“ Ps. 7 פוניא דעממא להימנותא ומתודינותא בתליתיותא „Bekehrung der Völker zum Glauben und zum Bekenntniß der heiligen Dreieinigkeit“ Ps. 16 : גביותא דעדתא וקימתא דמשיחא „Auserwählung der Kirche. Auferstehung des Messias“.

Auch der grammatischen und kritischen Bearbeitung nach masorethischer Weise ward die Peschittho unterzogen. Von jener zeugen die Unterschriften unter einzelnen Büchern, z. B. bei Job שלם כתבא דאיוב צדיקא טביבא אית בה : פתגמא מ̇ננג̇ „hier endigt das Buch des gerechten und edeln Job; darin sind 2553 Verse.“ Das Ergebniß kritischer Sorgfalt für die Peschittho liegt in einem Correctorium vor, welches über die Verschiedenheit einzelner Lesarten Aufschluß gibt, die richtige Lesung schwieriger Wörter bezeichnet und die Aussprache der Eigennamen nach griechischer Weise lehrt. Der einheimische Titel dieser Varianten-Sammlung ist כורסא דשמהא ודקריתא דעתיקתא ודחדתא איך משלמנותא קרקפיתא „Buch der Namen und Lesarten des Alten und Neuen Testamentes nach der Karkaphischen Recension“. Der letzte Ausdruck sagt, daß die Arbeit in dem jakobitischen Kloster Karkaph angefertigt ist; irrig ist daraus der Name und der Begriff einer karkaphischen Uebersetzung hergeleitet worden. Die älteste Handschrift stammt aus dem achten Jahrhundert; die Arbeit selbst kann nicht viel älter sein, da sie im Neuen Testamente auch eine Uebersetzung zur Vergleichung heranzieht, welche erst im siebenten Jahrhundert entstanden ist. S. Martin, Tradition Karkaphienne ou la Masore chez les Syriens, Paris 1870. (Extr. du Journ. asiat.)

141. Der Text, welcher der Peschittho zu Grunde liegt, ist in dogmatischer Hinsicht den überlieferten Originaltexten ganz gleich. In kritischer Hinsicht zeigt derselbe eine ganz selbständige Gestalt, ohne in wesentlichen Stücken von der hebräischen und der griechischen Textesform abzuweichen. Dieß liefert einen neuen Beweis dafür, daß die Ueberlieferung der heiligen Schriften durchaus zuverlässig geschehen ist.

Dogmatische Verschiedenheiten vom Grundtext sind bei der Peschittho überhaupt nur im Alten Testamente bemerkbar; die einzig bemerkenswerthen sind Ps. 22, 17 בזעו „sie haben durchbohrt“ = כָּאֲרוּ statt כָּאֲרִי und Ps. 110, 3 ילדתך „ich habe dich erzeugt“ = יְלִדְתִּיךָ statt יַלְדֻתֶךָ. Abgesehen davon, daß hier im Urtext ein Verderbniß anzunehmen ist, trifft die Verschiedenheit bloß die beiden Stellen, nicht die gesammte dogmatische Anschauung des Alten Testamentes.

Bei dem Rückschluß von der syrischen Uebersetzung auf die kritische Gestalt des Originaltextes ist vor Allem zu beachten, daß der Uebersetzer sich nicht an den Buchstaben gebunden, sondern der Deutlichkeit zu Liebe manches geändert hat. Irrig wäre daher z. B. aus der Uebersetzung בכל דרוחא Eph. 1, 8 zu schließen, der Uebersetzer habe φρονήσει πνευματικῇ statt φρονήσει gelesen; der Zusatz ist bloß Erklärung. Für das Alte Testament ist ferner zu beachten, daß die Uebersetzung aus einem unpunktirten Text erfolgte; Stellen also, wie Gen. 26, 33 סבעא = שִׁבְעָה, 47, 31 על־ריש חוטרה = עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה 49, 24 והציהון נפסק = וַיָּפֹזּוּ Num. 24, 8 ומן שם רעיא דכאפא דאיסראיל = מִשָּׁם haben bloß exegetische, keine kritische Bedeutung. Außerdem haben die Uebersetzer an einzelnen Stellen offenbar Correcturen vorgenommen; so 1 Sam. 6, 19 חמשא אלפין ושבעין גברין „fünftausend und siebenzig Mann“; 2 Sam. 15, 7 ארבע שנין „nach vier Jahren“. Dieß festgehalten, läßt sich wohl erkennen, daß die Peschittho im Alten Testamente mehr als alle übrigen Uebersetzungen mit dem masorethischen Text übereinstimmt; Gen. 3, 15 הו ipsum, 5, 3 מאא תלתין שנין „hundertdreißig Jahre“, 11, 12 תלתין חמש שנין „dreihundertfünf Jahre“ u. s. f. 14, 14 וזין „er waffnete“ Ex. 12, 40 במצרין „in Aegypten“ auch Ps. 110, 3 לך טליא „dich als Sohn“ (לְךָ טַל) 131, 15 ולצידיה אברך „seine Jagd will ich segnen“.

Um so bemerkenswerther sind viele unabhängige Lesarten, z. B. Gen. 2, 2 ושלם אלהא ביומא שתיתיא „und es vollendete Gott am sechsten Tage" 24 ונהוון תריהון חד בסר „und es werden sie beide Ein Fleisch sein" 4, 8 add. ואמר קאין להביל אחוהי נרדא לפקעתא „laß uns auf's Feld gehen" 8, 7 נפק מפק ולא הפך „er ging und kam nicht wieder" 22, 13 דכרא חד „einen Widder" 36, 16 om. אַלּוּף קֹרַח 1 Sam. 9, 8 נתל „laß uns geben" 17, 12 בשניא „zu Jahren" 2 Chron. 22, 2 בר עסרין ותרתין שנין „zweiundzwanzigjährig" 36, 9 בר תמנעסרא שנין „achtzehn Jahre alt" Ps. 16, 10 לחסיך „deinen Heiligen" 30, 3 מן נחתי „von denen, die hinabfahren". Die Peschittho bestätigt demnach von Neuem, daß der hebräische Text vor der Feststellung durch die Masorethen mannigfache, wenn auch nicht wesentliche, Verschiedenheiten aufgewiesen hat. Im Neuen Testamente ist die Uebersetzung der Peschittho viel freier und ungezwungener, ja auch ungenauer als im Alten Testamente, und hier muß die Rückübersetzung besonders vorsichtig geschehen. Auch hat der syrische Text hier schon in der Zeit, welche vor Entstehung der ältesten Handschriften liegt, Schaden genommen; so fehlt darin Joh. 8, 1—11 die Geschichte von der Ehebrecherin, dagegen ist Matth. 6, 13 die bekannte Doxologie zugesetzt. Sonst aber trägt der neutestamentliche Text, welcher der Peschittho zu Grunde liegt, die Merkmale besonderer Alterthümlichkeit an sich. Mit keiner der in den übrigen Handschriften beobachteten Recensionen stimmt er vollständig, sondern trifft bald mit der einen, bald mit der anderen zusammen; offenbar rührt er aus einer Zeit her, in welcher sich bestimmte Recensionen und Handschriftenfamilien noch nicht gebildet hatten. Am meisten stimmt er mit den lateinischen vorhieronymianischen Uebersetzungen überein, und es ist bemerkenswerth, daß er manche Singularitäten mit Cod. D gemein hat. Lesarten, welche der Peschittho allein eigen wären, finden sich wenigstens keine von kritischem Werthe. Als wichtig zur Beurtheilung ihrer kritischen Beschaffenheit sind anzusehen Matth. 19, 17 מנא קרא אנת לי טבא τί με λέγεις ἀγαθόν Luk. 2, 14 וסברא טבא εὐδοκία 24, 51 add. וסלק לשמיא καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν Joh. 5, 4 om. bei Cureton 21, 25 add. Apg. 20, 28 דמשיחא κυρίου? Röm. 12, 13 לסניקותא ταῖς χρείαις 1 Kor. 15, 51 לו כלן נדמך כלן דין נתחלף οὐ πάντες κτλ. 1 Thess. 2, 7 מכיכא ἤπιοι 1 Tim. 3, 16 דאתגלי ὃς ἐφανερώθη 1 Petr. 2, 3 דטב ὅτι χρηστός 1 Joh. 5, 7 om.

142. Die syrischen Jakobiten dehnten ihre Auflehnung gegen die rechtgläubige Kirche auch auf die Bibelübersetzung aus, indem sie die Peschittho als ungenau verwarfen. In Folge davon verfertigte im Jahre 508 aus Auftrag des Bischofs **Philoxenus** von Hierapolis der Chorepiskopus **Polykarpus** eine wörtliche Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift aus dem Griechischen. Von dieser sogen. **philoxenianischen** Uebersetzung ward im Jahre 616 zu Alexandrien das Neue Testament durch **Thomas von Charkel** neu bearbeitet und erhielt sich in dieser Gestalt als **harklensische Uebersetzung** unter den Monophysiten, während die ältere Recension außer Gebrauch kam.

Von der philoxenianischen Uebersetzung waren längere Zeit hindurch nur einzelne Verse bekannt, welche *Wiseman*, Horae syr. p. 224 zusammengestellt hat. Daher glaubte man der Angabe des syrischen Schriftstellers **Moses von Aghel**, die Uebertragung habe sich auf das Neue Testament und die Psalmen beschränkt. Seitdem hat aber **Ceriani** im fünften Bande der Monumenta sacra et profana Bruchstücke aus einer Uebersetzung des Isaias veröffentlicht, welche jedenfalls auf Polykarp zurückzuführen sind. Nach **Bernstein**, Evang. Joh. S. 29 ist der Evangelientext dieser Uebersetzung in dem Codex Angelicus zu Rom enthalten; sie soll keinen großen wissenschaftlichen Werth haben, so daß dadurch auch eine Revision nöthig geworden wäre. Die Ueberarbeitung, welche demnach **Thomas von Charkel** mit dem Neuen Testamente vornahm, ist bis auf die (nur zufällig verloren gegangene) Apokalypse vollständig erhalten und zuerst von **White** in Oxford 1773—1803 herausgegeben worden; das Evangelium des hl. Johannes auch von **Bernstein**, Leipzig 1853. Sie scheint den Text noch sklavischer, als er schon war, dem griechischen Buchstaben angepaßt zu haben, so daß derselbe eine ganz unsyrische Färbung erhalten hat und mitunter nur durch das Original verständlich wird. Sogar der griechische Artikel ist durch

הו, הי nachgebildet, Joh. 1, 14 הו מלתא ὁ λόγος; statt der Suffixa nominis wird immer דילי angewandt, um die griechische Genitiv-Verbindung nachzuahmen, Matth. 21, 13 ביתא דילי ὁ οἶκός μου; die Partikeln werden selbst beim Relativ nachgebildet, Matth. 18, 6 הו דין דאן ὅς δ' ἐάν 22, 12 הו מן ד ὅς τις. Innerhalb dieser selbstgesteckten Grenze beweist der Uebersetzer jedoch ein sehr richtiges Verständniß des Griechischen, so daß er ganz besondere Beachtung verdient. Wo die syrischen Sprachmittel nicht ausreichen, zieht er vor, den griechischen Ausdruck beizubehalten, 2 Kor. 3, 1 סוסטטיקון συστατικῶν 2 Tim. 4, 5 פליריפוריסא πληροφόρησον. S. *Bernstein*, De Hharklensi N. T. translatione syriaca comm. recogn. Vratisl. 1844. Die Handschriften dieser Uebersetzung haben auch Asterisken, Obelen und Randlesarten, so daß sie ebenfalls kritischer Bearbeitung scheint unterzogen worden zu sein. Zur Beurtheilung des Originaltextes, der ihr zu Grunde liegt, ist sie ganz besonders geeignet, und gibt ein treues Bild von dem neutestamentlichen Texte, welchen die alexandrinischen Handschriften zu ihrer Zeit bewahrt haben. Ihre Lesarten an wichtigen Stellen sind: Matth. 6, 13 add. ὅτι σοῦ ἐστιν κτλ., 27, 35 add. ἵνα πληρωθῇ κτλ., Joh. 5, 4 add. 8, 1—11 add. cum aster. Apg. 8, 37 add. Röm. 12, 13 χρείαις 1 Kor. 15, 51 πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα 1 Thess. 2, 7 ἤπιοι 1 Tim. 3, 16 ὅς s. ὅ 1 Joh. 5, 7 om.

**143. Andere syrische Uebersetzungen sind theils wegen später Abfassungszeit, theils wegen geringer Verbreitung für die Einleitungswissenschaft weniger bedeutend.**

Durch Norberg ward 1787 eine syrische Uebersetzung von Jeremias und Ezechiel bekannt, welche aus dem hexaplarischen Text der Septuaginta unter Beibehaltung der Obelen und Asterisken angefertigt war. Aus derselben Uebersetzung gab Bugati 1788 Daniel, 1820 die Psalmen, Middeldorpf 1835, Skat Rordam 1859—61, Ceriani in den Monum. sacra et prof. 1861—63 eine Anzahl anderer Bücher heraus. Den größten Theil des Alten Testamentes enthält in dieser Uebersetzung ein Codex der ambrosianischen Bibliothek, welchen Ceriani 1874 in photolithographischer Nachbildung veröffentlicht hat. Verfasser derselben ist der jakobitische Bischof Paul von Tella, der sie 617 zu Alexandria im Auftrage des monophysitischen Patriarchen Athanasius von Antiochien anfertigte. Sie ist, ähnlich wie die harklensische, sklavisch dem Griechischen nachgebildet und opfert der buchstäblichen Treue oft genug den syrischen Sprachgeist; Dan. 3, 15 אך אית לכון מטיבאית = εἰ ἔχετε ἑτοίμως. Zur Kritik des Septuagintatextes ist sie daher von großer Wichtigkeit; einen besonderen Werth verleihen ihr die Randbemerkungen, welche Lesarten aus Aquila, Symmachus und Theodotion enthalten. Vgl. *Field*, Hexapl. Prolegg. p. LXVII.

In Zeitschriften und Sammelwerken, namentlich in Ceriani's Monum. sacra et prof. T. II. IV. sind einzelne Bruchstücke eines syrischen Textes vom Alten Testamente veröffentlicht, welchen Jakob von Edessa um 704 aus der Peschittho und der syro-hexaplarischen Uebersetzung nach dem griechischen Texte zusammenstellte. S. *Bickell*, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871 p. 11.

Zu den syrischen Uebersetzungen wird gewöhnlich auch noch ein Evangeliarium gerechnet, welches in chaldäischer Sprache, aber in syrischer Schrift auf der vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird. Die Handschrift stammt aus dem elften Jahrhundert. Der Text ist veröffentlicht unter dem Titel: Evangeliarium Hierosolymitanum ex cod. Vatic. Palaestin. depromsit etc. Comes Franc. *Miniscalchi Erizzo*. Veronae 1861—64. Die vom Herausgeber gehegte Meinung, es liege hier das Evangelium Matthäi in der Ursprache vor, ist irrig, denn diese sogen. palästinensische Uebersetzung der kirchlichen Perikopen kann dem Sprachcharakter zufolge erst im achten Jahrhundert auf dem Boden von Palästina entstanden sein. S. Nöldeke, über den christlich palästinensischen Dialekt, Zeitschr. der D. M. G. 1868 S. 443. Auf der Bibliothek des britischen Museums sind auch die Psalmen in dem nämlichen Dialekt vorhanden; die Handschrift stammt aus dem zehnten oder elften Jahrhundert, s. Wright l. c. LXII. p. 39. Andere Reste dieser Uebersetzung bei *Land*, Anecd. Syr. IV. p. 177.

## 5. Lateinische Uebersetzungen.

144. Die ganze abendländische Kirche gebraucht die heilige Schrift in einer lateinischen Uebersetzung, deren Wortlaut am Ende des sechszehnten Jahrhunderts urkundlich festgestellt worden ist. Dieselbe heißt Vulgata und enthält zweierlei Bestandtheile: ein Theil ist vom hl. Hieronymus um das Jahr 400 übersetzt, ein anderer Theil aber rührt aus einer ältern Uebertragung her, deren Entstehung bis zu den Anfängen des Christenthums in Europa hinaufreicht.

Dem hl. Hieronymus gehören in der Vulgata sämmtliche protokanonischen Bücher des Alten Testamentes mit Ausnahme der Psalmen, sowie die deuterokanonischen Stücke in Daniel und Esther nebst den Büchern Tobias und Judith an. Vorhieronymianisch sind die Psalmen, Baruch, Weisheit, Ecclesiasticus, Machabäer und das Neue Testament; doch sind die Psalmen und das Neue Testament vom hl. Hieronymus emendirt.

Die Vulgata wird jetzt allenthalben nur in demjenigen Text gebraucht, welcher im Jahre 1592 auf Befehl des Papstes Clemens VIII. herausgegeben worden ist. Vollständig abgeschlossen ist die Feststellung ihres Wortlautes erst durch die Indices correctorii, welche die dritte Ausgabe von 1598 auch mit Bezug auf die beiden voraufgegangenen enthält. An dieser Textgestalt darf nach kirchlicher Bestimmung nichts mehr geändert werden; auch ist es verboten, abweichende Lesarten als Randbemerkungen beizufügen. Den genauesten Wiederabdruck des officiellen Textes hat Vercellone zu Rom 1861 geliefert; daraus das Neue Testament Freiburg 1868. Correct sind auch die Ausgaben von Loch, Regensburg 1849 und 1863, sowie von Marietti, Turin 1851. Die Feststellung dieses Textes ist eine rein kritische Arbeit gewesen, welche den Abschluß einer fünfzehnhundertjährigen Beschäftigung mit dieser Uebersetzung bildete.

Neben der Vulgata sind im Reformations-Zeitalter noch viele andere lateinische Uebersetzungen theils der ganzen Bibel, theils einzelner Bücher entstanden; von dieser hat aber keine eine andere als gelehrte Bedeutung erhalten. Zu nennen sind die Uebertragungen der ganzen hl. Schrift von Sanctes Pagninus 1537 u. ö. auf katholischer, sowie die von Sebastian Münster 1534 u. ö., Leo Judä 1543 u. ö., nebst der klassisch gemodelten von Castellio 1551 u. ö. auf protestantischer Seite. Vgl. *Masch*, Bibl. s. Vol. III. p. II. c. 3, sowie zu allem Folgenden Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868.

145. Die Abfassung einer lateinischen Bibelübersetzung war mit der Verpflanzung des Christenthums auf italischen Boden von selbst geboten. Es ist daher innerlich wahrscheinlich, daß die heilige Schrift wenigstens theilweise schon im ersten Jahrhundert in's Lateinische übertragen wurde. Diese Ueberzeugung wird durch positive Nachrichten aus früher Zeit unterstützt.

Wie anderswo, so wandten freilich auch zu Rom die Apostel sich zuerst an die vorhandene Judengemeinde, welche griechischer Bildung war und ohne Zweifel die Septuaginta gebrauchte. Allein sehr bald verbreitete sich das Christenthum unter den eingeborenen Römern und nord- und südwärts unter dem Landvolke. Schon unter Nero war nach Tacitus zu Rom ingens multitudo christianorum, Ann. 15, 44. Waren nun unter den Neubekehrten auch einzelne aus vornehmem Stande, so blieb das Christenthum doch vorerst unter den gewöhnlichen Volksklassen, und diese kannten nur das Lateinische. Die oft ausgesprochene Ansicht, als habe man zu Rom allgemein griechisch verstanden und gesprochen, ist durchaus irrig. In vornehmen Häusern ward wohl das Griechische in affectirter Weise geredet, und die Kinder erhielten griechische Hofmeister; monumentale Inschriften wurden mitunter, wie bei uns lateinisch, so zu Rom griechisch abgefaßt, und die kirchlichen Obern bedienten sich des Griechischen als Geschäftssprache, wenn sie mit andern Ländern verkehrten. Allein Volkssprache war zu Rom und in Italien nur das Lateinische. In der Sprache des Volkes nun ward zu apostolischen Zeiten außer der Predigt auch die kirchliche Liturgie gehandhabt, und diese bestand hauptsächlich aus Psalmen und aus biblischen Lesestücken. Es ist daher glaublich, daß schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahr-

hunderts wenigstens die prophetischen Lectionen und die Psalmen lateinisch da waren, um dem kirchlichen Bedürfnisse zu dienen. Größere Ansprüche machte das Bedürfniß häuslicher Erbauung, welches in der ersten christlichen Zeit nur durch die hl. Schrift befriedigt wurde. Es ist daher wahrscheinlich, daß man zu diesem Zweck schon im ersten Jahrhundert anfing, alle Bücher des Alten und später des Neuen Testamentes zu übertragen, damit die des Griechischen Unkundigen eine von den Aposteln und ihren Nachfolgern so dringend empfohlene Geistesnahrung nicht zu entbehren brauchten.

Ein solcher Sachverhalt läßt sich auch aus den wenigen Zeugnissen schließen, welche über diesen Gegenstand aus dem kirchlichen Alterthum erhalten sind. Officiell führt Papst Innocenz I. im Jahre 414 die römische (lateinische) Liturgie auf die Einrichtung des hl. Petrus zurück. Von einer lateinischen Uebersetzung ist dem Zusammenhang nach zu verstehen, was Rufinus um 405 dem hl. Hieronymus schreibt: Petrus Romanae ecclesiae per viginti et quatuor annos praefuit: dubitandum non est, quin, sicut cetera, quae ad instructionem pertinent, etiam librorum instrumenta ecclesiae ipse tradiderit, quae utique iam tunc, ipso sedente et docente, recitabantur. Apol. 2, 33. XXI, 612. Von den Privatübertragungen sagt der hl. Augustinus um dieselbe Zeit: Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Doctr. chr. 2, 11. XXXIV, 43. Die „ersten Zeiten des Glaubens" sind hier nicht von der afrikanischen Kirche, sondern vom gesammten Christenthum zu verstehen; denn der heilige Lehrer schreibt für „latinae linguae homines" ib., und spricht von latinorum interpretum infinita varietas ib., wie sie in Afrika allein nicht bestehen konnte. Diese Zeugnisse würden demnach die ausgesprochene Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erheben, wenn der Abstand zwischen ihnen und der Zeit, wovon sie sprechen, weniger bedeutend wäre. Es kann aber noch eine andere Thatsache zum Beweise angeführt werden.

**146. Geschichtlich tritt die erste lateinische Bibelübersetzung in Afrika zu Tage, wo am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. schon die ganze heilige Schrift in der Uebertragung vorhanden war. Hier hatte die Version aber nicht ihren Ursprung, sondern war aus Italien her bekannt geworden und führte deßwegen noch im vierten Jahrhundert den Namen Itala.**

Die kirchlichen Zustände der afrikanischen Provinz sind hauptsächlich durch Tertullians Schriften bekannt. Hiernach gab es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auch in Nordafrika, wo das Lateinische neben dem Punischen allgemein verstanden wurde, schon mehrerlei Bibelübersetzungen. Unter diesen folgte Tertullian in seinen Schriften einer bestimmten, wovon er wiederholt angibt, daß sie in usum exiit Monog. 11. II, 946; vgl. adv. Prax. 5. ib. 160. Ein solcher Ausdruck setzt voraus, daß sie schon lange vorhanden war, wie ja auch das Christenthum in Afrika und somit die Einrichtung einer lateinischen Liturgie aus sehr früher Zeit datirt. Nach Karthago aber war das Christenthum aus Rom gekommen, und es ist deßwegen wohl anzunehmen, daß die im westlichen Nordafrika vorzugsweise gebrauchte Uebersetzung mit der christlichen Lehre selbst ihren Weg über den Ocean gefunden hatte. Zwei Jahrhunderte nach Tertullian lebte der hl. Augustinus in derselben Gegend, worin jener seine Schriften verfaßt hatte, und kannte eine große Menge lateinischer Uebersetzungen: qui enim scripturam ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Doctr. ch. 2, 11. XXXIV, 43. Bei der „unendlichen Mannigfaltigkeit" dieser Uebertragungen räth er, sich an eine bestimmte zu halten, die er kurzweg die italische nennt, weil sie zugleich klar und wortgetreu sei. In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, quia est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, l. c. 15. XXXIV, 46. Die Bezeichnung Itala führt hier nothwendig auf den Ursprung der Uebersetzung zurück. Die italische ist die in Italien gebräuchliche und von dort nach Afrika gebrachte. Dieselbe muß schon sehr lange in Afrika eingebürgert gewesen sein, wenn eine so einfache Bezeichnung genügte, um sie kenntlich zu machen, und es liegt nahe, darunter die nämliche zu verstehen, welche nach Tertullians Ausdruck iam in usu est nostrorum, adv. Prax. 5. II, 160. Auf die von Tertullian gebrauchte Uebersetzung paßt auch durchaus die von Augustinus gegebene Charakterisirung: sie ist buchstäblich treu und dabei doch leicht ver-

ständlich. S. Rönsch, das Neue Testament Tertullians aus seinen Schriften reconstruirt, Leipzig 1871. Zur nämlichen Zeit nun, wie Augustinus in Afrika, spricht zu Rom der hl. Hieronymus von der großen Menge vorhandener lateinischer Bibelübersetzungen, und zeichnet darunter eine aus, welche er vetus editio Ep. 49. XXII, 512, translatio vetus Ep. 57. ib. 577, antiqua interpretatio Ep. 106. ib. 862, vulgata editio Comm. in Jon. 25, XXV; 1134 nennt. Die Art, wie er dieselbe anführt, zeigt auch, daß sie allbekannt und in kirchlichem Gebrauch war. Diese in Rom „altherkömmliche" Uebersetzung muß die nämliche gewesen sein, welche die afrikanischen Christen unter dem Namen der „italischen" kannten, und welche schon Tertullian bevorzugte. Soweit Einzelheiten hier beweisend sein können, sprechen für diese Thatsache die Anführungen Tertullians. So hat er adv. Marc. 2, 10. II, 296 für Ezech. 28, 12 tu es resignaculum similitudinis, ein Ausdruck, von dem der hl. Hieronymus XXV, 269 ausdrücklich sagt: qui interpretatus est iuxta Septuaginta translationem, ἀποσφράγισμα, id est resignaculum, posuit. Ebenso liest er die Stelle Js. 58, 8 de resurr. carnis 27, II, 834 vestimenta tua, statt sanitates tuae, was der hl. Hieronymus in Comm. ad h. l. XXIV, 568 als einen Irrthum der latini interpretes bezeichnet, welche ἰάματα mit ἱμάτια verwechseln.

Sonderbarer Weise ist der bezeichnete Sachverhalt oft dahin gedeutet worden, daß es in den ersten Jahrhunderten nur eine lateinische Bibelübersetzung, aber in verschiedenen Recensionen, gegeben habe, daß diese in Afrika entstanden und von dort aus in Rom bekannt geworden sei. Diese Ansicht, welche zu den gezwungensten Auslegungen der Väterstellen nöthigt, findet jetzt nicht viele Vertreter mehr. Näheres Gesch. der Vulg. S. 119 ff.

147. Den erhaltenen Resten der Itala zufolge war dieselbe in vulgärem Latein von einem Ausländer verfaßt und stammt beim Alten sowohl als beim Neuen Testament aus dem griechischen Text, den sie mit ängstlicher Treue wiedergibt.

Von den altlateinischen Bibelübersetzungen sind handschriftlich vorhanden: aus dem Alten Testamente die Psalmen und die Machabäerbücher vollständig, außerdem die meisten Prophetentexte in den Commentaren des hl. Hieronymus und eine Anzahl von Bruchstücken aus den geschichtlichen und prophetischen Büchern; aus dem Neuen Testamente die vier Evangelien öfter, gewöhnlich zugleich mit dem griechischen Text, seltener die Apostelgeschichte und die Briefe des hl. Paulus, außerdem nur noch der Jakobusbrief und kleinere Bruchstücke. Dieser Bestand mehrt sich fortwährend, seitdem in den Codices rescripti u. s. nach den Resten der vorhieronymianischen Uebersetzungen gesucht wird; so ist eben erst der größte Theil der Genesis nebst Stücken der Apostelbriefe auf ehemaligen Bücherdeckeln der Freisinger Stiftsbibliothek gefunden worden; s. Ziegler, Italafragmente, Marburg 1876. Die meisten derartigen Handschriften sind jedoch in einer Zeit entstanden, da die spätere Vulgata schon im Gebrauch war, und haben deßwegen unter dem Einfluß derselben Veränderungen erlitten. Um so schwerer ist es zu sagen, ob einer von diesen einzelnen Texten die eigentliche Itala darstellt. In jüngster Zeit glaubt Ziegler in den von ihm gefundenen Resten zum ersten Mal die alte Itala bekannt gemacht zu haben. Sicher ist indeß die Itala in der Revision erhalten, welche der hl. Hieronymus mit den Psalmen, den meisten deuterokanonischen Büchern und dem Neuen Testament angestellt hat (s. u. § 148). Man ist jetzt gewohnt, kurzweg alle Reste der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen unter dem Namen Itala zusammenzufassen. Dieß ist insofern berechtigt, als alle denselben sprachlichen Charakter und dieselbe Uebersetzungsweise zeigen, und als daher aus ihnen auf die Beschaffenheit der Itala geschlossen werden kann. Herausgegeben wurde das Psalterium schon frühzeitig in der Sammlung Quincuplex Psalterium (Parisiis 1509 u. ö.). Nach mehreren anderen unwichtigeren Veröffentlichungen machte zuerst Sabatier den Versuch, aus handschriftlichen Bruchstücken und Citaten der Kirchenväter die Itala wieder herzustellen. So entstand das Werk: Bibliorum sanctorum Versiones antiquae sive vetus Italica et caeterae quaecunque reperiri potuerunt. Parisiis 1739—49, 3 Tomi Fol. Ihm folgte Blanchini mit Vindiciae Canonicarum Scripturarum T. I. (et un.) Romae 1740. Evangelium quadruplex ib. 1749 (Cod. Vercellensis saec. IV. Veronensis saec. V. Brixianus saec. VI. Corbejensis saec. V.). Dazu kommen: Evangelium Palatinum (saec. V.) ed. Tischendorff, Lipsiae 1847. Codex Rhedigerianus ed. Haase,

Wratisl. 1865; ferner eine Anzahl von Codices graecolatini, welche vollständig abgedruckt sind: Codex Boernerianus ed. Matthaei Misn. 1791, 1818. Codex Claromontanus (s. o. S. 30) ed. Tischendorff, Lips. 1852. Codex Cantabrigiensis (s. o. S. 66) ed. Scrivener, Lond. 1867. Codex Laudianus (saec. VI.) ed. Tischendorff, in den Monum. sacra IX, 1870. Andere Bruchstücke veröffentlichten u. A. aus dem Alten Testament *Munter,* Fragmenta . . . prophetarum, Hafn. 1819. *Mone,* de libris palimpsestis (aus den Sprüchw.), Carlsr. 1855. *Ranke,* Fragmm. versionis latinae antehieronymianae, Marb. 1860 sqq. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten latein. Bibelübersetzung, Wien 1868 (Lord Ashburnham), Librr. Levitici et Numerorum versio antiqua Itala, e codice Ashburnhamiensi, Lond. 1868; vor Allem wichtig ist Par Palimpsestorum Wirceburgensium eruit edidit explicuit *Ernestus Ranke,* Vindob. 1871. Aus dem Neuen Testament u. A. *Fleck,* Anecdota sacra (Evangelienfragmente), Lips. 1837, besser herausgegeben von Tischendorff, Wiener Jahrbb. 1847 ff. *Ceriani,* Monum. sacra et prof. 1861 (aus Luk.), 1866 (aus der Apostelgesch.). Zur Vervollständigung s. Masch, Bibl. sacra II, 3. c. 1 und Danko, Comment. p. 206.

Die Sprachform aller vorhieronymianischen Texte läßt sich leicht als Vulgärlatein erkennen. Es ist dieß die alte römische Volkssprache, welche zu der in Augustus' Zeitalter gebräuchlichen Schriftsprache, der sogenannten lingua urbana, sich genau wie unsere Dialekte zum Hochdeutschen verhielt, und welche jetzt im Romanischen und Italienischen fortlebt. Sie ward nicht bloß vom Pöbel gesprochen, sondern war zu Rom und noch mehr in den Provinzen bei jeder zwangslosen Conversation im Gebrauch; selbst Kaiser Augustus bediente sich im vertrauten Verkehr mit seinen Freunden der vulgären Ausdrücke mit Vorliebe. Ennius und Plautus brauchten die Volkssprache noch schriftlich; später verschwand sie immer mehr aus der Literatur und ward nur mehr bei Aufzeichnungen privater Natur, wie Grabschriften u. s. w., angewandt. Im silbernen Zeitalter erhielt sie wieder Einfluß auf die Schriftsprache, und noch später trugen die Abschreiber, welchen das Vulgärlatein geläufig war, manche Eigenthümlichkeiten desselben in die klassischen Texte hinein. Vgl. Kaulen, „zur Geschichte der Vulgata", Katholik 1870. I. 273.

Die beste Quelle zur Erkenntniß des Vulgärlateins bleiben jedoch die Bibelübersetzungen. Dieselben waren für Leser bestimmt, welche vorzugsweise dem Volke angehörten, und trugen schon deßwegen den sprachlichen Ausdruck, welcher diesem geläufig war.

Charakteristisch erscheint schon die Orthographie dieser Uebersetzungen in den Handschriften, namentlich bei den Vocalen die Verwechslung von e und i, ae und e, o und u, uenis für vinis, gimmas, legetima, lenes und lenis für lenies, uidet für vidit; porte, que für quae, queret, hodiae, faciaet; volnerati, diabulus, furnax, aduratur für adoratur; ferner Beibehaltung des ursprünglichen Lautes in der Zusammensetzung, dispargam, profacientes, obaudire; bei den Consonanten Verwechslungen, wie fobeas für foveas, fascinavit für fascinabit, parevis, scribsit, optinuit, coces für coques, locuntur, cotidie, ad für at, capud, aput, istut, temtatio, graticula; Hinzufügungen, wie istrahel, thensauri, occansio, exhordium, sepellierunt; Weglassungen, wie conovi für cognovi, proicio, susum für sursum, anulus; Assimilation, wie dossum für dorsum. Wichtiger sind die Eigenthümlichkeiten im Wortschatz und in der Flexion. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Volkssprache den Sprachgebrauch der Schriftsprache nicht beachtet, sondern in Ableitung, Endungen, Flexion und Rection verallgemeinernd oder regellos zu Werke geht; daher Formen, wie carnatus, calumnatio, fracturarius, grossamen, offeritivum, stipulare; altarium, genum, retia, ae, sulfura; alium als Neutrum, uno als Dativ, exitorum, fanos, lactu, marem, paupero; conteruisti, erint, exeam, floriet, ingredeunte, prodient, scibo, seruibit, tondent = tondebunt; insidiasti, praedabo; de partem, coram inimicos, prae omnes nationes, ex eam ciuitatem u. s. w. Hier sollen indeß nur diejenigen Eigenthümlichkeiten hervorgehoben werden, welche sich in den noch heute gebräuchlichen Theilen der Itala finden. Dieß sind ungewöhnliche Bedeutungen, wie ambitio Begleitung 1 Mach. 9, 37 iudicium Gesetz Lev. 18, 4 malitia Plage Matth. 6, 34 ministerium Tafelgeschirr 1 Mach. 11, 58 reverentia Beschämung Ps. 68, 20 stabulum Herberge Luk. 10, 34 vacuitas Muße Weish. 13, 13 honestus reich Weish. 10, 11 rudis neu Matth. 9, 16 ipse der nämliche Jak. 3, 10 avocare erheitern Eccli. 32, 15 communicare verunreinigen Mark. 7, 15 relinquere zu-

lassen Ps. 104, 14 velle wohlwollen Ps. 21, 9; Intransitiva als Transitiva und umgekehrt; emanare ausgießen Jak. 3, 11 emigrare vertreiben Ps. 51, 7 elongare fern bleiben Eccli. 35, 22 obscurare dunkel werden Eccli. 36, 28; Activ- und Passivformen von Deponentien, lamentavimus Luk. 7, 32 radicavi Eccli. 24, 16 consolari getröstet werden Ps. 76, 3 remetietur es wird eingemessen werden Luk. 6, 38; ungewöhnliche Wörter, wie quaternio Vierzahl Apg. 12, 4 refrigerium Weish. 2, 1 dulcor Süße Eccli. 11, 3 placor Lust Eccli. 4, 13 scius einsichtig Eccli. 21, 18 pudoratus züchtig Eccli. 26, 19 viratus wacker Eccli. 28, 19 odibilis gehässig Eccli. 7, 28 persuasibilis einschmeichelnd 1 Kor. 2, 4 minimus kleiner Matth. 13, 32 tricare dehnen Eccli. 32, 15 sagittare mit Pfeilen schießen Ps. 10, 3 veterare abschaffen Hebr. 8, 13 inhonorare verachten Eccli. 22, 5 obviare begegnen Ps. 84, 11 clarificare verherrlichen Apg. 4, 21 intus innerhalb Matth. 23, 26 secus neben Mark. 1, 16; ungewöhnliche Formen, wie inimicitia im Sing. Eccli. 6, 9 complacitior Ps. 76, 8 necessarior 1 Kor. 12, 22 bibiturus Matth. 20, 22 odivi Ps. 25, 5 odiet Eccli. 19, 9 metibor Ps. 59, 8 absconsus Weish. 7, 21 exiet Matth. 2, 6 prendidistis Joh. 21, 10; ungewöhnliche Verbindungen, wie ab intus Mark. 7, 23 pro invicem Jak. 5, 16 de retro, ab ante Bar. 6, 5 und so in auf die Frage wohin meist mit dem Ablativ, humiliavit in terra Ps. 142, 3 in verbis meis attende Eccli. 16, 24 datur in manibus inimicorum 1 Mach. 2, 7; dagegen mit dem Acc. statt des Abl., in crastinum voluit exire Joh. 1, 43 posuistis in carcerem Apg. 5, 25; beneplacitum populi tui Wohlgefallen an deinem Volke Ps. 105, 4 ad summum eius Ps. 18, 7 benedicite Deum Ps. 65, 8 misertus est eis Matth. 14, 14 eos nocere Apok. 11, 5; von Satzconstructionen besonders die Anfügung der Subjects- und Objectsätze durch quod, quia, quoniam: dico vobis, quod gaudium erit Luk. 15, 7 cognovit quia non potest 1 Mach. 7, 25 intelligant, quoniam fortior est Weish. 13, 4.

Daß alle bekannt gewordenen Uebertragungen und so auch die Itala ein griechisches Original gehabt haben, ist sehr leicht zu erkennen. Dafür sprechen a) die vielen unübersetzt gebliebenen griechischen Wörter, wie allophyli Ps. 55, 1 aporia Eccli. 27, 5 dioryx 24, 41 neomenia Ps. 80, 4 poderes Weish. 18, 24 zizanium Matth. 13, 26 acharis Eccli. 20, 21 zelotypus 26, 8; aporiari 18, 6 aromatizare 24, 20 colaphizare 1 Petr. 2, 20 iudaizare Gal. 2, 14 plasmare Ps. 73, 17 zelare 72, 3; b) die Nachbildungen griechischer Verbindungen, wie viri fratres Apg. 2, 37, is und hic als Artikel id ipsum = τὸ αὐτό Matth. 27, 44 ex hoc nunc = ἀπὸ τοῦ νῦν Ps. 112, 2, dignus sedium Weish. 9, 12 prior omnium Eccli. 1, 4 dominatus est bestiarum Eccli. 17, 4 impletae sunt discumbentium Matth. 22, 10; besonders der allgemeine Gebrauch des Infinitivs, wie potestatem crucifigere Joh. 19, 10 desiderium dissolvi Phil. 1, 23 dignus solvere Luk. 3, 16 idoneus docere 2 Tim. 2, 2 habeo baptizari Luk. 12, 50 exierunt videre Luk. 8, 35 tradidit eos servire Apg. 7, 42; c) griechische Satzfügungen, wie die Anführung directer Rede durch quia, negavit cum iuramento, quia non novi hominem Matth. 26, 72; indirecte und directe Frage mit si = εἰ, interrogabat, si vere haec ita essent 2 Mach. 3, 9 si licet sabbatis curare Matth. 12, 10, Attraction des Relativs, in consiliis, quibus cogitant Ps. 9, 23, Abhängigkeit eines Satzes von einer Präposition, in conveniendo populos Ps. 101, 23; d) Fehler in der Uebereinstimmung, die nur aus dem Griechischen erklärt werden können, wie Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia (τὸ κατέχον sc. πνεῦμα) scientiam habet vocis Weish. 1, 7 ea, quae sunt Spiritus Dei — spiritualiter examinatur (τὰ τοῦ πνεύματος . . . ἀνακρίνεται) 1 Kor. 2, 14; Genitivus statt Ablativus absolutus crescentis fidei vestrae 2 Kor. 10, 15.

Das Nämliche folgt aus den vielen hebraisirenden Ausdrücken, welche die Itala enthält, insofern diese dem abendländischen Sprachgefühl so sehr fernliegenden Wendungen nur durch Vermittlung der von Morgenländern herrührenden Septuaginta in's Lateinische gedrungen sein können. Dahin gehören: hebraisirende Wortbedeutungen und Verbindungen, wie iustificationes Satzungen 1 Mach. 2, 40 verbum Sache Luk. 1, 37 via Lebenswandel Spr. 1, 31 filius superbiae 1 Mach. 2, 47 dixit vir proximo suo 2, 40 nolite exaltare cornu Ps. 74, 5; Umschreibung des Adjectivs durch das abstracte Nomen, semitas iustitiae Ps. 22, 3 mortuos saeculi 142, 3 diligentia lectionis Eccli. Prol.; das Femininum für das verallgemeinernde Neutrum, unam petii, hanc requiram Ps. 26, 4; die

Comparation durch Verbindung mit ab, nihil minus fui ab iis 2 Kor. 12, 11 iustificatus ab illo Luk. 18, 14; Wiederholung des persönlichen Fürworts oder demonstrativen Adverbs beim Relativum, gens, cuius est Dominus Deus eius Ps. 32, 12 Aaron, quem elegit ipsum 104, 26; die Adverbia durch Verba umschrieben, apposuerunt adhuc peccare Ps. 77, 17 magnificavit facere nobiscum 125, 3; die Präposition in mit der Bedeutung durch, sanctificata in Spiritu sancto Röm. 15, 16; mit, intravit in Aegyptum in multitudine gravi 1 Mach. 1, 18 servite Domino in timore Ps. 2, 11; wegen, in nomine meo petetis Joh. 16, 26; Umschreibung der Präpositionen durch die Körpertheile, a facie, in conspectu, de manu, in ore gladii 1 Mach. 5, 28; Rection, wie adhaesit anima mea post te Ps. 62, 9; Umschreibung des doppelten Nominativs oder Accusativs durch in, esto mihi in Deum Ps. 30, 3 constitues me in caput gentium Ps. 17, 44 fuit illis in velamento diei Weish. 10, 17; Constructio praegnans, wie baptizatur (veniens) a mortuo Eccli. 34, 30 non parcet de malitia 13, 15; Betheuerung mit si = non, semel iuravi, si David mentiar Ps. 88, 36; Gebrauch des Imperativs als Bedingung, hoc fac, et vives Luk. 10, 28 quaerite, et invenietis Matth. 7, 7. Vgl. Rönsch, Itala und Vulgata, 2. Ausg. 1875. Kaulen, Handbuch zur Vulgata, 1870.

Nach allem diesem ist die Itala im Alten Testamente lediglich ein lateinisches Abbild der Septuaginta, und zwar in der Gestalt, wie diese im ersten Jahrhundert verbreitet war. Dem entsprechend führt der hl. Hieronymus in seinen Commentaren sie anstatt des Septuaginta-Textes an, und noch im späten Mittelalter heißt sie kurzweg Septuaginta in Latino. Im Neuen Testamente gibt sie das Original ebenso treu wieder und ist daher zur Erkenntniß des Textes, der in der ersten Zeit gebräuchlich war, von unschätzbarer Wichtigkeit.

Ueber den Verfasser dieser in der Kirche bevorzugten Uebersetzung lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Schwerlich war derselbe ein geborener Römer; denn Niemand, welcher das Lateinische als Muttersprache redete, hätte ganz unlateinische Wendungen oder Fehler in die Itala gebracht. Es muß wohl Jemand gewesen sein, dem das Griechische geläufig, und dem das Lateinische nur durch den täglichen Umgang, nicht durch schulmäßige Bildung, bekannt geworden war. Die Gewöhnung an die Hebraismen der Septuaginta würde in demselben vielleicht den Judenchristen erkennen lassen, der aus dem Morgenlande gekommen war. Aus innern Gründen kann demnach die Hindeutung Rufins Apol. 2, 33. XXI, 612, daß schon der hl. Petrus Urheber der Itala gewesen sei, nicht entkräftet werden. Vgl. *Ranke* l. c. p. 429 (wo jedoch das Gesagte nur auf den abgedruckten Text Bezug hat).

148. Gleich den übrigen lateinischen Versionen erlitt auch die Itala in ihren einzelnen Exemplaren mannigfache Veränderungen, durch welche die Christen sie zu verbessern glaubten. Da hiedurch die Einheit der kirchlichen Liturgie beeinträchtigt wurde, gab der Papst Damasus dem hl. Hieronymus Auftrag, den Text der gebräuchlichen Uebersetzung zu emendiren. So entstand von den Psalmen und dem Neuen Testament der revidirte Text, welcher seitdem immer im Gebrauch geblieben ist.

Bei den ersten Christen bestand aus mancherlei Gründen eine gewisse Liebhaberei, den lateinischen Bibeltext zu emendiren. Vor Allem wirkte dazu die große Achtung mit, welche man der hl. Schrift bewahrte; man wollte die Uebertragung auf den möglichst vollkommenen Ausdruck bringen. Der vorhandene Ausdruck aber ließ die ächt lateinische Färbung so auffallend vermissen, daß eine Aenderung nahegelegt war. Diese war um so leichter gemacht, weil dazu bloß Kenntniß des Griechischen gehörte. Die griechischen Bibeltexte aber, namentlich die Septuaginta, zeigten selbst eine große Mannigfaltigkeit, so daß die Besitzer einer griechischen Handschrift in ihrer lateinischen Bibel leicht abweichende Lesarten fanden, die sie nach dem Griechischen verbessern zu müssen glaubten. So konnte wohl eine große Verschiedenheit entstehen, und der hl. Hieronymus konnte mit Recht klagen, daß apud Latinos tot sint exemplaria, quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Praef. in Ios. Diese Verschiedenheit

ging natürlich in die öffentlichen Vorlesungen und in die Liturgie über. Hier ward sie stillschweigend ertragen, so lange die Kirche unter dem äußern Druck der Verfolgungen lebte; als aber die Ruhe nach denselben zu sorgsamerer Pflege der kirchlichen Einrichtungen aufforderte, ward auch dem Uebelstand Aufmerksamkeit zugewandt, welcher durch die Verschiedenheit des biblischen Ausdrucks und die desfallsigen Controversen eingetreten war.

Der heilige Papst Damasus I. war es, der, wie sonst, so auch hier seine organisatorische Umsicht bewährte. Ihm kam dabei zu Hülfe, daß er Jemanden neben sich hatte, der zur Hebung jenes Uebelstandes wie kein Anderer geeignet war. Damals nämlich lebte zu Rom der hl. Hieronymus, der nach langen Studien, weiten Reisen und hartem Büßerleben im Jahre 382 zu einer Synode eingeladen war und seitdem das ganze Vertrauen des Papstes gewonnen hatte. Sein schriftstellerischer Ruf, sowie die allgemein anerkannte Heiligkeit seines Lebens befähigten ihn vor Allen zu einem Unternehmen, das auf unbedingtes Vertrauen Anspruch machen mußte, und ihm übertrug Damasus die Aufgabe, einen einheitlichen Bibeltext für die abendländische Kirche herzustellen.

Ueber die Grundsätze, wornach er diese Arbeit einzurichten beschloß, spricht Hieronymus sich in der Praefatio ad Damasum aus, welche sich gewöhnlich den lateinischen Evangelien voraufgedruckt findet. Er wollte nicht eine neue Uebersetzung an die Stelle der alten setzen, sondern die mannigfach entstellte Itala auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückführen, novum opus facere ex veteri. Er nahm deßwegen möglichst alte griechische Bibelhandschriften, weil deren Text dem Original der Itala am nächsten kommen mußte, und besserte danach nur diejenigen Stellen, welche in der ihm vorliegenden Form unrichtig übersetzt waren. Alles Andere, das mit dem Original übereinstimmte, ließ er, auch wenn es sprachwidrig ausgedrückt war, unangetastet stehen, um den herkömmlichen Ausdruck zu ehren und Schwachen keinen Anstoß zu geben. Auf diese Weise verfahrend, konnte er dem Papste schon 383 die vier Evangelien, bald nachher die übrigen Bücher des Neuen Testamentes in der verbesserten Gestalt überreichen. Bei erstern hatte er besonders darauf Bedacht genommen, die vielen Entstellungen, welche durch Conformation zwischen den einzelnen evangelischen Berichten entstanden waren, zu beseitigen. Nur irrthümlich sah der hl. Augustinus (und nach ihm noch manche Andere bis in die jüngste Zeit) diese Emendation des Neuen Testamentes als eine neue Uebersetzung an, während es nach Hieronymus' berichtigendem Ausdruck lediglich eine Emendation war. Epp. inter opp. S. Hier. 104. 112. XXII, 834. 929. Noch im Jahre 383 besserte Hieronymus in gleicher Weise das Psalterium. Die so hergestellten Texte befahl der hl. Damasus sogleich in die römische Liturgie einzuführen. Da sie sich von Rom bald weiter durch Italien verbreiteten, erhielt das Psalterium zum Unterschied von dem früher gebräuchlichen Text, dem Psalterium vetus, den Namen Psalterium Romanum und ist unter diesem Namen noch heute im römischen Meßbuch, im Officium der Peterskirche zu Rom, im Invitatorium und in den Responsorien des römischen Breviers im Gebrauch. Das Neue Testament ward bald in der ganzen abendländischen Kirche verbreitet und ist seit dieser Zeit bis heute in unausgesetztem Gebrauch geblieben. Mit der „eilig" geschehenen Revision des Psalmentextes indessen war Hieronymus selbst, der sich inzwischen nach Bethlehem zurückgezogen hatte, nicht recht zufrieden, und da er in Palästina das Original von den Hexapla des Origenes hatte einsehen können, so unternahm er im Jahre 392 eine neue Emendation des lateinischen Psalters, genau nach dem hexaplarischen Text, so daß er selbst die Obelen und Asterisken in seine Handschrift aufnahm. In dieser Gestalt fand der Psalter zuerst in Gallien Eingang und heißt deßwegen Psalterium Gallicanum; es ist der jetzt in der Vulgata abgedruckte und im römischen Brevier gebräuchliche Psalmentext. In gleicher Gestalt ist auch die Revision des Buches Job durch den heiligen Lehrer erhalten; der Text aber der meisten übrigen alttestamentlichen Bücher, die er ebenso revidirt herausgab, ist schon zu seinen Lebzeiten „fraude cuiusdam" verloren gegangen.

Bei dieser späteren Emendation hatte Hieronymus auch schon hier und da das hebräische Original neben der Septuaginta zu Rathe gezogen. Nachdem er nämlich schon früher mit großer Mühe und Ueberwindung die Anfangsgründe des Hebräischen gelernt, benützte er jetzt die in Palästina gebotene Gelegenheit, seine Kenntniß dieser Sprache zu erweitern und Abschriften vom Originaltext der alttestamentlichen Bücher zu gewinnen. Dieß gab ihm Anlaß zu einer neuen, noch verdienstlicheren Bemühung um den Bibeltext.

149. Während er später in Bethlehem lebte, überzeugte sich der hl. Hieronymus, wie wünschenswerth den Christen bei ihrer Controverse mit den Juden eine genauere Kenntniß von der Beschaffenheit des alttestamentlichen Grundtextes sei. Demzufolge entschloß er sich, sämmtliche hebräische und chaldäische Bücher des Alten Testamentes neu aus dem Original in's Lateinische zu übersetzen, und führte diese Arbeit in den Jahren 390—405 vollständig aus.

Der Hauptgrund, welcher Hieronymus leitete, war der nämliche, der schon Origenes zur Einrichtung der Hexapla bestimmt hatte: es sollte den Christen, die des Hebräischen nicht mächtig waren, ein treues Abbild von dem Wortlaute des hebräischen Alten Testamentes gegeben werden. (Deus) scit, schreibt er an Paula und Eustochium, me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum ecclesiis eius diutius insultarent. Praef. in transl. Isaiae. Zu der neuen Uebersetzung entschloß der heilige Lehrer sich aber auch wegen der großen Vorliebe, die er für den hebräischen Text im Gegensatz zur Septuaginta gefaßt hatte; eine Vorliebe, die insofern irrig war, als er mit seinem rabbinischen Lehrer des Hebräischen, der ihm auch die Urtexte besorgte, die damalige Textesgestalt als ursprünglich und unangetastet betrachtete. Wenn er also seitdem vom Urtext nur als der Hebraica veritas redet, so gehen seine Behauptungen, insofern sie den hebräischen Text des vierten Jahrhunderts betreffen, mitunter zu weit. Die nämliche Hochschätzung hatte Hieronymus allen, denen er nahestand, einzuflößen gewußt, und so waren es auch die Bitten seiner Freunde und geistlichen Kinder, welche ihn zur Uebertragung der einzelnen Bücher antrieben. Hierdurch erklärt sich die Reihenfolge der Arbeit. Den Anfang machte er mit den vier Königsbüchern, denen er die „geharnischte Vorrede" beigab; dann folgte das Buch Job, hierauf die Propheten, nach diesen das Psalmenbuch. Eine Krankheit unterbrach seine Arbeit; er nahm sie gegen das Ende des Jahres 393 wieder auf mit der Uebertragung der Sprüche, des Hohenliedes und des Predigers, übersetzte dann bis 396 Esdras und Nehemias, die Chronik und die Genesis, hierauf bis 404 die übrigen Bücher Moses', sowie Josue, Richter, Ruth, Esther, Tobias und Judith. Die deuterokanonischen Bestandtheile von Daniel und Esther übertrug er neu aus dem Griechischen, Tobias und Judith aus dem Chaldäischen. Bei den Uebersetzungen aus letzterer Sprache, die er nur mit Widerwillen gelernt hatte (Praef. in Danielem), half ihm zu größerer Sicherheit mitunter ein Jude, der ihm das Chaldäische mündlich in's Hebräische übersetzte, worauf er das Vorgesagte sogleich lateinisch einem Schreiber dictirte. Da er sich hierbei äußeren Umständen zu fügen hatte und auch sonst außerordentlich beschäftigt war, mußte er manchmal mit größter Anstrengung arbeiten: Tobias übersetzte er in Einem Tag, Judith in Einer Nacht, die salomonischen Schriften in drei Tagen; s. die Vorreden zu den einzelnen Büchern in der Vulgata. Trotzdem lieferte er immer etwas Tüchtiges.

150. Bei seiner Uebertragung hielt der hl. Hieronymus als leitende Gesichtspunkte drei Forderungen fest: 1) treue, aber nicht sklavische Wiedergabe des Urtextes, 2) möglichste Schonung des hergebrachten lateinischen Ausdruckes, 3) stilistische Abrundung.

Ueber die Regeln, welche er beim Uebersetzen befolgte, hat der hl. Hieronymus sich wiederholt selbst geäußert. In einer Beischrift zum Buche Esther (Kap. X. extr.) sagt er: quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Daß er hierzu im Stande war, bezeugt er selbst in der Vorrede zu Esdras und Nehemias: nos qui Hebraeae linguae saltem parvam habemus scientiam, et Latinus nobis utcumque sermo non deest, et de aliis magis possumus iudicare, et ea quae ipsi intelligimus in nostra lingua promere. Anderswo (Praef. in lib. Iob) sagt er: hoc unum scio, non potuisse me interpretari, nisi quod ante intellexeram. Ueber seine Gewissenhaftigkeit bei der Uebertragung sagt er dann in der „geharnischten Vorrede": mihi omnino conscius non sum, mutasse me quippiam de Hebraica veritate. Sollte Jemandem der Unterschied zwischen seiner neuen Uebertragung und der Itala auffallen, so sagt er diesem: interroga quemlibet Hebraeorum, cui magis accommodare debeas fidem: et si nostra firmaverit, puto quod

eum non aestimes coniectorem, ut in eodem loco mecum similiter divinarit. Ib. In seinen Commentaren zur hl. Schrift beruft er sich überaus oft auf den hebräischen Text, um die Richtigkeit seiner Uebersetzung im Einzelnen zu erhärten; so Comm. in Os. 5, 12: *as* (עש) lingua Hebraica tinea dicitur, *recob* (רקב) putredo et caries. XXV, 864. ib. 10, 13: supra ubi nos interpretati sumus arabit Iudas, in Hebraico legitur *jeros* (יחרוש) per Iod primam literam, quam Septuaginta Vau putantes interpretati sunt et tacebo, ib. 911. Comm. in Am. 3, 11: pro Tyro, quae in Hebraico duabus literis scripta est, Sade et Res, et appellatur *Sor* (צר), quod et Aquila et Septuaginta similiter transtulerunt, Hebraeus, qui me in sanctis scripturis erudivit, tribulationem interpretatus est, nec renuimus eius sententiam, quia et Symmachus, qui non solet verborum κακοζηλίαν, sed intelligentiae ordinem sequi, ait obsidio et circumdatio terrae. ib. 1019. Um die richtige Deutung der hebräischen Ausdrücke zu gewinnen, nahm er auch auf die verwandten semitischen Sprachen Rücksicht; wenigstens sagt er in der Vorrede zu Job: Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit. Die letzten Worte bezeichnen die Weise, womit der Heilige bei allen seinen Uebertragungen die Urschrift zu verdeutlichen suchte. Nur wo ungesucht durch wörtliche Uebersetzung dem lateinischen Sprachgeist Rechnung getragen werden konnte, band er sich an den Buchstaben der Urschrift; sonst aber galt ihm als Hauptforderung beim Uebersetzen, daß der Inhalt des Originals klar und verständlich hervortrete. Hoc tantum probare volui, schreibt er an seine Freunde, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse. Ep. 57 ad Pamm. 6. XXII, 572; non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam. Ep. ad Sun. et Fret. 29. ib. 847; non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaeque lingua . . suis proprietatibus loquitur, ib. 30. ib. Für die Richtigkeit dieses Verfahrens beruft er sich auf die Apostel, welche dasselbe bezüglich des Alten Testamentes eingehalten haben: Perspicuum est, Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret, Ep. 57, 9. ib. 576. Zugleich folgt er dabei seinem Vorbilde Symmachus, dessen Methode und Auffassung er ganz zu der seinigen gemacht zu haben scheint, und den er daher öfters rühmend erwähnt, s. oben S. 79. Nach seinem Beispiele bemühte sich Hieronymus auch, durchaus dem Anschauungskreise seiner Zeitgenossen gerecht zu werden; daher finden sich in seiner Uebersetzung Ausdrücke, wie fauni Jer. 50, 39, lamia, onocentauri Is. 34, 14, aruspices 4 Kön. 21, 6, acervus Mercurii Sprüchw. 26, 8, lauter Analoga, durch welche den römischen Lesern die Ausdrücke des Originals ersetzt werden sollten. Andere Beispiele dieses Verfahrens sind surgens de nocte für בַּבֹּקֶר „Morgens“ Gen. 20, 8, vento calido et urenti für רוּחַ קָדִים „Ostwind“ Jon. 4, 8, percussit castra hostium, qui securi erant et nihil adversi suspicabantur für וַיַּךְ אֶת־הַמַּחֲנֶה וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶטַח „er schlug das Lager, denn das Lager war sicher,“ Richt. 8, 11.

Im geraden Gegensatz hierzu, sowie zu Symmachus' Weise stehen die vielen **Hebraismen**, welche der hl. Hieronymus in seine Uebersetzung aufgenommen hat: sermo, quem fecisti 2 Sam. 12, 21, ego facio verbum in Israël 1 Sam. 3, 11, quam eieceram, colligam Mich. 4, 6, cum consummasset comedere Am. 7, 2, addidit furor Domini irasci contra Israël 2 Sam. 24, 1, in odorem suavitatis Ezech. 20, 41, sanctuarium sanctitatis 45, 4, quid habet amplius sapiens a stulto Pred. 6, 8, posuit vineam meam in desertum Joel 1, 7, dedi te in lucem Gentium Is. 49, 6, factus est homo in animam viventem Gen. 2, 7, plorans ploravit Klagl. 1, 2, iuravit dicens: si videbunt homines isti terram Num. 32, 10 u. v. a. Diese Eigenthümlichkeiten rühren offenbar von dem Bestreben her, sich möglichst an den **altherkömmlichen Ausdruck** zu halten. Durch die Itala waren an unzähligen Stellen bestimmte Wendungen traditionell geworden, und diese wollten die Katholiken damaliger Zeit aus Pietät nicht geändert wissen. Schon die bloße Verbesserung der Itala hatte vielen Unwillen hervorgerufen. Quis enim doctus pariter vel indoctus, schreibt er in der Vorrede zu den Evangelien, cum in manus volumen assumserit et a saliva, quam semel imbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamitans esse sacrilegum, qui au-

deam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Ebenſo in der Vorrede zu Job: Corrector vitiorum falsarius dicor et errores non auferre, sed serere. Tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices, quam emendatos. Dieſe Anhänglichkeit an das Hergebrachte hielt der Heilige indeſſen ſelbſt für ſo berechtigt, daß er ſie möglichſt zu ſchonen ſuchte. Trotz der klaſſiſchen Bildung daher, die er durch langjährige Studien ſich angeeignet hatte, bequemte er ſich bei den Bibelüberſetzungen zum vulgären Ausdruck und gebrauchte unklaſſiſche Wörter, Formen und Verbindungen, wie capitium Job 30, 18 collecta 2 Esdr. 8, 18 grossitudo 3 Kön. 7, 26 temporaneus Deut. 11, 14 bullire Job 41, 22 numquid für nonne Gen. 18, 23 clangueris Num. 10, 4 odientes 2 Sam. 22, 41 pavos 3 Kön. 10, 22 sinceriter Tob. 3, 5 uno als Dativ Num. 29, 14 benedixit eum Gen. 28, 1 iussisti servo tuo 2 Sam. 9, 11 tradidit in manu eius Dan. 1, 2 scio quia bonus es 1 Sam. 29, 9. Aus der nämlichen Quelle ſtammen auch bei Hieronymus einzelne Gräcismen, wie dignas mei gladii poenas Jud. 6, 6 nec inferior vestri sum Job 12, 3 u. ſ. Ueber dieſe Nachgiebigkeit gegen die Gewöhnung der Leſer ſpricht er ſich ſelbſt bei einzelnen Gelegenheiten aus. Illud autem semel monuisse sufficiat, nosse me cubitum et cubita neutrali appellari genere, sed pro simplicitate et facilitate intelligentiae vulgique consuetudine ponere et genere masculino. Non enim curae nobis est vitare sermonum vitia, sed scripturae sanctae obscuritatem quibuscunque verbis disserere. Comm. in Ez. 40, 5. XXV, 378.

Gleichwohl verläugnete er hierbei nicht die Eleganz und die Kunſt der Darſtellung, welche ihm ſeine Beſchäftigung mit den klaſſiſchen Schriftſtellern verſchafft hatte. Vor Allem war er bemüht, in den einförmigen Fortſchritt der kunſtloſen hebräiſchen Darſtellung Leben und Mannigfaltigkeit zu bringen. Hoc sequimur, ſagt er, ut, ubi nulla est de sensu mutatio, Latini sermonis elegantiam conservemus . . . Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut ubi non sit damnum in sensu, linguae, in quam transferimus, εὐφωνία et proprietas conservetur. Ep. 106 ad Sun. et Fret. 54. 55. XXII. 856. 857. Dieſem Zweck entſpricht der Periodenbau in der Ueberſetzung ſtatt der im Original bloß nebengeordneten Satzconſtruction, z. B. Gen. 13, 10 Elevatis itaque Lot oculis suis vidit für וַיִּשָּׂא־לוֹט אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא „und es erhob Lot ſeine Augen und ſah;" 32, 13 cumque dormisset nocte illa für וַיָּלֶן שָׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא „und er übernachtete dortſelbſt in jener Nacht;" 41, 14 Protinus ad regis imperium eductum de carcere Ioseph etc. für das Hebräiſche „und es ſandte Pharao hin und ließ Joſeph rufen, und man führte ihn aus dem Gefängniß" u. ſ. w. Eben daher rühren viele erklärende Zuſätze oder Ausfüllungen des Gedankens, welche im Original nicht ſtehen, wie Gen. 31, 32 Quod autem furti me arguis 47 uterque iuxta proprietatem linguae suae 41, 9 Tunc demum reminiscens; der Conjunctionen ergo, itaque, autem, vero, quoque, propter quod, quamobrem u. a. nicht zu gedenken. Nach der nämlichen Rückſicht zieht er anderswo den weitſchweifigen und wortreichen Ausdruck des Hebräiſchen zuſammen, z. B. Gen. 27, 38 Cui Esau: für וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל־אָבִיו „und es ſprach Eſau zu ſeinem Vater", 39, 19 His auditis dominus et nimium credulus verbis coniugis, iratus est valde tradiditque Joseph in carcerem für den hebräiſchen Ausdruck des Satzes: „und als der Herr die Worte ſeines Weibes hörte, welche ſie zu ihm geſagt hatte, nämlich: ſo und ſo hat mir dein Knecht gethan, da entbrannte ſein Zorn, und es ließ Joſephs Herr ihn greifen und in's Gefängniß abliefern;" 40, 5 Videruntque ambo somnium nocte una iuxta interpretationem congruam sibi für „da träumten Beide einen Traum, ein jeder ſeinen Traum in Einer Nacht, ein jeder nach der Bedeutung ſeines Traumes, der Schenke und der Bäcker des Königs von Aegypten, welche gefangen ſaßen im Gefängniß."

### 151. In Anwendung dieſer Grundſätze hat der hl. Hieronymus eine Ueberſetzung hergeſtellt, welche unbedingt als die beſte unter allen alten Verſionen bezeichnet werden kann.

Wie ſehr der Heilige durch ſeinen ganzen Bildungsgang zur Uebertragung der Bibel befähigt war, iſt bereits im Vorhergehenden nachgewieſen worden. Der Befähigung entſprach auch ſeine Gewiſſenhaftigkeit bei Ausarbeitung der Ueberſetzung. Das Original hatte

er sich, wie er an Papst Damasus schreibt, aus der Synagoge zu Bethlehem zu verschaffen gewußt und eigenhändig abgeschrieben, so daß sowohl das Alter der Handschrift, als seine persönliche Sorgfalt, eine vorzügliche Textesrecension verbürgt. Ep. 36 ad Dam. 1. XXII, 452. Ehe er an die Uebersetzung ging, überzeugte er sich von Neuem von der kritischen Verläßlichkeit seines Textes; wenigstens sagt er in der Vorrede zu den Paralipomenen: Denique quum a me nuper literis flagitassetis, ut vobis librum Paralipomenon Latino sermone transferrem, de Tiberiade legis quendam doctorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur, assumsi, et contuli cum eo a vertice, ut aiunt, usque ad extremum unguem, et sic confirmatus ausus sum facere quod iubebatis. Ad Domn. et Rog. Bei Uebertragung des Textes folgte er vor Allem der exegetischen Tradition der Juden. Vom Buche Job sagt er Praef. in h. l.: Memini me ob intelligentiam huius voluminis Lyddaeum quendam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis, cuius doctrina an aliquid profecerim nescio. Anderswo schreibt er zweien seiner Freunde: Fateor enim, mi Domnion et Rogatiane carissimi, numquam me in divinis voluminibus propriis viribus credidisse nec habuisse opinionem meam, sed ea etiam, de quibus scire me arbitrabar, interrogare me solitum, quanto magis de his, super quibus anceps eram? Praef. in l. Paral. ad Domn. et Rog. Um hierbei in Bezug auf die Eigennamen, namentlich auf die geographischen Bezeichnungen, sicher zu gehen, hatte er das ganze heilige Land bereist. Sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus sit et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit. Unde et nobis curae fuit, cum eruditissimis Hebraeorum hunc laborem subire: ut circumiremus provinciam, quam universae Christi ecclesiae sonant, ib. Ebenso wenig versäumte er, die vorhandenen literarischen Hülfsmittel zu benützen. Wie er für seine Commentarien Aquilas, Theodotion und Symmachus beständig zu Rathe zog, und wie er Aquilas von Anfang bis zu Ende mit dem hebräischen Texte verglichen hatte (s. o. S. 77), so leidet es keinen Zweifel, daß er auch bei seiner Uebersetzung auf seine Vorgänger gebührende Rücksicht genommen hat. Daß er der kirchlichen Tradition und demnach der Uebersetzung der Siebenzig besonders Rechnung trug, ist schon früher angeführt worden und kann durch Vergleichung seiner Uebersetzung mit der Itala leicht im Einzelnen erhärtet werden. So wird denn auf seine gesammte Uebersetzung anzuwenden sein, was er kurz vor Beginn derselben niedergeschrieben hat: de Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam, fonte veritatis omisso, opinionum rivulos consectarer. Comm. in Eccl. Prol. XXIII, 1011. Sonach unterscheidet sich die Version des hl. Hieronymus von den übrigen alten Uebersetzungen durch das bewußte Streben, den höchsten Aufgaben eines Uebersetzers gerecht zu werden. Die andern alten Bibelübertragungen sind von Männern verfaßt, welche nur von ihrer praktischen Sprachkenntniß Gebrauch machten, um den Inhalt der hl. Schrift verständlich darzustellen. Die Uebersetzung des hl. Hieronymus aber ist eine wissenschaftliche Arbeit, welche selbstständige Forschung auf's Glücklichste mit der Ehrfurcht gegen die jüdische und die christliche Ueberlieferung vereinigt, dabei den Forderungen des guten Geschmacks gebührende Rechnung trägt und so alle Bedingungen zu einer vorzüglichen Leistung erfüllt.

Wie richtig der hl. Hieronymus seinen Text erfaßt hat, zeigt sich gerade an solchen Stellen, wo er nach oberflächlicher Kenntniß des Irrthums beschuldigt worden ist. Hierher gehört Ex. 16, 14, wo das hebräische וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל ganz richtig übersetzt ist: Cumque (ros) operuisset superficiem terrae; wörtlich: „und es begann das Lagern des Thaues," während die gewöhnliche Uebersetzung desiit roris positio (Luther: „als der Thau weg war") dem Sprachgebrauch nicht entspricht. Ebenso richtig ist Num. 24, 3. 15 שְׁתֻם הָעָיִן wiedergegeben: cujus obturatus est oculus, obschon nach dem Targum und der syrischen Uebersetzung gewöhnlich das Gegentheil übersetzt wird (Luth.: „der Mann, dem die Augen geöffnet sind"), s. Gesen. Thes. s. h. v., sowie die samaritan. Uebers. Weiter ist Deut. 28, 22, wo drei Arten von Fieber aufzuführen waren, ganz richtig dem Sinne nach febri et frigore, ardore übersetzt, mag nun das hebräische דַּלֶּקֶת der Etymologie nach wie

immer zu deuten ſein. Vgl. LXX ῥίγει und Vercellone z. d. St. Auch 4 Kön. 4, 2 iſt כִּי אִם אָסוּךְ שָׁמֶן nicht wörtlich, aber ganz genau überſetzt nisi parum olei, quo ungar, ſ. Thenius z. d. St. Für die Richtigkeit der Ueberſetzung ſpricht auch die häufige Uebereinſtimmung mit Aquilas, ſelbſt wenn Hieronymus dieſem gefolgt ſein ſollte; noch häufiger nämlich hat er dieſem gegenüber ſeine ſelbſtändige Erklärung. Beiſpiele ſind Deut. 33, 12 חֹפֵף Aq. παστώσει Hier. quasi in thalamo morabitur; Job 14, 12 עַד־בִּלְתִּי שָׁמַיִם Aq. ἕως ἂν κατατριβῇ ὁ οὐρανός Hier. donec atteratur coelum; Pſ. 49, 14 יִרְצוּ סֶלָה Aq. δραμοῦνται ἀεί Hier. current. Semper; Jer. 49, 19 אֶת־נְוֵה אֵיתָן Aq. πρὸς εὐπρέπειαν στερεάν Hier. ad pulchritudinem robustam; Am. 2, 13 הִנֵּה אָנֹכִי מֵצִיק תַּחְתֵּיכֶם וגו׳ Aq. ἐγὼ τριζήσω ὑποκάτω ὑμῶν, καθὰ τρίζει ἡ ἅμαξα Hier. ego stridebo subter vos, sicut stridet plaustrum. Vgl. damit Gen. 3, 8 לְרוּחַ הַיּוֹם Aq. ἐν τῷ ἀνέμῳ τῆς ἡμέρας Hier. ad auram post meridiem; 4, 7 שְׂאֵת Aq. ἀρέσεις Hier. recipies; Ex. 7, 14 מֵאֵן Aq. ἀνένευσεν Hier. non vult; Pred. 1, 17 שֶׁגַּם־זֶה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ Aq. ὅτι πρὸς τοῦτό ἐστι νομὴ ἀνέμου Hier. quod in his quoque esset labor et afflictio spiritus; H. L. 7, 6 בַּתַּעֲנוּגִים Aq. θύγατερ τρυφῶν Hier. in deliciis. Um aber die Richtigkeit der Ueberſetzung einzuſehen, muß dem lateiniſchen Sprachgebrauch gebührende Rechnung getragen werden. So entſpricht z. B. Gen. 3, 17 in opere tuo ganz genau, ſogar etymologiſch, dem hebräiſchen בַּעֲבוּרֶךָ, vgl. Forcell. Lex. s. v. opus et opera; ebenſo 21, 9 ludentem, „verhöhnend," dem hebräiſchen מְצַחֵק, ſ. Forcell. Lex. s. h. v.; Ex. 15, 19 ſteht eques ganz richtig für equi, סוּס, ſ. Forcell. und Vercell. V. L. z. d. St.; Jſ. 38, 14 iſt responde pro me nach wohlbezeugtem Sprachgebrauch = sponde עָרְבֵנִי, ſ. Forcell.

Stellen, wo der hl. Hieronymus unbedingt nicht das Richtige hat, ſind äußerſt ſelten, und da bei denſelben der hebräiſche Wortlaut gar keine Schwierigkeit bereitet, ſo iſt es nicht leicht, die Urſache ſolcher Verſtöße zu finden. Der Art iſt Gen. 14, 5 cum eis für בְּהָם „zu Ham," was nach dem Zuſammenhang nicht בָּהֶם geleſen werden kann; 26, 11 qui tetigerit hominis huius uxorem ſtatt הַנֹּגֵעַ בָּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ „wer dieſen Mann und ſein Weib anrührt." Auf dem Mißverſtändniß von der Ueberſetzungsweiſe des Heiligen beruht aber die Meinung, daß ſolche Stellen, wie Ex. 2, 21 iuravit ergo für וַיּוֹאֶל „er willigte ein" u. dgl. irrig übertragen ſeien.

Zu den Eigenthümlichkeiten dieſer Ueberſetzungsweiſe gehört der Gebrauch, die Erklärung in der Ueberſetzung auszudrücken, ſ. oben § 150. So z. B. Ex. 23, 13 וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ et per nomen externorum deorum non iurabitis; Jſ. 16, 7 תֶּהְגּוּ אַךְ־נְכָאִים „ſagt: nur Geſchlagene" loquimini plagas suas. Zur Wahrung des Zartgefühls oder zur Vermeidung von Anthropomorphismen iſt dieſe Art der Uebertragung bei Hieronymus ſeltener als bei andern alten Ueberſetzern. Seine Auslegungen ſind mitunter anfechtbar, wie Dan. 9, 26 אֵין לוֹ non erit eius populus, qui eum negaturus est, ſind aber immer berechtigt. Nach dem nämlichen Gebrauch deutet Hieronymus altteſtamentliche Stellen auch ohne exegetiſche Nothwendigkeit meſſianiſch; ſo Jſ. 11, 10 et erit sepulchrum ejus gloriosum für וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד „und ſeine Ruheſtatt wird herrlich ſein;" Hab. 3, 18 exultabo in Deo Iesu meo für בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי „in meinem rettenden Gotte." Anderswo trägt er, wohl durch den Einfluß ſeiner rabbiniſchen Lehrer, der jüdiſchen Tradition Rechnung; ſo Joſ. 14, 15 nomen Hebron ante vocabatur Cariath Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est ſtatt הָאָדָם הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים הוּא „der größte Menſch unter den Enakim war dieſer (Arbe);" Neh. 9, 7 de igne Chaldaeorum ſtatt מֵאוּר כַּשְׂדִּים „aus Ur in Chaldäa," anſpielend auf die jüdiſche Legende, wonach Abram von ſeinem Vater in's Feuer geworfen und wunderbar errettet worden ſein ſoll. Die Eigennamen überträgt er oft etymologiſch, entweder um beim römiſchen Leſer denſelben Eindruck hervorzurufen, wie das Original beim Hebräer, oder um der frommen Betrachtung Stoff zu bieten; ſo Num. 34, 7 הֹר הָהָר ad montem altissimum; Deut. 11, 30 אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה iuxta vallem tendentem et intrantem procul, ſ. Vercellone z. d. St. Richt. 2, 1 אֶל־הַבֹּכִים ad locum flentium. Anderswo ſetzt er die etymologiſche Erklärung zu dem Eigennamen hinzu: Joſ. 18, 16 Geennom, id est, vallem Ennom; Richt. 1, 11 Cariath Sepher, id est civitas literarum 35 in monte Hares, quod interpretatur testaceo (wenn hier keine Gloſſen anzunehmen ſind). Auch Appellativa erklärt er mitunter etymologiſch, z. B. Jſ. 9, 14 כִּפָּה וְאַגְמוֹן „Palme und Binſe," incurvantem et refraenantem; 13, 21 שְׂעִרִים „Satyre," pilosi.

152. Die Uebersetzung des hl. Hieronymus fand Anfangs in der Kirche sehr wenig Anklang. Ihm selbst bereitete sie heftige Anfeindungen, weil man darin eine Abweichung von der katholischen Tradition zu erblicken glaubte. Allmählich aber ward ihr die verdiente Anerkennung, und besonders das Beispiel des hl. Gregors des Großen bewirkte, daß sie seit dem Jahre 600 allgemein in Uebung kam. Neben ihr gerieth die Itala sammt den übrigen lateinischen Versionen in Vergessenheit.

In dem engern Kreise von Hieronymus' Freunden wurde seine Uebersetzung freilich mit Begeisterung aufgenommen; der griechische Presbyter Sophronius übersetzte sogar den Psalter und die Propheten danach in's Griechische. Sonst aber ward die Arbeit allenthalben als bedenkliche Neuerung angesehen; man hielt sie für eine stillschweigende Kritik oder Verwerfung der Septuaginta und der damit identificirten Itala und glaubte damit das Ansehen der Apostel beeinträchtigt, welche sich der Septuaginta bedient hätten. Ein früherer langjähriger Freund des hl. Hieronymus, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, griff ihn in einer eigenen Schrift an und verurtheilte das ganze Uebersetzungswerk in leidenschaftlichen Ausdrücken. In milderer Form machte der hl. Augustinus ihm vom Standpunkte des Seelsorgers aus Vorstellungen, ob nicht die Uebersetzung nach der Septuaginta oder die Revision der Itala beim christlichen Volke wegen seiner Anhänglichkeit an das Althergebrachte größern Nutzen stiften müsse. Hieronymus verwahrte sich gegen alle diese Einwendungen in sehr entschiedener Weise mit Gründen, die wir heute unbedingt für richtig anerkennen müssen; namentlich wies er auf die Nothwendigkeit hin, bei der Polemik mit den Juden genaue Kenntniß vom Wortlaute des Alten Testamentes zu haben. Es läßt sich indeß nicht verkennen, daß die Angriffe, welche gegen seine Uebersetzung gerichtet wurden, großentheils seiner Person galten, deren Sittenstrenge in Wort und Beispiel Viele eher abstieß, als gewann. Mit dem Tode des hl. Hieronymus im Jahre 420 verstummten daher die Einwendungen gegen die neue Uebersetzung. Schon vorher hatte auch der hl. Augustinus eine richtigere Ansicht gewonnen, und wenn er auch der alten Uebersetzung ihre Stellung in der Liturgie und bei der Predigt gewahrt wissen wollte, so erkannte er doch die Vorzüge der neuen unbedingt an. Doctr. Christ. 4, 15. XXXIV, 96.

Für den kirchlichen Gebrauch im Abendlande war damit noch nichts entschieden; vielmehr blieb es noch lange der Freiheit des Einzelnen überlassen, welche Uebersetzung er vorziehen wolle. In Afrika bewirkte das Ansehen des hl. Augustinus, daß noch zwei Jahrhunderte lang in der Liturgie wie im literarischen Verkehr lediglich die Itala gebraucht ward. Im übrigen Abendlande aber empfahl sich, nachdem allenthalben die Gebildeten in die Kirche eingetreten waren, die neue Uebersetzung wegen ihrer eleganten Form, gegen welche die altfränkische Itala sonderbar abstach. Wenn daher auch einzelne Bischöfe in strengem Eifer für das Althergebrachte noch lange an der Itala festhielten, so fügten sich doch immer mehrere den Wünschen der Zeit. In der römischen Kirche wurden, wie die Briefe der Päpste beweisen, während des sechsten Jahrhunderts die alte und die neue Uebersetzung neben einander gebraucht. Aus diesem Grunde erklärt der hl. Gregorius der Große in der Vorrede zu seiner Auslegung des Buches Job, beide Uebersetzungen gebrauchen zu wollen; im Buche selbst aber gibt er der Uebersetzung des hl. Hieronymus sehr oft als der richtigern den Vorzug. Dieses Beispiel scheint besonders auf den Bischof Leander von Sevilla gewirkt zu haben, dem der hl. Gregor sein Werk gewidmet hatte; denn seit dessen Zeit ward die neue Uebersetzung in Spanien allein gebräuchlich. In Frankreich war sie seit Cassiodor († 562) allgemein geworden; in England wirkte der hl. Eucherius um 630 eifrig für ihren ausschließlichen Gebrauch. Zu Rom wurde in den Acten des Lateranconcils 649 nach ihr die Schrift angeführt, so daß sie damals schon in allgemeinem Gebrauch gewesen sein muß; eine bestimmte Vorschrift zu ihrer Einführung ist aber nie gegeben worden.

Zur Vergleichung wurde die Itala in wissenschaftlichen Werken noch oft herbeigezogen; so erhielt sie sich in den Händen der Gelehrten noch Jahrhunderte lang. Sie war unzweifelhaft im 13. Jahrhundert noch vorhanden und hieß dann Septuaginta in Latino. Allein abgeschrieben wurde sie seit dem achten oder neunten Jahrhundert nicht mehr, und

später wurden auch die vorhandenen Exemplare immer mehr rescribirt, so daß die Itala jetzt nur bruchstückweise aus den Commentaren des hl. Hieronymus, aus vergessenen Theilhandschriften und aus Palimpsesten bekannt ist.

Ein Gebiet aber, auf dem die Itala immer in Geltung geblieben ist und bis heute noch ihr Recht behauptet, ist die kirchliche Liturgie. Alles der Schrift Entnommene, was in der Kirche vom Chor gesungen und nicht bloß von einem Einzelnen verlesen wird, hat sich in der Form der Itala erhalten; dazu gehört im römischen Meßbuch Introitus, Gradual, Offertorium und Communio, im Brevier Antiphon und Responsorium. Vermuthlich hätte hier die Anpassung neuer Worte an alte Gesangsweisen gar zu große Schwierigkeiten bereitet, insofern das Volk von jeher an dem Kirchengesange allgemein Antheil nahm. Dagegen sind in der heiligen Messe die alttestamentlichen Episteln, im Chordienst die Lectionen aus der Uebersetzung des hl. Hieronymus. Für den Psalmengesang ist außerhalb der Peterskirche zu Rom (s. oben S. 105) bis heute das Psalterium Gallicanum in Uebung geblieben; die Psalterübersetzung von Hieronymus hat nie andere als literarische Bedeutung gehabt. Die übrigen lateinischen Liturgien zeigen von obiger Regel einige Abweichungen, welche auf die Verschiedenheit des Gebrauchs zur Zeit ihrer Entstehung zurückzuführen sind.

153. Bei weiterer Verbreitung erlitt die hieronymianische Uebersetzung mancherlei **Entstellungen** durch die Gewöhnung an die alte Itala. Seit dem sechsten Jahrhundert waren daher viele Sachverständige in der Kirche bemüht, den allgemein gewordenen Text auf seine ursprüngliche Reinheit zurückzuführen. Die gelehrten Genossenschaften des späteren Mittelalters erfanden dafür das kritische Hülfsmittel der **Correctorien**, welche die Höhe der damaligen Bibelwissenschaft bezeichnen. Indessen verfehlten alle diese Bemühungen ihren Zweck, und der Text der allgemein gewordenen Uebersetzung, die man nunmehr **Vulgata** nannte, war allmählich seiner ursprünglichen Form sehr unähnlich geworden.

Wie schwer es den Abschreibern wurde, sich von dem biblischen Ausdruck der Itala zu entwöhnen, zeigen sehr deutlich die Handschriften des siebenten, achten und neunten Jahrhunderts. In einigen ist die neue Uebersetzung allenthalben mit Ausdrücken der Itala versetzt; in andern wechseln nicht bloß Verse, sondern auch größere Abschnitte des alten Textes ganz unvermittelt mit dem Text der hieronymianischen Uebersetzung ab; wieder in andern sind auf dem Rande der neuen Uebersetzung sämmtliche Abweichungen der alten sorgfältig notirt. Letzteres Verfahren gibt den Schlüssel zu den zahllosen Entstellungen, die von nun an in dem Text des hl. Hieronymus gewöhnlich wurden; die Abschreiber brachten das, was auf dem Rande stand, in den Text, gewöhnlich an Stelle des richtigen Ausdrucks, oft auch mit diesem zugleich. Noch jetzt trägt der kirchliche Text die Entstellung, welche in einer solchen Doppelübersetzung besteht; 2 Sam. 1, 18 sind die Worte: Et ait: Considera Israël pro his, qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati aus der Itala, die Worte: Inclyti Israël super montes tuos interfecti sunt vom hl. Hieronymus, beides Uebertragung der hebräischen Worte הצבי ישראל על־במותיך חלל. Eine andere Quelle vielfacher unrichtigen Aenderungen war die kirchliche Liturgie; wie man in der Kirche einzelne Stellen sang, so schrieb man sie auch in den Bibelhandschriften nieder, unbekümmert um den Ursprung der Uebersetzung. Noch andere Entstellungen wurden durch unzeitiges Streben nach Sprachrichtigkeit und klassischem Ausdruck in den Text gebracht, weil man die Gründe nicht zu würdigen wußte, aus welchen der hl. Hieronymus die Ausdrucksweise der Itala beibehalten hatte. So fand bald auf dessen Uebersetzung Anwendung, was er selbst von der Itala gesagt hatte: quot codices, tot exemplaria.

Auf diesen Zustand des Textes machte zuerst der fromme und gelehrte Abt **Cassiodor** aufmerksam. Er gab seinen Mönchen bestimmte Regeln, wie sie zur Herstellung und Conservirung eines zuverlässigen Textes zu verfahren hätten. Instit. div. liter. Praefatio LXX, 1109 sq. Später beauftragte Karl der Große seinen Kanzler **Alcuin**, der entstandenen Ungleichheit zwischen den einzelnen Bibelexemplaren durch eine zuverlässige Textesrecension ein Ende zu machen. Alc. Epp. Praef. L. 6. C, 923. Diese Arbeit erhielt Karl 801 von seinem Kanzler als Weihnachtsgeschenk, und sein Ansehen bewirkte, daß im frän-

kischen Reiche für zwei Jahrhunderte die alcuinische Recension allgemein wurde. Von Neuem bemühte sich dann Lanfranc († 1089), als er noch Abt des Klosters Bec in der Normandie war, um die Emendation des hieronymianischen Textes, und seine Recension diente in England und Frankreich lange als Norm für die Abschreiber. Gleichwohl wurde bei immer größerer Vermehrung der lateinischen Bibelexemplare auch die Textesverschiedenheit derselben immer größer, so daß der Abt Stephan Harding von Citeaux auf ein anderes Mittel verfiel, einen zuverlässigen Text zu schaffen. Er emendirte eine Bibelhandschrift theils nach einem uralten zuverlässigen Exemplar, theils nach dem hebräischen und griechischen Bibeltext und bestimmte die so gefertigte Recension als Normalexemplar für den ganzen Cisterzienserorden. Dieß fand allgemeine Nachahmung, indem bald alle gelehrten Körperschaften des Mittelalters, sowohl Orden als Universitäten, einen Text herzustellen bemüht waren, der in ihrem Kreise als Normalexemplar dienen sollte. Man fing deßwegen an, theils aus den vorhandenen Handschriften, theils aus den Schriften des hl. Hieronymus, theils auch durch Vergleichung der Originalien alle Lesarten, welche in Frage kommen konnten, auf dem Rande der Bibelhandschriften zusammenzustellen, dieselben kritisch zu sichten und dabei dem Abschreiber die einzig zulässige zu bezeichnen. Ein solches glossirtes Bibelexemplar oder auch die bloße Abschrift des kritischen Commentars nannte man Correctorium oder Epanorthotes. Solcher Sammlungen sind eine ziemliche Anzahl noch erhalten; darunter steht eines, aus dem dreizehnten Jahrhundert, das auf mehreren europäischen Bibliotheken vorfindlich ist, wegen der überaus großen Menge kritischen und exegetischen Materials noch heute unerreicht da (s. o. S. 8). Unglücklicher Weise verfehlten die Correctorien ihren eigentlichen Zweck, weil sie für lange Zeit eine bestimmte Anzahl verschiedener Recensionen im Umlauf erhielten, und weil sie allen außerhalb der gelehrten Körperschaften stehenden Abschreibern reiches Material zu neuer vermeintlicher Verbesserung boten. In dieser Verwirrung glaubte schon der Franziskaner Roger Baco 1267 dem Papst Clemens IV. vorschlagen zu müssen, daß dieser das Werk in die Hand nehme und für einen einheitlichen Text der lateinischen Kirchenübersetzung sorge. In seinem Schreiben findet sich zuerst der Ausdruck exemplar vulgatum für eine Pariser Bibelhandschrift, welche in Frankreich besonderes Ansehen genossen zu haben scheint. Diese Benennung ward in der Form Biblia vulgata stehend, als man anfing, die hergebrachte lateinische Bibel von neuen Formen des Schriftwortes zu unterscheiden.

154. Seit dem vierzehnten Jahrhundert suchte man das reger gewordene Studium der orientalischen und der klassischen Sprachen auch für den lateinischen Bibeltext zu verwerthen. Einige Gelehrte fingen an, die herkömmliche Uebersetzung nach dem hebräischen und griechischen Original zu verbessern; andere suchten ihren Wortlaut mit den Forderungen eines klassischen lateinischen Stils in Einklang zu bringen; wieder andere fertigten neue Uebersetzungen aus dem Grundtexte an, welche die herkömmliche ersetzen sollten. Alle diese Mittel, einem vorhandenen Uebelstande abzuhelfen, vermehrten in der That nur die Unsicherheit, welche den kritischen Bestand der kirchlichen Bibelübersetzung kennzeichnete.

Das Studium des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen war im späteren Mittelalter theils durch die rege literarische Thätigkeit der Juden, theils durch die Controverse mit den spanischen Arabern neu belebt worden und wurde von den Päpsten eifrigst gefördert. In Folge dessen ward es seit Raimund Martin († 1286) und Nikolaus Lyranus († 1340) gebräuchlich, bei Anführungen aus der heiligen Schrift nach dem Original zu citiren, und die so übersetzten Stellen fanden bald den Weg in die Bibelexemplare. Der englische Bischof Adam Easton († 1397) fertigte zuerst eine neue Uebersetzung des Alten Testamentes aus dem Hebräischen an; auch dieß fand Nachahmer und trug dazu bei, neue Lesarten für die alte Bibelübersetzung zu schaffen. Seit dem Aufblühen der Universitäten im dreizehnten Jahrhundert endlich, wodurch der Geschmack an klassischer Diction neu geweckt worden, griff der Irrthum Platz, es sei der Ausdruck des hl. Hieronymus den Forderungen eines gebildeten Stils nicht entsprechend, und man fing

an, auch in dieser Hinsicht an seiner Uebersetzung herumzubessern. So war zuletzt das Gefühl von der historischen Berechtigung der seit tausend Jahren gebräuchlichen Uebersetzung geschwunden, und die Schriftsteller dieser Zeit waren zuletzt nicht einmal mehr darüber sicher, welcher Antheil dem hl. Hieronymus überhaupt an der Vulgata zuzuschreiben sei.

155. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst nahm die vermeintliche Verbesserung der Vulgata eine noch viel ausgedehntere und durchgreifendere Gestalt an, so daß ein Jahrhundert später die Einheit des lateinischen Bibelwortes vollständig aufgehoben schien.

Die neu erfundene Kunst, Bücher zu vervielfältigen, sollte vor Allem den biblischen Studien zu Gute kommen. Bekanntlich war das erste Buch, das überhaupt gedruckt wurde, eine Vulgata-Ausgabe, welche zu Mainz 1450 erschien. Bis zum Jahre 1500 waren schon über hundert verschiedene Ausgaben der lateinischen Bibel gedruckt. Anfangs gaben diese einfach die erste beste Handschrift wieder; mit Zunahme der Concurrenz aber mußte man auf den Geschmack der Zeit speculiren. Seit 1470 erschien daher eine Reihe von Bibeln, welche theils mit einiger Berechtigung, theils aber auch als bloßen Aushängeschild die Aufschrift trugen: Fontibus ex Graecis Hebraeorum quoque libris emendata. Das Neue Testament revidirte Erasmus 1516 vollständig nach dem von ihm herausgegebenen mangelhaften griechischen Text, wobei er die Uebersetzung zugleich mit klassischen Redensarten des augusteischen Zeitalters aufputzte. Aehnlich verfuhr mit dem Pentateuch, dem Buch Job und den Psalmen der Bischof Augustinus Steuchus von Gubbio (Eugubinus) 1529 und mit der ganzen Bibel bis zum Uebermaß Isidorus Clarius 1542. Diese von den Katholiken aufgebrachte „Verbesserung nach dem Grundtext" paßte vollkommen zu den Bestrebungen der Reformatoren und ward daher protestantischerseits eifrig nachgeahmt; so von Andreas Osiander 1522, Petrejus 1527, Luther in der sogenannten Wittenberger Bibel 1529, Pellikanus seit 1532. Consequenter Weise führte dieser Weg bald zu der Anfertigung ganz neuer Uebersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen in's Lateinische. Auch hier gingen die Katholiken voran: Jakob Faber aus Stapleton übersetzte 1505 die paulinischen Briefe, Felix Pratensis 1515 die Psalmen, Santes Pagninus 1493—1518 die ganze heilige Schrift, die aber erst 1527 mit Unterstützung des Papstes erscheinen konnte. Ihnen folgten unter den Protestanten Sebastian Münster 1539 und Leo Judä 1543 mit dem ganzen Alten Testament, Sebastian Chateillon oder Castellio 1551 mit der ganzen Bibel in klassisch manierirtem Ausdruck, dann seit 1524 Melanchthon, Oecolampadius, Brenz, Bucer, Capito, Zwingli u. v. A. mit Uebertragungen einzelner Bücher.

Von allen diesen Bemühungen hatte indeß keine einzige Aussicht gewonnen, eine allgemeine Uebereinstimmung hinsichtlich des Bibelwortes unter den Theologen herbeiführen zu können. Da man nun nach dem Standpunkte des damaligen wissenschaftlichen Verkehrs eine lateinische Bibel nicht entbehren konnte, so drängte sich den Einsichtsvollen früh die Ueberzeugung auf, man müsse zur Herstellung des lateinischen Bibeltextes die Tradition der Kirche zu Hülfe nehmen. Demgemäß suchte man die alte Vulgata auf erfahrungsmäßigem Wege, durch kritische Benützung der handschriftlichen Hülfsmittel, von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und so ihrer ursprünglichen Gestalt möglichst nahe zu kommen. Dieß that zuerst Adrian Gumelli 1504, Paris bei Kerver, dann der Dominikaner Albert Castellaer 1511 zu Venedig, weiter Gobelinus Laridius 1530, Köln bei Hittorp; die beiden ersten Texte liegen sehr vielen andern Ausgaben zu Grunde. Vom Jahre 1523 bis 1547 war dann der Pariser Buchdrucker und Philolog Robertus Stephanus (Etienne) rastlos bemüht, Ausgaben der Vulgata nach handschriftlicher Kritik zu liefern; unter diesen sind die bemerkenswerthesten die von 1532 und von 1540. Seine Texte dienten wieder ungezählten andern Drucken, von denen mehr als hundert bekannt sind, zur Vorlage. Auch Jean Benoit oder Johannes Benedictus von der Sorbonne zu Paris lieferte 1541 u. ö. einen brauchbaren Text; diesen wollte er aber nach der Art, wie Origenes die Septuaginta, zur Vergleichung mit den Originalien geeignet machen und versah ihn deßwegen mit Obelen, Asterisken und Zusätzen, so daß er nur zweifelhaften Werth besitzt. Vgl. zu Vorstehendem *Masch*, Biblioth. s. II, 1.

Bei der regen buchhändlerischen Thätigkeit des sechszehnten Jahrhunderts erlebten diese

Bibeltexte sämmtlich entweder selbst oder in Nachdrucken eine große Menge von Auflagen, und jede derselben ward in sehr vielen Exemplaren gedruckt. „Alle Welt ist jetzt voll heiliger Geschrift," konnte Sebastian Brant schon 1494 im Narrenschiff sagen; wie reichlich demnach die theologische Welt um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts mit lateinischen Bibeln versehen gewesen sein muß, läßt sich leicht begreifen. Mit der großen Verschiedenheit aber, welche zwischen diesen zahllosen Texten in formeller und zum Theil auch in materieller Hinsicht obwaltete, war der Begriff einer Vulgata, d. h. einer allgemein angenommenen Form des biblischen Wortlautes, ganz aufgehoben, und an die Stelle der kirchlichen Tradition darüber war das Ermessen des Einzelnen getreten.

156. Dieser Unklarheit ward im Jahre 1546 auf dem Concil von Trient ein Ende gemacht, indem durch die Beschlüsse der Versammlung die Bestrebungen der katholischen Gelehrten einzig darauf gerichtet wurden, einen kritisch zuverlässigen Text der alten lateinischen Vulgata herzustellen.

Das Concil begann seine dogmatischen Erörterungen damit, die Quellen der Kirchenlehre festzustellen, und bezeichnete als solche Schrift und Tradition. Da es nun nach den damaligen Zuständen eine stillschweigende Voraussetzung war, daß bei kirchlichen Verhandlungen die Schrift in lateinischer Sprache gebraucht werde, so entstand die Frage, welche von den vorhandenen lateinischen Bibeln dazu dienen solle. In Beantwortung derselben erließ das Concil in seiner vierten Sitzung ein Decret allgemeinen Inhaltes, wornach „eben jene alte Vulgata, welche sich durch den langen Gebrauch während so vieler Jahrhunderte in der Kirche selbst bewährt habe," bei allen officiellen Verhandlungen in der Kirche zu Grunde gelegt werden soll. Ohne daß diese Bestimmung hier in ihrem ganzen Umfange erörtert werden könnte, zeigt dieselbe klar, daß nunmehr neue Uebersetzungen aus der hebräischen und griechischen Bibel nur noch untergeordneten Werth beanspruchen konnten. Indem dann die Kirche als Grund für die Bewährung der Vulgata nicht ihre Uebereinstimmung mit den Originalien, sondern den jahrhundertelangen Gebrauch innerhalb der Kirche anführte, war auch den Verbesserungen derselben nach den Grundtexten die Berechtigung abgeschnitten. Zum Ueberfluß gab das Concil in der nämlichen Sitzung noch allen Herausgebern der Bibel das bestimmte Gebot, ut posthac S. Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Die Buchdrucker sollten dadurch abgehalten werden, leichtsinnig die Fehler anderer Ausgaben durch neue Fehler zu vermehren; es sollte überhaupt bei einem so wichtigen Gegenstande der Willkür gesteuert und der Weg der Emendation, d. h. das Zurückgehen auf die Tradition der Kirche als der einzig richtige bezeichnet werden.

Diesen Weg schlug die katholische Gelehrtenwelt auch sogleich mit großem Eifer ein. Vor Allen sah es die theologische Facultät Löwen als ihre Aufgabe an, einen revidirten Text der Vulgata nach streng kritischen Grundsätzen herzustellen, und beauftragte damit eines ihrer Mitglieder, Johannes Henten aus Mecheln. Die erste Ausgabe dieses Textes erschien 1547 und ward überaus oft nachgedruckt. Stephanus fuhr mittlerweile auch fort, neue Ausgaben zu liefern; doch wurden diese theils wegen Mangels an kritischer Sorgfalt, theils wegen seiner Hinneigung zum Calvinismus mit Mißtrauen aufgenommen. Im Jahre 1569 begann der berühmte Antwerpener Buchdrucker Plantinus der Vulgata seine Mittel und Kräfte zuzuwenden; seine Ausgabe beruhte auf der Henten'schen und fand großen Beifall, so daß sie in den verschiedensten Formaten wiederholt werden mußte. Nachdem inzwischen Henten 1566 gestorben war, beschloß die Löwener Facultät, nach gemeinsamer Berathung und Verantwortlichkeit eine Ausgabe der Vulgata zu veranstalten, welche den Intentionen des Trienter Concils entspräche. Die Mitglieder derselben, unter denen Franziskus Lukas aus Brügge (Lucas Brugensis) obenan stand, brachten mit Plantinus' Hülfe ein großes handschriftliches Material zusammen, verwendeten dieß aber unglücklicher Weise nur zur Vermehrung der Randlesarten bei einem 1574 erschienenen Texte, welcher mit dem Henten'schen von 1547 identisch war. Diese Menge von Lesarten war gerade, weil sie in dieser noch öfters abgedruckten Ausgabe stand, ganz geeignet, über die Beschaffenheit des Vulgatatextes Zweifel hervorzurufen, und konnte demnach die Absicht des Concils nicht verwirklichen. Ueberhaupt hatte sich jetzt sattsam gezeigt, daß von den Privatbemühungen um die Vulgata eine Abhülfe für die bestehende Unsicherheit nicht zu erwarten war.

157. Nach den vergeblichen Versuchen des katholischen Gelehrtenstandes nahm wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes der römische Stuhl selbst die Aufgabe in die Hand, einen kritisch zuverlässigen Text der Vulgata herzustellen. Als Resultat seiner Bemühungen erschien 1590 unter Sixtus V. die erste Ausgabe dieses Textes, wurde aber bald zurückgezogen und 1592 unter Clemens VIII. durch eine neue Ausgabe ersetzt. Letztere ist von da an der officielle Text für die lateinische Bibel geblieben.

Schon auf dem Concil zu Trient war eine Commission eingesetzt worden, um die Herausgabe eines fehlerlosen Vulgatatextes vorzubereiten; es fehlten aber dazu in Trient die nöthigen handschriftlichen Hülfsmittel. Nachdem daher Paul III. noch im Jahre 1546 zu dem nämlichen Zwecke in Rom eine Congregation eingesetzt hatte, sistirte er die deßfallsigen Arbeiten in Trient und ließ sich das vorhandene Material einschicken, um die Arbeit unter seinen Augen betreiben zu lassen. So ward zur Herstellung eines einheitlichen lateinischen Bibeltextes jetzt derjenige Weg eingeschlagen, den schon Roger Baco dem Papste Clemens IV. als den einzig richtigen und möglichen bezeichnet hatte. Allein neben den vielen andern Aufgaben, welche das Concil zu erfüllen gab, konnte diese Arbeit nur langsam vorrücken, bis Pius IV. im Jahre 1560 zur Beendigung derselben ernstliche Anstalten namentlich durch den Cardinal Sirlet treffen ließ. Schon war der Buchdrucker Aldus Manutius zur Drucklegung nach Rom berufen, als die Gelehrtencommission aus Gewissenhaftigkeit dieselbe noch aufzuschieben bat. Unter Pius V. ward 1569 die Revision ganz von Neuem aufgenommen und ward unter Gregor XIII. (1572—1585) eifrig fortgesetzt. Dem Letztern schlug die Commission 1578 vor, als Vorarbeit erst eine kritische Ausgabe der Septuaginta herzustellen; damit blieb die Hauptarbeit wieder bis 1587 unterbrochen. Inzwischen hatte der Urheber dieses Vorschlages, der Cardinal Peretti, unter dem Namen Sixtus V. (1585—1590) den päpstlichen Thron bestiegen und drängte gleich nach Beendigung der griechischen Ausgabe energisch auf Vollendung der schon so lange dauernden Vulgata-Revision. Durch sein oberhirtliches Ansehen schaffte er aus dem ganzen Abendlande alte wichtige Handschriften oder doch Collationen derselben nach Rom und stellte so der Commission ein außerordentlich reiches Material zur Verfügung. Als Aufgabe wies er ihr an, dem Texte, qualis primo ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat, so nahe als möglich zu kommen, jedoch die traditionelle kirchliche Gestalt zu schonen. So verflossen zwei Jahre, und gegen Anfang des Jahres 1589 wurde der corrigirte Text dem Papste überreicht. Leider gab Sixtus in übergroßem Interesse für die wichtige Sache sich daran, den von der Commission festgestellten Text nochmals eigenhändig zu revidiren und, wie es scheint, nach der Löwener Ausgabe, zu ändern; ebenso nahm er bei dem bald erfolgenden Abdruck selbst die Correctur der Druckbogen vor. Mit dem ersten Verfahren war die Commission aus leicht erklärlichen Gründen nicht einverstanden; die andere Bemühung aber konnte trotz des guten Willens nicht alle Druckfehler fern halten. Zum Unglück machte der Papst auf die stehen gebliebenen Verstöße recht aufmerksam, indem er sie mit der Feder oder durch Ausradiren und aufgeklebte Zettelchen verbessern ließ. So war mit der neuen Ausgabe, welche 1590 in drei Foliobänden erschien, Niemand recht zufrieden, besonders die Commission nicht, welche ihre gewissenhafte Arbeit bei Seite gesetzt sah. Als daher Sixtus bald nach Beendigung des Werkes gestorben war, trugen die Mitglieder der Commission bei dem noch 1590 gewählten Papst Gregor XIV. auf die Correctur der neuen Bibelausgabe an. Nach Bellarmins Rath ging der Papst auf den Antrag ein und ernannte eine neue Congregation, welche nach allen Regeln der Kritik die sixtinische Ausgabe verbessern und den Text der Vulgata endgültig feststellen sollte. Er selbst starb über der Ausführung dieses Auftrages, und erst unter Clemens VIII. (1592—1605) kam die Arbeit zum Abschluß, so daß vor Ende des Jahres 1592 die neue Ausgabe erscheinen konnte. Sie trug den Titel: Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pontificis Maximi iussu recognita et edita und gab sich damit ausdrücklich als Verwirklichung des Plans, den Sixtus gehabt hatte, zu erkennen. Der Text dieser Ausgabe ward in zwei späteren Drucken 1593 und 1598 von den eingeschlichenen Druckfehlern gereinigt und nach Beseitigung derselben von Clemens VIII. als Normalexemplar für alle künftigen Vulgata-Ausgaben festgestellt. Dabei

ward, um jeder neuen Unsicherheit vorzubeugen, auch die von Sixtus V. gegebene Verordnung erneuert, ut lectiones variae ad marginem ipsius textus minime adnotentur. Die Exemplare der sixtinischen Ausgabe, welche vor Sixtus' Tode schon ausgegeben waren, wurden vor und nach fast alle wieder zurückgezogen und eingestampft, so daß die Vulgata von 1590 jetzt zu den größten literarischen Seltenheiten gehört.

Die Thatsache, daß hiernach der eine Papst die Arbeit des andern unwirksam machte und durch eine neue ersetzte, ist ganz unnöthiger Weise zu Erörterungen über päpstliche Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit u. dgl. herangezogen worden. Die Meinung des Papstes Sixtus V., er habe allen Forderungen der Kritik Genüge geleistet, war keine Glaubensentscheidung, und Unfehlbarkeit war ihm nicht zur Feststellung solcher erfahrungsmäßigen Thatsachen, wie die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Lesarten, verliehen. Die Einführung eines bestimmten Textes war eine bloße Disciplinarvorschrift, welche von jedem späteren Papst aufgehoben werden konnte. Clemens VIII. aber führte bloß aus, was Sixtus V. selbst gewollt und nur durch übertriebenen philologischen Eifer vereitelt hatte. Obendrein ist in der Vorrede zu unserem jetzigen Text bestimmt gesagt, Sixtus V. selbst habe wegen der in seine Ausgabe eingeschlichenen Druckfehler beschlossen, die ganze Arbeit noch einmal durchsehen zu lassen. Zwar wird diese Angabe von Manchen dem Verfasser der Vorrede, Bellarmin, als Unwahrheit ausgelegt. Allein die Geschichte der fraglichen Vorgänge ist viel zu wenig bekannt, als daß auf bloße Vermuthung hin eine solche Beschuldigung gerechtfertigt erschiene, und die Thatsache, daß die neue Ausgabe auf Betreiben der von Sixtus mißachteten Commission veranstaltet wurde, steht mit der Angabe der Vorrede nicht in Widerspruch. Wenn letztere über die Beschwerde der Commission schweigt, so ist damit der Pietät, welche das Andenken eines großen Mannes verdient, gebührend Rechnung getragen. Uebrigens hätte die sixtinische Bibel ohne Schaden für Glauben und Sitten und katholische Wahrheit auf immer das Normalexemplar für die Kirche bleiben können; nur hätte dann nicht gesagt werden können, daß die Ausgabe auch in kritischer Hinsicht alles Erreichbare geleistet habe. Wer sich die Mühe geben will, die von Thomas James in der Schrift Bellum papale sive concordia discors Sixti Quinti et Clementis Octavi circa Hieronymianam editionem, Londini 1600, aufgesuchten Unterschiede zwischen der sixtinischen und der clementinischen Ausgabe näher anzusehen, wird leicht zweierlei entdecken: erstens, wie geringfügig die Verschiedenheiten sind, und wie wenig dabei Glaube und Sitten, das Object der päpstlichen Unfehlbarkeit, in Betracht kommt; zweitens, wie viel mehr die kritischen Gründe auf Seiten der spätern Ausgabe stehen. Bemerkenswerth ist insbesondere, daß an den bezüglichen Stellen gewöhnlich Sixtus von der Festsetzung seiner Commission abgewichen, die clementinische Ausgabe aber wieder zu derselben zurückgekehrt ist. Vgl. *Bukentop*, Lux de luce, Colon. Agripp. 1710.

Die Ausgabe Clemens' VIII. entspricht demnach den Absichten Sixtus' V. besser als seine eigene und vereinigt damit den Ruhm, auf dem Gebiete der Kritik alles Erreichbare geleistet zu haben. Dieß war schon nach der verständigen Weise zu erwarten, in welcher die Bearbeiter ihre Aufgabe erfaßt hatten. Sacrae congregationi amplissimorum Cardinalium, heißt es in der Vorrede, aliisque eruditissimis viris ad hoc opus a Sede Apostolica delectis propositum non fuit, novam aliquam editionem cudere vel antiquum Interpretem ulla ex parte corrigere vel emendare; sed ipsam veterem ac vulgatam Editionem Latinam mendis veterum librariorum nec non pravarum emendationum erroribus repurgatam suae pristinae integritati ac puritati, quoad eius fieri potuit, restituere. Für die Richtigkeit der vom hl. Hieronymus angefertigten oder revidirten Uebersetzung trat ja der mehr als tausendjährige Gebrauch der Kirche ein — eine Gewähr, wie sie durch kein wissenschaftliches Befinden geleistet werden konnte. Zur Erreichung des so gestellten Zieles wurde kein Hülfsmittel außer Acht gelassen; die Aufgabe lautete schon unter Pius IV., ut vulgatam editionem Latinam adhibitis antiquissimis codicibus manuscriptis, inspectis quoque Hebraicis Graecisque Bibliorum fontibus, consultis denique veterum Patrum commentariis accuratissime castigarent. Den hier genannten kritischen Quellen wurde jedoch nur ein relativer Werth beigemessen: nur insoweit wurden sie zu Rath gezogen, als sie über die älteste Gestalt der Uebersetzung Aufschluß geben konnten. Daher heißt es weiter in der Vorrede: in hac tamen pervulgata lectione sicut nonnulla consulto mutata, ita etiam alia, quae mutanda vide-

bantur, consulto immutata relicta sunt. Die Nothwendigkeit, auf die Gewöhnung der Gläubigen Rücksicht zu nehmen, fiel mit einer von der Kritik gebotenen Vorsicht zusammen: ob etwas geändert oder nicht geändert werden sollte, durfte nicht bloß nach einem der vorhandenen äußeren Zeugnisse entschieden, sondern es mußte dabei auch die geschichtliche Berechtigung jeder Lesart erwogen werden; denn diese konnte leicht auf äußern, jetzt verlorenen Zeugnissen beruhen, deren Werth den der vorhandenen überwog. Demgemäß ließen die Revisoren Gen. 3, 15 ipsa statt ipse, worüber aus den kritischen Quellen wohl niemals vollkommene Sicherheit zu gewinnen ist, lediglich um des unvordenklichen Gebrauches willen stehen, den die Kirche von der ersteren Lesart, jedenfalls auf gute Gründe hin, gemacht hat. Aehnlich ist Gen. 8, 7 egrediebatur et non revertebatur abweichend vom masorethischen Text beibehalten worden. Ebenso ist Ex. 15, 14 ascenderunt statt audierunt stehen geblieben, weil die erstere Lesart trotz des שָׁמְעוּ im Hebräischen und des ἤκουσαν in der Septuaginta von allen Handschriften bezeugt und seit Hieronymus allgemein im Gebrauch gewesen ist. Auch das comma Johanneum (s. o. S. 35) mußte nach dem angeführten Grundsatz aufgenommen werden. Umgekehrt wurde Ps. 42, 1 die einladende Lesart Sitivit anima mea ad Deum *fontem* vivum, welche sehr viele Handschriften haben, und welche selbst Sixtus beibehalten hatte, verworfen, weil nach dem griechischen ἰσχυρόν nur fortem die ursprüngliche Form sein kann. Uebereinstimmend damit ist Luk. 15, 8 evertit in everrit geändert worden, obgleich jenes schon in einer Handschrift des siebenten Jahrhunderts steht. Nach allem diesem darf die Ausgabe Clemens' VIII. mit vollem Recht in der Vorrede als eine solche bezeichnet werden, quam quidem sicut omnibus numeris absolutam pro humana imbecillitate affirmare difficile est, ita ceteris omnibus, quae ad hanc usque diem prodierunt, emendatiorem purioremque esse minime dubitandum; es ist der Text des hl. Hieronymus, so zuverlässig, als nur die gewissenhafteste Abwägung aller und jeder zuständigen Gründe ihn herstellen kann. Diese Ueberzeugung ist um so mehr befestigt, seitdem der zu früh verstorbene Barnabit Vercellone in seinen (unvollendet gebliebenen) Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum Editionis, Pars I—IV, Romae 1860—64 die ganze Arbeit der römischen Correctoren erneuert und dargelegt hat.

Daß die Arbeit nicht „in jeder Hinsicht vollkommen" sei, wie die Vorrede bescheidener Weise äußert, läßt sich nur an so geringfügigen Verstößen erkennen, wie Is. 40, 2 malitia für militia, 49, 10 potabit für portabit, 1 Esdr. 4, 2 ecce statt ei.

158. Der Text, welchen die Vulgata repräsentirt, ist dogmatisch in allen und kritisch in allen wesentlichen Punkten mit den erhaltenen Originaltexten identisch, so daß er die unangetastete Ueberlieferung derselben verbürgt.

Auch bei der Vulgata muß besonders hervorgehoben werden, daß der Text, welcher durch Rückübersetzung aus ihr zu erkennen ist, wohl von dem Wortlaut der Uebersetzung unterschieden werden muß. So stellt Gen. 3, 15 in der Vulgata den Wortlaut des hebräischen הוּא יְשׁוּפְךָ dar, es mag ipse oder ipsa da stehen, und der Ausdruck supersubstantialem Matth. 6, 13 ist nichts Anderes als das ἐπιούσιον des Originals, obschon im Sinne ein Unterschied stattfindet. Dieß festgehalten, lassen sich dogmatische Verschiedenheiten im engern Sinne zwischen den Urtexten und der Vulgata gar nicht entdecken, so viel auch davon die Rede ist. Im Alten Testamente ist Ps. 2, 12 nach dem, was S. 90 gesagt worden, zu beurtheilen; Ps. 21, 17 ist der Fehler im jetzigen hebräischen Texte ganz offenbar, und Ps. 109, 3 ist, wenn auch nicht ebenso zugestanden, doch ebenso gewiß nach der griechischen Form als ächt anzunehmen. Auch im weiteren Sinne läßt sich die dogmatische Identität des alttestamentlichen Vulgatatextes mit den erhaltenen Originalien nicht verkennen; solche Zusätze, wie sie oben S. 121 erwähnt sind, können eine inhaltliche Verschiedenheit nicht herbeiführen. Im Neuen Testamente sind alle Stellen, welche im einen oder andern Sinne eine dogmatische Verschiedenheit bedingen könnten, als kritisch unsicher zu bezeichnen; dieß trifft selbst die Stelle 1 Joh. 5, 7 trotz dem, was oben S. 36 darüber gesagt ist. Schon deßwegen ist eine Verschiedenheit zwischen Text und Uebersetzung nicht anzunehmen. Dazu kommt aber, was auch von den alttestamentl. Stellen gilt, daß selbst bei Abweichung in den Einzelstellen der dogmatische Bestand der ganzen heiligen Schrift unverändert bleibt.

Was das kritische Verhältniß beider Texte betrifft, so muß beachtet werden, daß bei dessen Betrachtung die clementinische Ausgabe nicht als abschließend zu gelten braucht. Für das Alte Testament nun ist nach dem oben § 73 Gesagten selbstverständlich, daß der heilige Hieronymus aus einem unpunktirten Texte übersetzt hat. Die Vulgata geht daher bei der Lesung desselben ihren eigenen Weg. Beispiele sind 1 Sam. 4, 2 וַיֻּכּוּ et caesi sunt = וַיַּכּוּ LXX καὶ ἐπλήγησαν Pesch. ואתקטלו 24, 11 וְאָמַר et cogitavi = וָאֹמַר LXX καὶ εἶπα 3 Kön. 11, 24 וַיַּמְלִכוּ et constituerunt eum regem = וַיִּמְלְכוּ Pesch. ואמלך הדרון Job 15, 32 כִּפָּתוֹ manus eius = כַּפּתוֹ Pesch. ואידוהי Ps. 91, 2 אֹמֵר dicet = אָמַר LXX ἐρεῖ Sprüchw. 12, 28 אַל־מָוֶת ad mortem = אֶל־מָוֶת LXX εἰς θάνατον Targ. Pesch. למותא Pred. 5, 14 שֶׁיֵּלֵךְ ut vadat = שֶׁיֵּלֵךְ LXX ἵνα πορευθῇ Pesch. דנאזל Jf. 1, 17 חָמוֹץ oppresso = חָמוּץ LXX ἀδικούμενον Targ. דאנים Pesch. לטלימא 7, 11 שְׁאָלָא inferni = שְׁאֹלָה Aq. εἰς ᾅδην Pesch. שׁאל 8 2, וְאָעִידָה et adhibui = וָאָעִידָה 49, 17 בָּנַיִךְ structores tui = בֹּנַיִךְ LXX οἰκοδομηθήσῃ Targ. יבנוך Ez. 7, 20 שָׂמְהוּ posuerunt = שָׂמוּהוּ LXX ἔθεντο αὐτά Pesch. רעבדו. Wie diese Beispiele zeigen, trifft die Vulgata bei den meisten solcher Lesungen mit einer oder mehreren der anderweitigen Auffassungen zusammen, steht aber mitunter auch ganz allein da. Im Ganzen jedoch läßt sich nicht verkennen, daß sie in den meisten Fällen mit der masorethischen Lesung übereinstimmt, wie dieß leicht aus dem von Rabbinern ertheilten Unterricht zu begreifen ist.

Der hebräische Text des hl. Hieronymus hatte schon **Wortabtheilung**, denn im Prologus galeatus ist von den Finalbuchstaben die Rede. Porro quinque literae duplices apud Hebraeos sunt: Caph, Mem, Nun, Pe, Sade; aliter enim scribuntur per has principia medietatesque verborum. Diese Wortabtheilung ist nicht durchgängig, aber doch meistentheils der masorethischen gleich, so daß die Vulgata in dieser Hinsicht oft von der Auffassung der Septuaginta abweicht. Beispiele sind: 1 Par. 17, 10 ואגד לך annuncio ergo tibi LXX καὶ αὐξήσω σε = ואגדלך Pred. 9, 1 ולבור את־כל־זה (omnia haec) ut curiose intelligerem LXX καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο = ולבי ראה כל זה Pesch. ולבי חזא ית כל הנא Jer. 9, 4. 5 העוה נלאו: שבתך בתוך מרמה ut inique agerent, laboraverunt. Habitatio tua in medio doli LXX ἠδίκησαν καὶ οὐ διέλιπον τοῦ ἐπιστρέψαι· τόκος ἐπὶ τόκῳ καὶ δόλος ἐπὶ δόλῳ = העוה נלאו שב: תך בתוך מרמה. Zach. 11, 11 sagt der Heilige selbst: Cur autem pro eo, quod nos interpretati sumus *sic pauperes*, illi (LXX) dixerunt *Chananaeos*, causa manifesta est: apud Hebraeos enim sic *chen* dicitur, *anie* pauperes; illi duo verba in unum copulantes pro eo quod est sic pauperes, h. e. *chen anie*, nomen Chananaeae gentis interpretati sunt. XXV, 1504. Stellen jedoch, an denen die Vulgata mit der Septuaginta anders als der masorethische Text abtheilt, sind Jf. 2, 20 לחפר פרות talpas LXX τοῖς ματαίοις = לחפרפרות Jer. 23, 33 את מה משא vos estis onus LXX ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα = אתם המשא. Vgl. S. 54.

Hinsichtlich der **Consonanten** trifft der hebräische Text, welcher der Vulgata zu Grunde liegt, mit dem heutigen masorethischen Texte in allem Wesentlichen zusammen; dieß schließt jedoch nicht aus, daß er an ziemlich vielen Stellen eine andere Form zeigt. Die meisten solcher aus der Vulgata erkennbaren Lesungen sind sowohl durch innere Gründe, als durch die Uebereinstimmung mit den älteren Uebersetzungen, als bessere empfohlen. Zum Beweise dienen die folgenden, aus dem dritten Königsbuche ausgewählten Stellen: 1, 18 ועתה te = ואתה LXX καὶ σύ Targ. ואת Pesch. ואנת 2, 9 ועתה tu = ואתה LXX καὶ σύ (statt οὐ) 22 ולו ולאביתר וג׳ et habet Abiathar sacerdotem etc. = ולו אביתר וג׳ LXX καὶ αὐτῷ Ἀβιαθὰρ κτλ. Pesch. ולה אביתר כהנא 28 אחרי אבשלום post Salomonem LXX καὶ ὀπίσω Σαλωμών Pesch. בתר שלימון 5, 23 ירדו deponent ea = ירדום LXX κατάξουσιν αὐτά 6, 8 אל השלשים in tertium = אל השלישית LXX ἐπὶ τὰ τριόροφα Pesch. לתליתיתא 34 קלעים utrumque ostium = צלעים LXX πτυχαί 7, 49 המנרות candelabra aurea = מ׳ הזהב Pesch. ומ׳ דדהבא 11, 25 ואת־הרעה et hoc est malum = זאת הרעה LXX αὕτη ἡ κακία 13, 11 ויבוא בנו ויספר venerunt filii sui et narraverunt = ויבאו בניו ויספרו LXX καὶ ἔρχονται οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ διηγήσαντο Pesch. ואתו בנוהי ואשתעיו 33 כהני במות sacerdos excelsorum כהן ב׳ LXX ἱερεύς Pesch. והוא כומרא 20, 6 כל־מחמד עיניך omne quod eis placuerit = עיניהם LXX τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν Pesch. דעיניהון 42 מיד de manu tua = מידך LXX ἐκ χειρός σου 21, 23 בחל in agro = בחלק Targ. באחסנת Pesch. בירתותא 22, 20 את־אחאב Achab

regem Israel = מלך ישראל א׳א׳ LXX τὸν Ἀχάβ βασιλέα Ἰσραήλ 26 קח tollite = קחו LXX λάβετε Pesch. דוברוהי 27 ואמרת et dicite = ואמרתם Pesch. ואמרו.

Bei den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes und bei dem gesammten Neuen Testament kann schon deßwegen von kritischer Verschiedenheit zwischen Original und Vulgata nicht die Rede sein, weil jede griechische Lesart durch das ehrwürdige Ansehen der Vulgata entweder gesichert oder zweifelhaft wird. Die neuere Kritik hat deßwegen mit Recht bei der Frage nach der ältesten Gestalt des griechischen Bibeltextes der Vulgata sammt den übrigen altlateinischen Uebersetzungen eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Itala beruht ja auf Handschriften, welche spätestens aus dem zweiten Jahrhundert stammen, und der hl. Hieronymus hat bei Revision derselben ebenfalls Manuscripte zu Rathe gezogen, welche schon zu seiner Zeit ein hohes Alter besaßen. In der That sind jedoch die hierbei in Frage kommenden Verschiedenheiten zu wenig bedeutend, als daß dadurch die Treue der Gesammtüberlieferung fraglich werden könnte. Zur kritischen Schätzung der Vulgata des Neuen Testamentes im Allgemeinen können folgende Lesarten dienen: Matth. 6, 13 om. doxol. 19, 17 quid me interrogas de bono Mark. 1, 1 Jesu Christi Filii Dei Luk. 2, 14 bonae voluntatis 24, 51 add. et ferebatur in coelum Joh. 5, 4 add. Angelus autem Domini etc. Apg. 20, 28 ecclesiam Dei Röm. 12, 13 necessitatibus 1 Kor. 15, 51 Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur 1 Thess. 2, 7 parvuli 1 Tim. 3, 16 sacramentum, quod manifestatum est 1 Petr. 2, 3 quoniam dulcis est Dominus 1 Joh. 5, 7 add.

Für diese Untersuchung sind auch die Bemühungen um Darlegung der ältesten hieronymianischen Wortformen von Werth: Codex Amiatinus. Nov. Testam. interpr. Hier. ed. *Tischendorf* 1854. Codex Fuldensis. Nov. Testam. Lat. interpr. Hier. ed. *Ranke* 1868. Biblia sacra Lat. Vet. Testam. Hier. interpr. . . . edit. instit. *Th. Heyse*, ad fin. perd. *Tischendorf* 1873.

### 6. Die koptischen Uebersetzungen.

159. Auch in die ägyptische Landessprache ist die heilige Schrift mehrfach übersetzt worden. Die so entstandenen Texte werden jetzt unter dem Namen der koptischen Uebersetzungen zusammengefaßt.

In Aegypten machte das Christenthum seit dem ersten Jahrhundert rasche Fortschritte. Aus der vom hl. Markus gestifteten Kirche zu Alexandrien ward es sehr bald südwärts und westwärts getragen, so daß im dritten Jahrhundert auf ägyptischem Boden und in der Cyrenais schon viele Bischofssitze bestanden. Leider ward auch diese Pflanzung Gottes sehr früh durch gnostische, arianische und monophysitische Irrlehren zerrüttet und konnte seit dem Einfall der Mohammedaner unter stets wechselndem äußerem Geschick nur ein kümmerliches Dasein weiter führen.

Die Landessprache in Aegypten gehört zu den chamitischen Sprachen; ihr ferner Zusammenhang mit dem semitischen Sprachstamm ist noch erst festzustellen. Ihrer Bildung nach ist sie agglutinirend, d. h. sie bildet die grammatischen Kategorien durch Partikeln, die dem Stamme theils vorangestellt, theils angehängt werden. Charakteristisch ist bei ihr, daß statt der Wortstämme die bloßen Wurzeln gebraucht werden, die nicht zum Unterschied zwischen Nomen und Verbum entwickelt sind, daß sie Pronominalsuffixa besitzt, und daß die Conjugation durchaus durch das Verbum substantivum gebildet wird. In der Geschichte der ägyptischen Sprache lassen sich drei Perioden unterscheiden, welche durch den Gebrauch bestimmter Schriftarten, der hieroglyphischen, der demotischen und der griechischen, gekennzeichnet sind. Aus der ersten Periode, deren Formen immer bei edlerer Darstellung beibehalten wurden, stammen die ägyptischen Wörter, welche im Alten Testamente angeführt werden: פַּרְעֹה pe-raa, „hohe Pforte", יְאֹר eioor „der Fluß, der Nil", מֹשֶׁה môu-dsche „der Wassergerettete", אַבְרֵךְ ape-rek „beuget das Haupt", Gen. 41, 43, בְּהֵמוֹת p-ehe-môu „Wasserochs, Nilpferd" Job 40, 10 שַׁעַטְנֵז schont-nes „unächtes Gewebe" Lev. 19, 19 שֵׁשׁ schens „Byssus" Gen. 41, 42. Dieser Abschnitt reicht etwa bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Schon seit dem sechsten Jahrhundert hat sich aber neben der hieroglyphischen durch das Medium der hieratischen Schreibweise eine

neue alphabetische Schrift, die demotische, entwickelt, in welcher die jüngeren Formen der gewöhnlichen Umgangssprache aufgezeichnet wurden. Seit dem ersten Jahrhundert nach Christus erscheint das Aegyptische mit dem griechischen (Uncial-) Alphabet geschrieben, das um sieben Buchstaben vermehrt ist, und heißt nun koptisch; in Folge der Ptolemäerherrschaft ist auch der Wortschatz in dieser Zeit mit griechischen Wörtern bereichert, und selbst Partikeln, wie alla, mê, men, de, gar, palin, pros, tote, sind in die Rede aufgenommen. In dieser jüngsten Gestalt, welche zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts dem Arabischen weichen mußte, sind nur christliche Schriftstücke erhalten. Das Koptische, wie vermuthlich auch das ältere Aegyptische, ward in drei Dialekten gesprochen, welche sich hauptsächlich durch die Aussprache von Vocalen und Consonanten unterschieden; diese sind: der thebanische oder sahidische, welcher in Oberägypten, der memphitische, welcher in Unterägypten, und der basmurische, welcher in Mittelägypten oder den westlichen Oasen gesprochen wurde.

In sämmtlichen drei Dialekten sind Uebersetzungen der heiligen Schrift angefertigt worden. Dieselben sind aber nur zum Theil noch vorhanden und zu einem noch geringeren Theil erst veröffentlicht. Handschriften derselben finden sich besonders im Museum Borgianum zu Velletri, in der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford, in der vatikanischen Bibliothek, auf der Nationalbibliothek zu Paris. Sie sind meist jüngeren Datums, manche bloß Apographa; doch gibt es auch Bruchstücke, welche sicher aus dem fünften und sechsten Jahrhundert stammen. Herausgegeben ist memphitisch der Pentateuch von Wilkins 1731, von Lagarde 1867, Job von Tattam 1846, die Psalmen von Ideler 1837, Schwartze 1843, Lagarde 1875; die großen Propheten von Tattam 1852, Daniel von Bardelli 1849, die kleinen Propheten von Tattam 1836, Zacharias von Quatremere in den Not. et Extr. des Manuscr. Vol. VIII. 220. 1810, das Neue Testament von Wilkins 1716, die vier Evangelien von Tattam 1829, Schwartze 1846—47, die Apostelgeschichte von Böttcher 1852, die Apostelbriefe von Dems. 1852. Sahidische Bruchstücke sind veröffentlicht von Mingarelli 1785 und 1790, Giorgi 1789, Münter 1789, besonders aber von Woide im Appendix ad Edit. N. T. Graeci, Oxonii 1799 Fol. (den größern Theil des N. T. enthaltend), von Zoega im Catalogus codd. Copt. manuscr., qui in Museo Borgiano Velitris asservantur, Romae 1810. Fol. und von Lagarde in der Psalmenausg. S. 107 ff. Basmurisch sind nur Fragmente von Zoega l. c. p. 145 und Engelbreth 1811 herausgegeben worden.

160. Die erhaltenen koptischen Bibelübersetzungen sind sämmtlich unabhängig von einander entstanden und sehr sorgfältig aus griechischen Texten im Alten sowohl, als im Neuen Testamente übertragen.

Die Handschriften dieser Uebersetzungen weichen auch da, wo sie den nämlichen Text enthalten, in vielen kleinen Stücken von einander ab. Zum großen Theil sind es Schreibfehler, welche von ungeschickten Abschreibern herrühren; namentlich sind oft einzelne Worte oder Sätze übergangen. Zum Theil sind es aber auch Aenderungen und Conjecturen, welche auf häufigen Gebrauch und große Verbreitung der Bibeltexte schließen lassen. Trotzdem ist leicht zu erkennen, daß die in jedem Dialekt erhaltenen Bücher oder Bruchstücke zusammen gehören und je von einem einzigen Uebersetzer herrühren. Die oberflächlichste Untersuchung lehrt, daß sie sämmtlich auch im Alten Testament aus dem griechischen Text übertragen sind. Jede Uebersetzung gibt in ihrer Art den Wortlaut der Septuaginta mit seinen Zusätzen, Abkürzungen und Umstellungen wieder; so tragen namentlich die Psalmen 119—133 die Ueberschrift tihôdê ente ni anabaϑmos; Ps. 136 φa Dauid ente Jeremias; 138 pipsalmos ente Dauid ente Zaχarias khen pi djôr ebol = ψαλμὸς τῷ Δαυίδ, Ζαχαρίου ἐν τῇ διασπορᾷ; 145—148 φa Aggeos nem Zaχarias. Einzelne Uebersetzungsfehler sind nur aus einem griechischen Original zu erklären: Ps. 28, 1 ebol khen φmôit = ἐξ ὁδοῦ statt ἐξοδίου, Ps. 64, 1 ebol khen psadji = ἐκ τοῦ λόγου statt ἐκ τοῦ λαοῦ, Os. 4, 6 nuhbeui = τεχνῶν statt τέκνων. Die Uebersetzung umfaßt daher auch die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte. Die kleineren Propheten stehen in derselben Ordnung, wie die Septuaginta sie enthält. Bei Daniel, der nach Theodotion übersetzt ist, steht unter dem Titel von einzelnen horasis, ὅρασεις, zuerst die Geschichte von Susanna, an zwölfter und dreizehnter Stelle die Erzählung von Bel und der Schlange,

an der vierzehnten aber ein apokrypher Zusatz, der die Zukunft Asiens und Afrika's mit der Weissagung Cap. 8 in Verbindung bringt. Im Neuen Testamente ist das griechische Original ebenso leicht zu erkennen.

Die Kapiteleintheilung ist im Alten Testamente eine andere, als die gebräuchliche, so daß beispielsweise Zacharias 26 Hauptstücke zählt. Im Neuen Testament steht der Hebräerbrief bei der memphitischen Uebersetzung vor dem Brief an Titus, bei der sahidischen vor dem Galaterbrief.

Daß die einzelnen Uebersetzungen selbständig angefertigt sind, lehrt die Vergleichung der mehrfach erhaltenen Texte augenscheinlich. Einerseits übersetzen sie dieselben Lesarten des Textes verschieden, wie Js. 1, 5 τί ἔτι πληγῆτε, memphitisch uon nerkhot etetennacitf „eine Strafe ist's, die ihr empfanget", sahidisch auô pe pkesasch etinantf edjôtn „und welche andere Strafe soll ich euch anthun", basmurisch esch cê pe pkeschesch „was gibt's für eine andere Strafe", Luk. 15, 9 ἣν ἀπώλεσα M. e astako „die verloren ist", S. ent aïsormes „die ich verloren habe" 32 καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη M. naftakêut pe uoh andjemf „er war verloren, und wir haben ihn wiedergefunden" S. nefsorem pe aïhe e rof „er war verloren, ich habe ihn wiedergefunden; andererseits geben sie verschiedene Lesarten wieder, wie Ps. 4, 2 M. εἰςακούσεται S. εἰςήκουσεν 24, 5 M. ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου S. ἐν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας σου 17 M. ἐπληθύνθησαν S. ἐπλατύνθησαν; Luk. 11, 11 ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ M add. S. om.

Im Allgemeinen sind die koptischen Uebersetzungen überaus treu, ohne sklavisch zu sein, und geben den Urtext mit großer Klarheit wieder. Bemerkenswerth sind die Uebertragungen Matth. 6, 11 M penôik ente rasti „unser morgiges Brod" S penoeik etnêu „unser künftiges Brod" M Röm. 5, 12 φê etauernobi têru enkhêtf „in welchem Alle gesündigt haben", 1 Kor. 15, 29 endje nêetciôms edjen nirefmôut „die auf den (Gräbern der) Todten Getauften" eϑbe u seerpkeciôms ehrêi edjmôu „warum lassen sie sich auf ihnen taufen?" Dabei fehlt es jedoch auch hier nicht an den bei sämmtlichen alten Uebersetzungen vorkommenden Freiheiten. Mitunter wird ein Wort hinzugefügt, wie M Dan. 2, 19 (ἀπεκαλύφθη) ebol hiten picoeis „vom Herrn her" 3, 11 (τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ) ϑê etaktahos erats „welches du aufgerichtet hast." Nah. 3, 19 (τὴν ἀγγελίαν σου) eferaschi „werden sich freuen", Soph. 1, 17 add. in. uoh eiehodjhedj en nibaki etcosi „ich will mächtige Städte bedrängen", Mal. 1, 14 (δυνατός) φêete uonschdjom em mof „der Kraft besitzt"; oder der Ausdruck ist nur dem Sinne nach gegeben, wie M Dan. 1, 8 ὡς οὐ μὴ ἀλισγηθῇ ἐν τῇ τραπέζῃ τοῦ βασιλέως eschtemuôm ebol khen titrapeza „um nicht von dem Tische zu essen", Zach. 3, 2 om. καὶ ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί Mal. 2, 10 οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; mê unuti enuôt an pe etentôten têru „habt ihr nicht alle Einen Gott?" Joh. 14, 22 Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης S Judas pi kananeos „Judas der Kanaaniter". Auslassungen sind selten; doch fehlt z. B. Neh. 1, 2 μετὰ θυμοῦ ἐκδικῶν κύριος Heb. 1, 7 καὶ τὸ λῆμμα αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται Zach. 6, 12 καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ, falls dieß alles nicht Verstöße der Abschreiber sind.

## 161. Die koptischen Bibelübersetzungen stammen spätestens aus dem dritten, wahrscheinlich schon aus dem zweiten christlichen Jahrhundert.

Nach Zosimus' Angabe Fabric. Bibl. Gr. 6, 8. XII, 754 soll das alte Testament gleichzeitig mit der Uebersetzung in das Griechische auch schon in's Aegyptische übertragen worden sein. Dieß ist nicht wahrscheinlich, weil sich zwischen den koptischen Uebersetzungen des Alten und des Neuen Testamentes sprachlich kein Unterschied findet, es sei denn, daß die Psalmen sich mehr von griechischen Wörtern frei halten als alle anderen biblischen Stücke. Daß aber die koptischen zu den ältesten christlichen Uebersetzungen gehören, ist aus Thatsachen zu erschließen. Da in Aegypten das Christenthum sich sehr bald unter den niedern Klassen verbreitete, welche das Griechische weder in Unter- noch in Oberägypten erlernten, so war eine Bibelübersetzung schon frühzeitig ein Bedürfniß, und nach der Analogie mit sonstigen Ländern ward dieselbe gewiß auch bald angefertigt. Als sich auf ägyptischem Boden so viele Einsiedler und später Klosterleute in die Einsamkeit zurückzogen, bildete die tägliche Lesung und Betrachtung der heiligen Schrift eine Hauptbeschäftigung derselben. Nach ihrem Bildungszustand können auch sie des Griechischen nicht kundig gewesen sein,

wie der hl. Athanasius vom hl. Antonius (251—356) ausdrücklich bezeugt. Dieser Heilige entschloß sich, die Welt zu verlassen, als er beim Gottesdienste die Worte Matth. 19, 21 offenbar ägyptisch vorlesen hörte. Ebenso macht er in seinen noch erhaltenen, zuerst ägyptisch niedergeschriebenen Briefen einen so ausgedehnten Gebrauch von der hl. Schrift, daß die Kenntniß derselben bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen, als allgemein verbreitet angenommen werden muß. Der hl. Pachomius (292—348) schreibt in seiner Regel allen Mönchen ohne Ausnahme vor, lesen zu lernen, damit sie die hl. Schrift verstehen können, obschon nur der kleinere Theil derselben das Griechische verstand. Dieß alles führt zu der Ueberzeugung, daß die Bibel sicher im dritten Jahrhundert koptisch vorhanden war. Wird die Zeit hinzugerechnet, welche das Christenthum mit der Bibel zu allgemeinem Bekanntwerden bedurfte, so scheint das zweite Jahrhundert als Entstehungszeit für irgend eine der Uebersetzungen nicht zu früh angesetzt. Ueber das relative Alter der einzelnen koptischen Texte ist nichts bekannt und auch schwerlich etwas Bestimmtes zu ermitteln; gewöhnlich wird die sahidische als die erstentstandene Uebersetzung angesehen.

162. Die Texte, welche den koptischen Uebersetzungen zu Grunde liegen, sind dogmatisch in keinem Stück von dem überlieferten griechischen Texte verschieden; in kritischer Hinsicht aber gehören sie zu den besten Hülfsmitteln, aus denen die ursprüngliche Gestalt desselben zu ermitteln ist.

Sowohl im Alten als im Neuen Testamente führen die koptischen Uebersetzungen ihrer frühen Entstehung wegen auf uralte Originalien zurück, und in der That zeigen sie dem entsprechend eine durchaus selbständige kritische Gestaltung. Mit keinem der in den griechischen Handschriften erhaltenen Texte stimmen sie so durchgreifend überein, daß an eine nähere Verwandtschaft gedacht werden könnte. Gleichwohl berühren sie sich mehr, als mit andern, mit dem Codex Cantabrigiensis und mit den alten Italatexten. Der Text der Siebenzig, welchen die ägyptischen Uebersetzer benützen konnten, war noch von vielen Entstellungen späterer Zeit frei; daher stimmen die koptischen Lesarten oft mit dem Hebräischen gegen den heutigen griechischen Text: Ps. 102, 22 enhrêi khen mai niben בְּכָל־מְקֹמוֹת LXX ἐν παντὶ τόπῳ 103, 21 tukhre nôu אָכְלָם LXX βρῶσιν αὐτοῖς 117, 8 e ni rômi (Plur.) בָּאָדָם LXX ἐπ' ἄνθρωπον Nah. 1, 15 nach προσθήσωσιν add. endje niparanomos = בְּלִיַּעַל Syr. Vulg. Agg. 1, 11 enunif „Nebel, Trockenheit" חֹרֶב LXX ῥομφαίαν Vulg. siccitatem Mal. 1, 9 nach δεήθητε αὐτοῦ add. hina entefnai nôten „daß er sich eurer erbarme" וִיחָנֵּנוּ Vulg. ut misereatur vestri Syr. ונרחם עליך. Anderswo stehen Uebersetzungen, die einen andern Sinn enthalten, als der heutige Septuagintatext, und doch nicht aus Mißverständniß hervorgegangen sein können, so daß dem Uebersetzer eine andere Lesart vorgelegen haben muß: Dan. Gesch. Sus. 57 καὶ ἐκεῖναι φοβούμεναι ὡμίλουν ὑμῖν nêenauerhoti nausadji nemôten an pe „jene furchtsam sprachen nicht mit euch" (ὁμιλεῖν?) Dan. 2, 21 καὶ μεθιστᾷ (βασιλεῖς) fuôteb en hantôu ebol „er versetzt Berge" Joel 1, 18 βουκόλια βοῶν niiohi ente niesôu „Schafheerden" Hab. 1, 17 ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ efebôsch entefsêfi „er zieht sein Schwert aus der Scheide" Soph. 1, 5 κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτοῦ efren moloχ puro „beim König Moloch" Agg. 2, 13 εἰ ἁγιασθήσεται; an efecôkhem „wird es verunreinigt?" 23 ἀναβάτας nem nêethemhem hidjôu „und die Jauchzenden davor" Mal. 1, 4 ὅρια ἀνομίας pi laos ente ti anomia „das Sündenvolk" 2, 16. 17 καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπητε οἱ παροξύνοντες τὸν θεὸν ἐν τοῖς λόγοις ὑμῶν ente tenχô en soten ennêettidjônt empicoeis khen ne tensadji „daß ihr von dem ablasset, was Gottes Zorn bei euren Reden hervorruft". Im Neuen Testamente können als Beispiele eigenthümlicher Lesungen bei der memphitischen Uebersetzung dienen Matth. 9, 10 khen pêi en simôn „im Hause des Simon" ἐν τῇ οἰκίᾳ 16, 28 khen pôu ente pefiôt „in der Herrlichkeit seines Vaters" ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ 21, 16 add. khen nigraφê „in den Schriften" 25, 43 naischôni uoh empetendjem paschini naiχê khen pischteko uoh empeteni scharoi „krank war ich, und ihr habt mich nicht besucht; ich war im Gefängniß, und ihr seid nicht zu mir gekommen" ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με 27, 16 add. eusoni pe „der ein Räuber war" Luk. 9, 20 entok piχristos φti „du bist Christus Gott". Der sahidischen Uebersetzung eigenthümlich ist z. B. Joh. 6, 33 poeik gar pe pschêre em pnute pet nêu e pesêt ebol hen tpe „dieses Brod ist der Sohn Gottes, der

vom Himmel herabgestiegen ist" 7, 11 hem perpe „im Tempel" 26 en arχôn auô en arχeiereus „die Vorsteher und die Hohenpriester" 10, 7 dje anok pschôs en nesou „ich bin der Hirt der Schafe" 31 dje kas evenudje e rof „um auf ihn zu werfen". Beispiele von Lesarten, welche die sahidische Uebersetzung nur mit dem Codex D gemein hat, sind: Luk. 8, 43 taï empe laav eschcemcom e talcos ἣν οὐδὲ εἷς ἴσχυεν θεραπεῦσαι 9, 37 em peï hou en uôt „am nämlichen Tage" διὰ τῆς ἡμέρας 13, 27 dje en tisoun emmôten an „ich kenne euch nicht" οὐδέποτε εἶδον ὑμᾶς 22, 24 nim emmou pe penoc τίς ἂν εἴη μείζων Joh. 7, 52 hothet en ne graφê ἐραύνησον τὰς γραφάς 11, 33 afschtorter hem pe pneuma en ϑe en net oot ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐνβρειμούμενος. Außerdem sind noch bemerkenswerth: Matth. 6, 13 doxol. M. om. S. dje tôk te tcom men pamahte scha eneh en eneh hamên „denn dein ist die Kraft und die Macht in Ewigkeit Amen" 19, 17 M eϑbe u kschini emmoi eϑbe pi agaϑon uai pe pi agaϑos φti τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός S ahrok kmute e roi dje pagaϑos. men agaϑos en sa ua pnute τί με λέγεις (τὸν) ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός Mark. 1, 1 M pschêri em φti υἱοῦ θεοῦ Luk. 24, 51 M uoh navôli emmof pe epschôi etφe καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν Joh. 5, 1 M pschai S pscha ἡ ἑορτή Joh. 5, 4 M. add. Sah. om. Apg. 20, 28 M ente picoeis S. em pedjoeis τοῦ κυρίου Röm. 12, 13 M eniχria χρείαις 1 Kor. 15, 51 M. tennaenkot men têru an senaschobten de têru πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα κτλ. 1 Thess. 2, 7 M en alu νήπιοι 1 Tim. 3, 16 φêetafuonhf ὃς ἐφάνη 1 Petr. 2, 3 M uχristos Χριστός 1 Joh. 5, 7 M S om.

163. Nach allem diesem dienen die koptischen Uebersetzungen auch ihrerseits zum Beweise, daß die heilige Schrift in ihrem Bestande unangetastet überliefert worden ist.

Nach Alter und Beschaffenheit verdienen diese Uebersetzungen ganz besondere Beachtung, zumal da die koptische Sprache wegen ihres einfachen, durchsichtigen Baues der Erlernung so wenig Schwierigkeiten entgegensetzt, und da in der Linguae Copticae Grammatica auct. Uhlemann, Lipsiae 1853, ein sehr bequemes Hülfsmittel dazu vorhanden ist. Um so mehr ist zu beklagen, daß die koptischen Bibeltexte wohl zum Studium der Hieroglyphen, aber fast gar nicht zu theologischen Zwecken benützt werden. Nach Tregelles (Horne's Introd. to the N. T. p. 289) ist der größte Theil der im Jahre 1716 gedruckten, an sich nicht starken Auflage des Neuen Testamentes von Wilkins noch jetzt im Magazin der Universitätsbuchdruckerei zu Oxford zu finden, und Tregelles selbst sieht es als selbstverständlich an, daß der Kritiker des Neuen Testamentes die koptischen Lesarten nur in der Uebersetzung kenne.

### 7. Aethiopische Uebersetzung.

164. In dem südlich von Aegypten gelegenen Lande bewahrt die monophysitische Kirche von jeher die heilige Schrift in einer Uebersetzung, welche gewöhnlich die äthiopische genannt wird.

Im heutigen Abessinien bestand auf den Trümmern des alten Meroe seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. bis zum Vordringen des Islam das arumitische Reich, dessen weite Ausdehnung und große Macht noch heute zahlreiche Inschriften bezeugen. Die Bewohner jenes Landes erhielten um 320 durch Frumentius und Aedesius das Christenthum; mit dem sechsten Jahrhundert aber gewann der Monophysitismus die Oberhand, der noch bis heute dort fortlebt und die ganze geistige Bildung des Volkes ertödtet.

Die Sprache dieses Landes war bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts ein arabischer Dialekt, der in seiner Heimat selbst געז, Geéz, in Europa aber gewöhnlich äthiopische Sprache heißt. In diesem Idiom leben viele ursemitische Formen fort, welche den Formen anderer semitischer Sprachen zur Erklärung dienen können; so die Affixa des Verbums ka, ki, kem, ken, neben anta, anti, antemû, anten für die 2. Person, kû, na für die 1. Person. Der Wortschatz ist fast ganz semitisch, die Satzbildung aber weiter entwickelt und geschmeidiger, als in irgend einer andern verwandten Sprache.

Die Schrift, welche durch eine lange Zwischenreihe aus dem ursemitischen Alphabet stammt, hat das Auffallende, daß sie von Links nach Rechts gerichtet ist; sie besteht aus Consonantenzeichen, mit welchen die Vocalzeichen direct zu Einem Bilde verbunden werden, so daß sie eine Art von Silbenschrift darstellt. Um 1300 mußte das Aethiopische im Volksmunde dem Amharischen weichen, doch lebte es als Schriftsprache weiter und ist auch jetzt noch die liturgische Sprache der abessinischen Kirche.

In dieser Sprache ist eine große Literatur meist erbaulichen und geschichtlichen Inhaltes vorhanden. Im Lande selbst wird dieselbe bis heute nur durch Abschreiben vervielfältigt. Eine große Zahl äthiopischer Handschriften ist durch wissenschaftlich gebildete Reisende und Missionäre in die europäischen Bibliotheken gekommen; namentlich bewahrt auch die Universitätsbibliothek zu Tübingen und die Stadtbibliothek zu Frankfurt eine ziemliche Anzahl derselben. Den größten Reichthum davon besitzt aber das britische Museum zu London als Beute aus dem letzten Kriege zwischen England und Abessinien.

Die erste Kenntniß des Aethiopischen, und zwar unter dem Namen des Chaldäischen, erhielt das Abendland 1513 durch den Kölner Stiftspropst Potken, der es zu Rom von einigen dort befindlichen Abessiniern erlernt hatte und dort die ersten äthiopischen Typen auf seine Kosten schneiden ließ. Der eigentliche Lehrer des Aethiopischen für Europa ward aber mehr als ein Jahrhundert später der kurpfälzische Schatzmeister Hiob Ludolf zu Frankfurt, der seine Kenntniß von dem gelehrten abessinischen Priester Abba Gregor erworben hatte und Grammatik und Lexikon der Sprache verfaßte; seine Leistungen sind erst in der allerletzten Zeit durch Dillmann überboten worden.

Von der äthiopischen Bibelübersetzung befinden sich in Europa ziemlich viele Handschriften, welche aber nicht über das zwölfte Jahrhundert hinaufreichen. Herausgegeben ist außer einzelnen kleinen Stücken aus dem Alten Testament der Psalter nebst dem Hohenliede 1513 und 1518 von Potken, wiederholt 1657 in der Londoner Polyglotte, und 1701 von Ludolf, wiederholt 1815 von der Londoner Bibelgesellschaft; Ruth 1660, das Hohelied 1656, Sophonias 1660 von Nissel; Joel 1661, Jonas 1660, Malachias 1661, der Jakobusbrief, die drei Johannesbriefe, der Brief Judä 1654 von Peträus. Das Neue Testament ward zuerst zu Rom 1548 von einem geborenen Abessinier, Abba Tesfon oder Fr. Petrus, sehr fehlerhaft herausgegeben, wobei die Apostelgeschichte wegen Lücken der Handschrift nach der Vulgata ergänzt wurde. Diese Ausgabe ward in der Londoner Polyglotte 1657 wiederholt. Eine nach Handschriften verbesserte Ausgabe gab Tell Platt 1830 für die Londoner Bibelgesellschaft heraus. Den Anfang zu einer kritischen Edition der gesammten Bibel hat Dillmann gemacht und bis jetzt den Pentateuch, Josue, Richter, Ruth und die vier Königsbücher veröffentlicht, Leipzig 1853—71.

Die äußere Gestalt der äthiopischen Bibelübersetzung weicht in etwa von der sonst hergebrachten ab. Das Alte Testament wird gewöhnlich in vier Klassen getheilt: אֹרית Gesetz, נגשת Könige, סלמן Salomo, נבית Propheten. Die erste Abtheilung bildet den sogenannten Octateuch, d. i. die fünf Bücher Moses nebst Josue, Richter (מספנת Herzöge), Ruth; die zweite umfaßt die vier Bücher der Könige, die Paralipomena (הִצִּן inferiores sc. libri), die Bücher Esdras, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalmen; zur dritten gehören die Sprüchwörter, der Prediger (מכבן Zuhörerkreis), das Hohelied, Weisheit, Sirach; der vierte endlich wird in die größern Propheten Isaias, Jeremias mit den Klagliedern, Baruch, Ezechiel, Daniel und die kleineren Oseas bis Malachias eingetheilt. Die Machabäerbücher fehlen im äthiopischen Kanon, denn die Schrift, welche unter diesem Namen zuweilen als Anhang zum Alten Testament erscheint, ist eine späte Legende vom Martertod dreier Juden, welche mit jenen Büchern nichts gemein hat. Das Neue Testament zerfällt ebenfalls in vier Abtheilungen: 1. ונגל die vier Evangelien, 2. גבר Thaten (der Apostel), 3. פּולס Paulus (vierzehn Briefe), 4. הורי Apostolus, die katholischen Briefe nebst der ראי ליוחנס אבוקלמסס visio Joannis Abukalamsis, wie die Apokalypse durch Mißverständniß genannt wird. Gewöhnlich wird auch noch das Buch סנדס Synodus, d. h. die apostolischen Constitutionen in apokrypher Form, zum Neuen Testamente gerechnet. Die Verseintheilung ist in den gedruckten Texten aus der Vulgata herübergenommen. Unsere Kapiteleintheilung ist den Handschriften fremd; hier findet sich der Text auf eine selbständige Weise zum Behuf der liturgischen Lesungen eingetheilt, z. B. Gen. 1) 1, 1—19, 2) 1, 20—26, 3) 1, 27 — 2, 19, 4) 2, 20 — 5, 2 u. s. f. Im Neuen Testamente sind diese Lesestücke mit be=

sondern Titeln versehen, wie Matth. 8, 1 באנת זלמץ vom Aussätzigen, 5 באנת ולד מספן vom Sohne (sic) des Offiziers, 14 באנת חמת פטרס von der Schwiegermutter Petri, 16 באנת אל חיו אמבזה דו von denjenigen, welche von vielen Krankheiten genasen, 19 באנת זכלא איתלו darüber, daß er (Jemanden) verhinderte, ihm zu folgen, 23 באנת זגשץ בחר darüber, daß er das Meer anfuhr, 28 באנת אל אגננת von den Besessenen.

165. Der **Wortlaut** der äthiopischen Uebersetzung ist wegen langen Gebrauchs und oftmaliger Vervielfältigung **sehr entstellt**. Gleichwohl läßt sich seine ursprüngliche Form mit hinreichender Sicherheit erkennen, um zu urtheilen, daß die Uebertragung mit Sorgfalt und Geschick **aus griechischen Texten** sowohl im Alten als im Neuen Testamente geschehen ist.

Die einzelnen Handschriften, welche von dieser Uebersetzung bekannt geworden sind, weichen so vielfach von einander ab, daß man wohl auch an eine Mehrzahl von Uebersetzungen gedacht hat. Indeß hat die kritische Untersuchung die Quellen dieser Verschiedenheit hinreichend aufgedeckt, um das Vorhandensein einer einzigen officiellen Uebersetzung bei den Abessiniern sicher zu stellen. Nur ist dieselbe im Lauf der Zeit sehr frei und willkürlich behandelt worden. In demselben Maße der Häufigkeit, als die einzelnen Bücher der heiligen Schrift gebraucht wurden, haben sie auch Aenderungen erfahren, so daß der Text des Neuen Testamentes in der römischen Ausgabe fast eine Paraphrase darstellt und von dem Platt'schen Text außerordentlich abweicht, während das Buch der Richter in den Handschriften keine wesentliche Verschiedenheit zeigt. Demnach waren schon die Exemplare, woraus die ältesten vorhandenen Handschriften copirt sind, sehr entstellt, mitunter auch lückenhaft; die Abschreiber haben die ihnen vorliegenden Fehler oft unrichtig verbessert, die Lücken aber durch eigene Uebersetzung ausgefüllt. So rührt Ex. 14, 29—31, 7 in den Handschriften von einem viel spätern Uebersetzer, als das übrige Buch und der ganze Pentateuch überhaupt, her. Dabei waren die Abschreiber oft der Schriftsprache nicht hinreichend mächtig und haben deßwegen unzählige Schreibfehler in die Texte gebracht. Endlich hat wohl bei keiner andern alten Uebersetzung das Unwesen der Glossenaufnahme und der dadurch entstandenen Doppelübersetzungen so um sich gegriffen, wie in den äthiopischen Handschriften, und dieß ist der hauptsächliche Grund, warum einzelne Texte in denselben mehr Paraphrase als Uebertragung heißen können.

Der Ursprung aus einem griechischen Original ist bei dem Alten wie bei dem Neuen Testamente leicht zu erkennen. Im Alten Testamente sind die griechischen Namen für Thiere, Pflanzen u. dgl. Lev. 11, Deut. 14 wörtlich beibehalten, z. B. Lev. 11, 5 דספדה δασύποδα 17 קטרקטן καταράκτην 19 ארדין ἐρωδιόν; dagegen sind die bei den Siebenzig unübersetzt gebliebenen Formen buchstäblich herübergenommen, Gen. 28, 13 סבק σαβέκ 4 Kön. 12, 7 בדק βεδέκ Richt. 5, 16 מספטם μοσφαθαΐμ. Im Neuen Testamente zeigen das Nämliche besonders die Mißgriffe, welche der Uebersetzer bei Lesung seines Originals begangen hat: Matth. 4, 13 ἐν ὁρίοις וסת אדבר „auf den Bergen" = ἐν ὄρεσι Apg. 3, 20 τὸν προκεχειρισμένον זאקדם קבא „den er vorausgesalbt hat" = τὸν προκεχρισμένον 20, 15 κατηντήσαμεν ἄντικρυς Χίου ובצחנ אנטקרס כיו „wir kamen nach Antikres Chiu" 1 Cor. 12, 28 καὶ οὓς μὲν ἔθετο θεός ורהב אגזאבחר אזן „es setzte Gott ein Ohr" = οὖς (so die römische Ausgabe, Tell Platt ולאלס שמם אגזאבחר οὓς μὲν); ebenso Gen. 37, 24 κενός חדס = καινός Ps. 31, 22 ἐν πόλει περιοχῆς בבזה מנדבי „wegen der Menge meiner Drängniß" = ἐν πολλῷ. Diesem griechischen Ursprunge zufolge enthält das äthiopische Alte Testament auch sämmtliche deuterokanonische Bücher und Abschnitte.

Die Uebersetzung ist treu und sorgfältig und schließt sich dem Griechischen bis auf die Wortstellung an; doch ist vielmehr dem Sinne, als der Buchstabenform Rechnung getragen. Bemerkenswerthe Uebertragungen sind (nach der Londoner Ausgabe): Matth. 1, 19 ויוסף מחרה „Joseph aber ihr Bräutigam" 6, 11 ססין זזל עלתנ cibum nostrum singulorum dierum 28, 1 וסרך סנבת לצבח אחד „am Abend des Sabbaths, als der erste Wochentag anbrach" Mark. 14, 3 זנרד קדו „der ächtesten Narde" = νάρδου μετὰ πίστεως κατασκευασθείσης Röm. 5, 12 ותחלקת חטאת לעל כל „denn die Sünde ward Allen angerechnet" 1 Kor. 7, 31 ואלך יבלעו כם זאיבלעו ואלך יסתיו כם זאיסתיו „und die, welche essen, als äßen sie nicht, und die, welche trinken, als tränken sie nicht". In einzelnen Stücken hat der Uebersetzer mit richtigem Gefühl die einheimischen Anschauungen für die griechischen

gewählt; so steht in der Genesis überall für ἀργύριον וירק „Gold" als Bezeichnung des Geldes; Gen. 14, 16 אבקל „Maulesel" statt τὴν ἵππον, 18, 8 מער „Honig" statt γάλα 37, 28 דנר (δηνάριον) statt χρυσοῦς 41, 43 פֿרס „Pferd" statt ἅρμα Mark. 1, 6 מער צדן „Honig der (abessinischen) Erdbiene" statt μέλι ἄγριον. Bei solchem Streben, dem Sinne gerecht zu werden, ist die Uebersetzung hauptsächlich charakterisirt durch Abkürzung und Weglassung aller überflüssig scheinenden Wörter. So sind z. B. übergangen Gen. 1, 6 καὶ ὕδατος 20 τὸ στερέωμα 24 ψυχὴν ζῶσαν 27 ἐποίησεν αὐτούς 2, 2 ὧν ἐποίησε 5 ἐπὶ τῆς γῆς 15, 16, 18 κύριος 23 νῦν 25 οἱ δύο. Daneben finden sich erklärende Zusätze, wenn schon selten, auch in den besten Texten, z. B. Ps. 55, 14 ולאעינתין אמאנבע „und (du rettest) meine Augen vor den Thränen" Apg. 28, 11 nach Διοςκούροις זראת אמלך נתית „das ist der Gott der Schiffer". Im Alten Testamente finden sich außerdem eine Menge Zusätze, welche auf den Zustand der Septuaginta im dritten und vierten Jahrhundert zurückzuführen sind. Mißverständnisse sind öfters deßwegen entstanden, weil der griechische Text mit Uncialbuchstaben ohne Worttrennung und ohne Spiritus geschrieben war, daher Gen. 15, 4 כלא ἄλλος statt ἀλλ' ὅς Jos. 11, 21 לאל וסט אקם τοὺς ἐν 'Ακίμ statt τοὺς 'Ενακίμ Matth. 5, 18 יוט אנת אחת קרצֿת ἰῶτα, ἢ μία κέραια. Hie und da finden sich aber auch Fehler in der Auffassung des richtig gelesenen Textes, z. B. Gen. 4, 5 καὶ συνέπεσε τῷ προςώπῳ αὐτοῦ וודק בגצֿו „und er fiel auf sein Angesicht" 25, 29 ἥψησε δὲ 'Ιακὼβ ἕψημα ואבסלת לת ליעקב ולד תבסל „und sie hatte Jakob, ihrem Sohne, ein Gericht gekocht".

**166. Die äthiopische Uebersetzung ist seit dem vierten Jahrhundert bei Ausbreitung des Christenthums in Abessinien von verschiedenen christlichen Uebersetzern angefertigt worden.**

Als Verfasser ihrer Uebersetzung geben die Abessinier selbst gewöhnlich Abu Salama, zuweilen auch die „neun Heiligen" an. Abu Salama ist kein Anderer, als der hl. Frumentius, der ihnen das Christenthum verkündigt hat, unter den „neun Heiligen" aber sind dessen Gehülfen und Nachfolger zu verstehen. Nach der wiederholt angegebenen Analogie in der ältesten Kirche erscheint es durchaus glaublich, daß der Apostel Abessiniens auch für Verbreitung wenigstens des Neuen Testamentes gesorgt hat. Nur bei einem Nichtgriechen, wie dem Phönicier Frumentius, sind die oben S. 135 erwähnten Verstöße erklärlich. Daß aber der hl. Frumentius die ganze Bibel ohne Ausnahme übertragen habe, ist schon deßwegen nicht wahrscheinlich, weil er sich in das Missionswerk mit seinem Reisegefährten Aedesius theilte. Auch zeigen die einzelnen Bücher, namentlich bei Uebertragung seltener Wörter, nicht eine solche Gleichförmigkeit, wie bei einem und demselben Uebersetzer anzunehmen sein würde. Im fünften Jahrhundert war das Christenthum in Abessinien schon so fest gegründet, daß ein längerer Bestand biblischer Uebersetzungen angenommen werden muß; überhaupt aber waren in der ersten Periode der Geez-Literatur die Uebersetzungen aus dem Griechischen gewöhnlich. Die Bezeichnung christlich-religiöser Begriffe durch syrische Ausdrücke scheint bei den Bibelübersetzern auf die naheliegende Bekanntschaft mit der Peschittho zurückgeführt werden zu müssen.

**167. Der Text, welcher der äthiopischen Uebersetzung zu Grunde liegt, ist dogmatisch mit den überlieferten griechischen Texten identisch. In kritischer Hinsicht hat derselbe zwar viele Eigenthümlichkeiten, doch können dieselben im Bestande der Ueberlieferung keine wesentliche Aenderung bedingen.**

Wie wenig die Uebersetzungsweise der äthiopischen Bibel den biblischen Inhalt berührt, läßt sich aus den oben angeführten Beispielen zur Genüge entnehmen. Kritisch betrachtet gehört der griechische Text des Alten sowohl als des Neuen Testamentes, den die äthiopische Uebersetzung wiedergibt, zu den besten und alterthümlichsten, die bekannt sind. Es ist deßwegen zu bedauern, daß wegen des kritischen Zustandes der Uebersetzung ein vollständiges Urtheil über denselben noch nicht möglich ist. Am meisten scheint dieser Text sich mit dem Codex Alexandrinus zu berühren, obwohl er durchaus keine durchgreifende Verwandtschaft mit ihm zeigt. Die vielen eigenthümlichen Lesarten, welche die Rückübersetzung zu Tage

bringt, stimmen beim Alten Testamente nicht selten mit dem masorethischen Texte, abweichend von dem gewöhnlichen Septuagintatexte; so Gen. 3, 9 om. Ἀδάμ 4, 13 om. τὸν θεὸν 10, 24 om. τὸν Καϊνᾶν καὶ Καϊνᾶν ἐγέννησε 10, 26 וַלסלָה Σαλέφ 13, 17 om. καὶ τῷ σπέρματί σου εἰς τὸν αἰῶνα 31, 44 om. εἶπε δὲ αὐτῷ· ἰδοὺ οὐθεὶς κτλ. Jos. 7, 1 u. s. אכן Ἀχάν Ps. 32, 17 חסר ψεῦδος = שֶׁקֶר statt ψευδής 55, 4 ופֿרבכו = אִירָא statt φοβηθήσονται. Vgl. die sehr sorgfältigen Conspectus lectionum in Dillmanns Ausgabe und *Dorn*, de Psalterio Aeth. Commentatio, Lips. 1825 p. 27. Dieses Sachverhältniß ist aber nicht daraus herzuleiten, daß der äthiopische Uebersetzer den hebräischen Text zu Rathe gezogen hätte, sondern rührt aus der Beschaffenheit seines griechischen Originals her, wie denn manche solcher Lesarten auch in griechischen Handschriften von älterem und jüngerem Datum zu finden sind. Klassische Stellen für die Kritik sind im Neuen Testamente (nach Platt) Matth. 6, 13 add. doxol. 19, 17 הֿר באנת תסאלנ מנת τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ Mark. 1, 1 אגזאבחר ולד υἱοῦ τοῦ κυρίου; Luk. 2, 14 שמרת εὐδοκία 24, 51 add. וערג סמי et ascendit in coelum καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν Joh. 5, 4 add. Apg. 20, 28 לכרסתס Χριστοῦ Röm. 12, 13 לגבר χρείαις 1 Kor. 15, 51 אך כלך זנמות ובחת כלך נתולט οὐ πάντες κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα 1 Theſſ. 2, 7 כם חצֿנת ὡς νήπιοι 1 Tim. 3, 16 זכו זאסתראי ὃς ἐφανερώθη 1 Petr. 2, 3 כם הֿר ὅτι χρηστός 1 Joh. 5, 7 om.

## 8. Gotische Uebersetzung.

168. Seit dem sechszehnten Jahrhundert sind uralte Bruchstücke einer Bibelübersetzung in einer deutschen Mundart bekannt geworden, welche später als die des gotischen Stammes erkannt worden ist.

In der Abtei zu Werden an der Ruhr befand sich seit unvordenklicher Zeit ein altdeutsches Evangeliarium, welches in eigenthümlichen Schriftzügen mit Silber- und Goldtinte auf Purpurpergament geschrieben war. Dieser sogen. *Codex argenteus* ward im Reformationszeitalter nach längerer Vergessenheit wieder aufgefunden und als Geschenk für Kaiser Rudolf nach Prag gebracht; dort wurde er 1648 von den Schweden unter Königsmark erbeutet und darauf nach Stockholm geschafft. Später befand er sich, als Ersatz für verschuldetes Honorar, im Besitz des gelehrten Vossius, von dem die schwedische Regierung ihn zum zweitenmal durch Kauf gewann; er ward in der Universitätsbibliothek zu Upsala niedergelegt und wird dort bis heute aufbewahrt.

Die Handschrift ist nach paläographischen Kennzeichen im fünften oder sechsten Jahrhundert auf italienischem Boden entstanden und vermuthlich vom hl. Ludgerus, dem Stifter der Abtei Werden, aus Italien mitgebracht worden. Sie ist stichometrisch geschrieben und enthielt ursprünglich die vier Evangelien in der Ordnung Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. Im siebenzehnten Jahrhundert hatte sie jedoch schon große Lücken, und jetzt sind von den ursprünglich 330 Blättern nur noch 167 erhalten. Am Rande stehen von späterer Hand einige Glossen, welche andere Lesarten in gotischer Sprache beibringen.

Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel entdeckte Knittel 1756 auf vier Blättern des sogen. *Codex Carolinus*, der aus dem Kloster Weißenburg im Elsaß stammte, Bruchstücke des Römerbriefes in derselben Mundart, in welcher der Codex argenteus abgefaßt ist. Ebenso fanden der spätere Cardinal Angelo Mai und Graf Castiglione in fünf Codices rescripti auf der Ambrosiana in Mailand fast den gesammten Text der übrigen paulinischen Briefe in zwei Handschriften, sowie Bruchstücke aus Matthäus, Esdras und Nehemias. Früher soll auch in Köln eine vollständige Handschrift gewesen sein.

Demnach ist jetzt in gotischer Uebersetzung bekannt: von Matthäus ungefähr zehn Kapitel, Markus fast ganz, Lukas bis auf sieben Kapitel, von Johannes dreizehn Kapitel, vom Römerbrief acht bis neun Kapitel, der erste Korintherbrief bis auf sechs Kapitel, die übrigen paulinischen Briefe außer dem zweiten Brief an Timotheus und dem Hebräerbrief mit größeren oder kleineren Lücken, 1 Esdr. 2, 32—42. 2 Esdr. 5, 13—18. 6, 14—19. 7, 1—3.

Veröffentlicht ward schon 1665 der Text des Codex argenteus durch Franz Junius

zu Dortrecht, 1671 durch Stiernhjelm zu Stockholm, 1750 durch Lyn zu Oxford, 1854 durch Uppström zu Upsala; Matthäus allein erschien 1827 zu Stuttgart, von Schmeller herausgegeben. Die Wolfenbütteler Fragmente gab Knittel 1763 zu Braunschweig, Ihre 1763 zu Upsala heraus. Die Mailänder Bruchstücke erschienen jedesmal bei Auffindung in der Zeit von 1819—1839. Gesammtausgaben alles Bekannten erschienen von Zahn, Weißenfels 1805, von H. C. von der Gabelentz und J. Löbe, Altenburg 1836—46, Gaugengigl, Passau 1848, Maßmann, Stuttgart 1857, Stamm, Paderborn 1858, 6. Aufl., von Heyne 1874, Bernhardt, Halle 1875. Ausführlicheres bei Bernhardt, S. LXIII.

Daß die Sprache dieser Uebersetzung die gotische sei, ward schon im sechszehnten Jahrhundert von Kölner Gelehrten behauptet. Später wurde die Meinung vorgebracht, es sei der fränkische Dialekt; allein der gotische Charakter der Sprache kann aus anderen Urkunden unzweifelhaft festgestellt werden. In einer Verkaufsurkunde von 551, jetzt zu Neapel, welche der gesammte Clerus aeclisie gotice sancte anastasie unterzeichnet hat, legt ein Geistlicher mitten unter lateinischen Unterschriften sein Zeugniß in einer Sprache und in einer Schrift ab, wovon jedwede mit der im Codex argenteus befindlichen übereinstimmt. Aehnliches fand sich auf einer jetzt verlorenen Urkunde, die in Arezzo aufbewahrt wurde. In dem Fragment eines Kalenders, das ebenfalls nach Sprache und Schrift mit der Bibelübersetzung übereinstimmt, heißt es am 23 .... thize ana gutthiudai managaize martyre „die vielen Martyrer beim Gotenvolke", am 29 .... gaminthi martyre, thize bi Verekan papan jan Batvin bihlaif aikklesjons fullaizos ana gutthiudai gabrannidaize „Gedächtniß der Martyrer, welche mit Vereka, dem Bischof, und Batvin, dem Diakon der katholischen Kirche im Gotenvolk, verbrannt wurden." Auch der lexikalische Bestand der Sprache spricht für den gotischen Ursprung derselben. Das betr. Volk rechnete, wie ein aus weitem Norden herkommendes, das Lebensalter nach Wintern, Matth. 9, 20. Luk. 2, 42. 8, 42 dauhtar ainoho vintrive tvalibe „eine einzige Tochter von zwölf Jahren". Für Lilien hatte es kein besonderes Wort, sondern nur die allgemeine Bezeichnung blomans, Matth. 6, 28. Seinen einheimischen Wortschatz hatte es durch Aufnahme sowohl von griechischen als von lateinischen Wörtern bereichert, ganz dem Wohnsitze der Goten entsprechend: Dauhts δοχή Luk. 5, 29 gagrefts γραφή Luk. 2, 1 mizdo μισθός Matth. 5, 46 spyreida σπυρίς Mark. 8, 8 aiz *aes* 6, 8 anakumbjan *accumbere* 2, 15 arka *arca* Joh. 13, 29 aurkeis *urceus* Mark. 7, 4 faskja *fascia* Joh. 11, 44 karkara *carcer* Matth. 5, 25.

169. Ohne Zweifel ist dieß diejenige Uebersetzung, welche nach wohl beglaubigter Angabe der Bischof Vulfilas im vierten Jahrhundert für die Westgoten angefertigt hat.

Goten heißt ein deutscher Stammesverband, welcher zuerst an der Ostsee, im zweiten Jahrhundert n. Chr. aber an der Weichsel bis gegen die Donau hin wohnte, ein einheitliches Reich gründete und um 370 seine höchste Macht erreichte. Er ward durch den Dniepr in Westgoten und Ostgoten getheilt. Beide Völker standen zu dem benachbarten Römerreich meist in feindlicher Beziehung und errichteten auf den Trümmern desselben in Spanien und Italien neue Staaten, welche zu den Grundlagen der späteren europäischen Völkergestaltung gehörten. Die Westgoten brachten von den vielen Raubzügen, welche sie auf römisches Gebiet unternahmen, nicht selten auch christliche Priester als Gefangene mit heim und wurden auf diese Weise mit dem Christenthum bekannt. Seit dem dritten Jahrhundert zählte dasselbe viele Anhänger unter ihnen, so daß schon ein gotischer Metropolit die Beschlüsse des Nicänischen Concils mit unterschrieb. Bald aber entschied sich ein großer Theil der neuen Christengemeinde für den Arianismus und erhielt einen eigenen Bischof in der Person Vulfilas' (geb. 311, gest. 381), eines hochgebildeten, griechisch und lateinisch redenden Mannes. Dieser zog mit seinen Anhängern um 375 auf römisches Gebiet, wo Kaiser Valens die Arianer auf jede Weise unterstützte. Bald nachher begann Vulfilas die Bibel in's Gotische zu übersetzen, vermuthlich im Zusammenhang mit dem Bestreben, geordnete religiöse und bürgerliche Verhältnisse bei seinen Landsleuten einzuführen. Er schuf zu dem Ende eine eigene Schrift, welche er auf Grund des griechischen Alphabetes aus der Runenschrift entwickelte, und vollendete die Uebersetzung

in rascher Arbeit. Philostorgius erzählt dieß mit den Worten: μετέφρασεν εἰς τὴν φωνὴν (τῶν Γότθων) τὰς γραφὰς ἁπάσας, πλήνγε δὲ τῶν βασιλείων, ἅτε τῶν μὲν πολέμων ἱστορίαν ἐχουσῶν, τοῦ δὲ ἔθνους ὄντος φιλοπολέμου καὶ δεομένου μᾶλλον χαλινοῦ τῆς ἐπὶ τὰς μάχας ὁρμῆς, ἀλλ' οὐ τοῦ πρὸς ταῦτα παροξύνοντος. Hist. Eccl. 2, 5 LXV, 469. Die hier gemachte Ausnahme jedoch, welche neben der Uebersetzung des Richterbuches lächerlich gewesen wäre, wird durch die übrigen Erzähler, wie Sozomenus Hist. Eccl. 6, 37. LXVII, 1405, Theodoret Hist. Eccl. 4, 33 LXXXII, 1195, Nicephorus Callistus Hist. Eccl. 11, 48. CXLVI, 740, Isidor von Sevilla Hist. de Regg. Goth. 8. LXXXIII, 1060 nicht bestätigt.

Daß diese und keine andere Uebersetzung in den uns erhaltenen Texten vorliegt, muß als selbstverständlich angesehen werden. In der That würden auch, falls unter den Goten noch eine andere Bibelübersetzung entstanden wäre, die Nachrichten darüber nicht fehlen. In allerjüngster Zeit ist die Ansicht ausgesprochen worden, die erhaltenen alttestamentlichen Stücke rührten von einem anderen Uebersetzer als Vulfilas her (Bernhardt in Zachers Zeitschr. f. deutsche Phil. VII. 3). Doch sind die dafür aufgesuchten Gründe nicht beweisend, s. Theol. Lit.-Ztg. 1876 Nr. 12. Dem hl. Hieronymus legten, wie sein Brief Ep. 106 ad Sun. et Fret. beweist, zwei gotische Priester, Sunja und Frithila, eine Reihe von Fragen vor, die sich auf den griechischen Psalmentext beziehen. Da der Heilige in seiner Antwort auch die Grundsätze der Uebersetzung gelegentlich bespricht, so ist die Vermuthung ausgesprochen worden, die beiden Fragesteller hätten selbst eine Uebersetzung wenigstens der Psalmen in's Gotische beabsichtigt (Zachers Zeitschr. a. a. O.). Allein offenbar haben die Beiden nur in derselben Weise das Bibelstudium betrieben, wie die Urheber der Glossen, welche sich in den Handschriften beigeschrieben finden. Ob Vulfilas bei seiner arianischen Gesinnung den Hebräerbrief von der Uebersetzung ausgeschlossen habe, läßt sich nicht bestimmen; die Mailänder Handschriften haben ihn, wie es scheint, uranfänglich nicht enthalten.

Die Uebersetzung muß sich bald bei den Goten jedes Stammes und jedes Bekenntnisses verbreitet haben, so daß sie noch zwei Jahrhunderte später, wie der Codex argenteus beweist, bei den Ostgoten in hohen Ehren stand. Zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus hatten die vom Arianismus zurückgekehrten Goten ihre eigene Kirche in Konstantinopel und wurden von dem großen Bischof geschützt; auch sie bedienten sich zweifelsohne der nämlichen Uebersetzung. Theodor. Hist. Eccl. 5, 30 LXXXII, 1257. Von dem Vorhandensein der Uebersetzung spricht zuletzt Walafried Strabo de rebus eccl. 7 CXIV, 927 Gothi, qui et Getae, eo tempore, quo ad fidem Christi, licet non recto itinere, perducti sunt, in Graecorum provinciis commorantes nostrum, id est Theodiscum sermonem habuerunt. Et, ut historiae testantur, postmodum studiosi illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerunt, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur.

## 170. Die gotische Uebersetzung ist aus dem Griechischen angefertigt und gibt ihr Original, eine einzige Stelle abgerechnet, mit großer Treue, Klarheit und Gewandtheit wieder.

Schon nach der Art ihrer Entstehung läßt sich nicht anders annehmen, als daß der gotischen Uebersetzung die griechischen Texte zu Grunde liegen. Ihre Beschaffenheit bestätigt dieß. In den alttestamentlichen Stücken sind die Eigennamen 1 Esdr. 2. nach der Lesung der Siebenzig aufgeführt: 19 sunive Assaumis, υἱοὶ 'Ασσούμ בְּנֵי חָשֻׁם 20 sunive Gabairis, υἱοὶ Γαβέρ בְּנֵי גִבָּר 21 sunive Baithlaem υἱοὶ Βεθλαέμ, בְּנֵי בֵית לָחֶם 22 sunive Naitofatheis υἱοὶ Νετωφά אַנְשֵׁי נְטֹפָה. Im Neuen Testamente schimmert das griechische Original besonders in der glücklichen Nachbildung der zusammengesetzten Wörter durch, wie aglaitgastalds αἰσχροκερδής, gabaurthivaurd γενεαλογία, galiuga-apaustaulus ψευδαπόστολος, hlethrastakeins σκηνοπηγία, mikilthuths ὑπερήφανος, synagogafaths ἀρχισυναγωγός, unhanduvaurhts ἀχειροποίητος. Ferner zeigen sich, wie bei andern Uebersetzungen, so auch hier Mißgriffe, welche nur durch ein griechisches Original entstehen konnten: Mark. 8, 17 unte ὅτι für ἔτι Luk. 1, 10 beidandans προςδεχόμενον für προςευχόμενον 3, 14 valdaith ἄρχεσθε für ἀρκεῖσθε, daher die Glosse ganohidai sijaith

7, 25 fodeinai τροφῇ für τρυφῇ 8, 53 gasaiwandans ἰδόντες statt εἰδότες 19, 12 gavandida sik ὑπέστρεψεν für ὑποστρέψαι Joh. 16, 6 gadaubida πεπώρωκεν statt πεπλήρωκεν 2 Kor. 1, 24 anstais χάριτος für χαρᾶς.

Wie schon die angeführten Beispiele zeigen, hat Vulfilas verstanden, dem griechischen Ausdrucke durch die heimischen Sprachmittel auf's Glücklichste zu entsprechen. Namentlich hat er für die neuen Anschauungen, welche das Christenthum dem deutschen Geiste zuführte, mit großem Geschick die richtige Bezeichnung gewählt. S. darüber *Weinhold*, die gotische Sprache im Dienste des Christenthums, Halle 1870. Nach deutscher Sitte sind dabei auch die einheimischen, ursprünglich heidnischen Ausdrücke auf die neuen Vorstellungen übertragen: alhs Tempel, blotan verehren, freihals sittliche Freiheit, hunsl Opfer, midjungards Welt u. a. Nur eine Anzahl von specifisch religiösen Ausdrücken hat Vulfilas theils durchgängig, theils mitunter aus dem Griechischen beibehalten: aggelus, aikklesjo (Kirche, dagegen Nehem. 5, 13 gamainths) aipiskaupus, aipistaule (mitunter bokos) aivaggeljo, aivxaristia, anatheima, apaustaulus, daimonareis (unhulthons habands) diacaunus (anderswo andbahts), gaiainna, hairaisis, paintekuste, parakletus, paraskaive, paska, praizbytaireis (sonst sinista) praufetus, praufetjan, psalmo, sabbato, synagoge (oft gaqumts), thymiama. Alle diese Ausdrücke sind auch in der lateinischen Bibel unübersetzt geblieben, und in Folge dessen ist bis heute noch kein deutscher Ausdruck dafür geschaffen worden. Der Fertigkeit in der Wortbildung entspricht Vulfilas' Gewandtheit in der Satzbildung und in der Syntax so sehr, daß sogar die griechische Wortstellung meist hat beibehalten werden können. Oft ist angenommen worden, Vulfilas habe die griechische Syntax sklavisch auf das Gotische übertragen; richtiger aber ist, daß er die reichen Sprachmittel, welche das Gotische besaß, zur Entfaltung gebracht hat.

Die *Auffassung* des Sinnes ist durchweg die *richtige*, welche *klar* zum Verständniß gebracht wird, Luk. 1, 28 χαῖρε κεχαριτωμένη fagino, anstai audahafta „du ob der Gnaden Glückhafte" 6, 29 ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον thamma nimandin af thus vastja „von dem, welcher dir das Kleid nimmt" 35 μηδὲν ἀπελπίζοντες ni vaihtais usvenans „an nichts verzweifelnd".

*Zusätze* oder *Auslassungen* sind selten und treffen meist nur Partikeln. Doch sind von ersteren zu bemerken: Mark. 14, 65 gabaurjaba lofam slohun ina „schlugen ihn *eigenmächtig* mit Fäusten" Luk. 1, 3 jah mis jah ahmin veihamma „mir *und dem heiligen Geiste*" 9, 2 gahailjan allans thans unhailans „zu heilen *alle Kranken*" Luk. 9, 43 qath Paitrus: frauja, duwe veis ni mahtedum usdreiban thamma? Ith Jesus qath: thata kuni ni usgaggith, nibai in bidom jah in fastubnja „... *sprach Petrus: Herr, warum konnten wir diesen nicht austreiben? Und Jesus sprach: Diese Art flieht nur vor Beten und Fasten*" (ebenso die Itala) 50 ni ainshun auk ist manne, saei ni gavaurkjai maht in namin meinamma „*es gibt Niemanden, der nicht in meinem Namen Wunder wirkte*" (ebenso It.). Die griechischen *Wortspiele* und den *Gleichklang* bildet Vulfilas geschickt nach, z. B. Röm. 12, 3 μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ni mais frathjan than skuli frathjan, ak frathjan du vaila frathjan 2 Kor. 5, 9 εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες jaththe anahaimjai jaththe afhaimjai. Ja er vermehrt noch durch solche Mittel den Schmuck der Rede auch da, wo sie im Griechischen nicht angewendet sind: Matth. 5, 43 fiais fiand thainana μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου Joh. 8, 41 taujith toja ποιεῖτε τὰ ἔργα Luk. 2, 29 fraujinond frauja δέσποτα. Daneben finden sich jedoch auch einzelne Erklärungen, deren Richtigkeit bezweifelt werden muß, so Matth. 9, 15. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34 bruthfaths „Bräutigam" für νυμφῶν, Gal. 2, 2 thaimei thuhta „denen es mir beliebt" τοῖς δοκοῦσιν (his qui videbantur), 4, 28 veis bi Isakis gabaita barna sium „wir sind nach Isaaks Weise Kinder der Verheißung". Eine einzige Stelle ist unzweifelhaft in arianischem Sinne übertragen: Phil. 2, 6 οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ni vulva rahnida visan sik *galeiko* gutha; das Wort galeiks steht nämlich überall für ὅμοιος, während für ἴσος ibna gesetzt wird.

171. Nach den erhaltenen Texten zu urtheilen, hat die gotische Uebersetzung in der Zeit, welche zwischen Vulfilas und den Abschreibern liegt, in ihrem Bestande nicht erheblich gelitten.

Bei dem hohen Bildungsgrade, welchen Vulfilas besaß, läßt sich von ihm eine sprachrichtige Uebertragung erwarten. Auch entspricht das sprachliche Verhältniß zwischen der Bibelübersetzung und den gotischen Urkunden des sechsten Jahrhunderts ganz den Gesetzen, welche die Sprachgeschichte aufstellt. Allein da Vulfilas zum ersten Mal das Gotische schrieb, so läßt sich eine streng grammatische Consequenz, namentlich in der Rechtschreibung, nicht bei ihm voraussetzen. Schon deßwegen sind die Herausgeber von Gabelentz und Löbe an bis auf Bernhardt in der Conjecturalkritik des geschriebenen Textes immer weiter gegangen. Es ist aber auch offenbar, daß die erhaltenen Abschriften durch Schreibfehler entstellt sind: manna nibai für mannan nibai, qiqithith für qithith u. dgl. Dieselben gehören hierher nur insofern, als dadurch einzelne Lücken im Texte entstanden sind; so fehlen Joh. 10, 8 die Worte mis, akei ik lagja tho af ἐμοῦ, ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι ταύτην ἀπ᾽; Mark. 11, 9 fehlt jah thai afargaggandans καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες. Diejenigen Stücke, welche in zwei Abschriften vorliegen, sind beide Male aus derselben Quelle geflossen und haben deßwegen gemeinschaftliche Schreibfehler; indeß zeigen sie Verschiedenheiten in ihrer grammatischen Form, insofern die eine Handschrift willkürlich den wirklichen oder angenommenen Sprachgesetzen und dem Wohlklange zu Liebe geändert ist. Keine gotische Handschrift ist frei von Glossen. Oft sind dieß Ausdrücke, welche dem Schreiber verständlicher erschienen oder dem Griechischen genauer angepaßt sind: Mark. 12, 24 μὴ εἰδότες τὰς γραφάς ni kunnandans mela, am Rande bokos; 1, 6 μέλι ἄγριον milith haithivisk, am Rande vilthi; Luk. 6, 27 τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς thaim fijandam izvis, am Rande hatjandam; Gal. 4, 3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα uf stabim, am Rande uf tugglam. Solche Glossen sind hier und da auch in den Text gedrungen, z. B. 1 Kor. 15, 6 πεντακοσίοις ἀδελφοῖς fimf hundam taihun tevjam brothre 2 Tim. 2, 2 διὰ πολλῶν μαρτύρων thairh managa veitvodja vaurda guths. An einzelnen Stellen geben die Glossen die Uebersetzung abweichender Lesarten: 1 Kor. 13, 3 ei gabrannjaidau ἵνα καυθήσομαι, dazu am Rande ei hvopau ἵνα καυχήσομαι.

Diese Varianten stimmen nicht selten mit dem Text der Itala; so Gal. 4, 21 niu hauseith οὐκ ἀκούετε, am Rande niu ussiggvuth, It. *nonne legistis*. Auch sonst kommt mitunter der gotische Text mehr mit Italatexten, als mit dem griechischen Wortlaut überein. Daher haben einzelne Gelehrte geglaubt, es hätten entweder der Uebersetzer oder die spätern Abschreiber durch Rücksicht auf die altlateinischen Uebersetzungen sich leiten lassen. Dieß ist jedoch vorerst nicht zu erweisen, da alle solche Uebereinstimmungen aus der gemeinschaftlichen Lesart des Originals oder aus gemeinschaftlicher richtiger Auffassung leicht zu erklären sind; so lesen z. B. die Codd. a. a. O. ἀναγινώσκοντες. Auch erstreckt sich die Gleichförmigkeit meist nur auf den Italacodex f (Brixianus), der dem Codex Argenteus im Aeußern ganz gleich ist, vermuthlich vom nämlichen Abschreiber herrührt und möglicherweise selbst von der gotischen Uebersetzung beeinflußt ist. Unwahrscheinlich ist es an sich nicht, daß die in Italien angefertigten Abschriften der gotischen Bibel einzelne Stellen auch der Itala geändert enthalten; eine solche Erklärung scheinen zwei Stellen zu fordern: Joh. 13, 32 hauhida statt δοξάσει und 15, 13 maizein thizai friathvai statt μείζονα ταύτης ἀγάπην, wo Cod. f durch Schreibfehler clarificavit und maiorem hac caritate hat.

172. Der Originaltext, welchen die gotische Uebersetzung wiedergibt, fällt dogmatisch ganz mit dem überlieferten griechischen Text zusammen. In kritischer Hinsicht weist er keine selbständige Fassung auf, sondern bestätigt, was bei dem einen oder andern der sonstigen Zeugen zu lesen ist.

Es ist einleuchtend, daß die oben S. 140 angeführte Entstellung den dogmatischen Charakter der neutestamentlichen Ueberlieferung nicht berührt. Die Unrichtigkeit dieser Uebersetzung wird durch die an andern Stellen auch im gotischen Text ausgedrückte Wahrheit offenbar.

Die griechischen Lesarten, welche Vulfilas übertragen hat, finden sich beim Alten Testament im Complutensischen Text, beim Neuen Testament aber zerstreut in den verschiedenartigsten Handschriften, so daß der fragliche Text mit keinem der vorhandenen eine überwiegende Aehnlichkeit hat. Der kritische Werth der Uebersetzung kommt daher dem der Itala und der koptischen Übertragungen nicht gleich, wohl aber wird die Bedeutung der anderswo vorkommenden Lesarten durch die Bestätigung des gotischen Textes erhöht.

Bemerkenswerthe Stellen sind: Matth. 6, 13 add. doxol. 11, 16 anthar anthарramma τοῖς ἑτέροις Mark. 1, 1 Xristaus sunaus guths 7, 3 ufta πυκνά Luk. 2, 14 jah ana airthai gavairthi in mannam godis viljins 5, 10 siud nutans ἔσεσθε ζωγροῦντες 9, 20 thu es Xristus, sunus guths Röm. 12, 13 andaviznim χρείαις 1 Kor. 15, 51 allai auk ni gasviltham, ith allai inmaidjanda 2 Kor. 5, 10 tho svesona leikis τὰ ἴδια τοῦ σώματος 12, 19 aftra πάλιν Phil. 4, 8 veih ἅγια 1 Tim. 3, 16 saei ὅς.

## 9. Armenische Uebersetzung.

173. Nach zuverlässiger Angabe erhielten die Armenier bei der Neubefestigung des Christenthums zu Anfang des fünften Jahrhunderts eine vollständige Bibelübersetzung, welche seitdem immer im Gebrauch der armenischen Kirche geblieben ist.

Armenien, welches seit dem Untergange des Seleucidenreiches unter eigenen Königen gestanden hatte, blieb seit Crassus' und Antonius' Zeit der Gegenstand stetes Streites zwischen den Römern und Parthern. Von 286—428 behauptete es seine Selbständigkeit und ward dann wieder eine Provinz des Sassanidenreiches. Nachdem schon seit dem ersten Jahrhundert das Christenthum vereinzelt daselbst aufgetreten und wieder ausgestorben war, gelang es dem hl. Gregorius Illuminator in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, den König und damit auch das Volk für das Christenthum zu gewinnen, so daß das Land eine geordnete kirchliche Einrichtung unter einem selbständigen Patriarchen erhielt. Zu Anfang des siebenten Jahrhunderts verfiel auch die armenische Kirche dem monophysitischen Schisma. Vgl. Welte's Artikel „Armenien" im Kirchen-Lexikon I, 437.

Die armenische Sprache gehört zum indogermanischen Sprachstamm und ist zunächst mit den persischen Sprachen verwandt. Sie hat schon in früher Zeit viele kaukasische Elemente aufgenommen und gleich den späteren romanischen Sprachen ihren alten Formenreichthum eingebüßt; dagegen ist ihr eine Fülle alter Wurzeln und eine unbeschränkte Freiheit in der Wortzusammensetzung geblieben. Als Schriftsprache hat sie seit ihrer ersten literarischen Fixirung keine wesentliche Aenderung mehr erlitten; im Volksmunde dagegen ist die gewöhnliche Degeneration nicht ausgeblieben, so daß heute die neuarmenische Volkssprache von der altarmenischen Schriftsprache unterschieden wird.

Die hl. Schrift war den Armeniern zuerst in der Peschittho bekannt geworden, und nach ihr versuchte der damalige Patriarch Sahag Isaak mit seinem Sekretär Mjesrob, der ein armenisches Alphabet erfunden hatte, und mit andern gelehrten Männern, seit 390 Uebersetzungen einzelner biblischer Bücher anzufertigen. Im Jahre 431 jedoch erhielt der Patriarch vom Concil zu Ephesus, an welches er Gesandte geschickt hatte, ein sorgfältig revidirtes Exemplar der griechischen Bibel und versuchte nun nach dieser eine Bibelübersetzung herzustellen. Er erkannte bald, daß keiner der später sogenannten „heiligen Uebersetzer" die dazu nothwendige Kenntniß des Griechischen besaß, und so wurden drei Männer, unter diesen auch der spätere Geschichtschreiber Moses von Chorene, nach Alexandrien geschickt, um das Griechische gründlich zu erlernen. Nach ihrer Rückkehr ward die Arbeit der Bibelübertragung mit vereinten Kräften erneut und vollendet. Von den Armeniern wird gewöhnlich das Alte Testament dem Patriarchen Isaak, das Neue dem hl. Mjesrob zugeschrieben; richtiger aber ist, daß die einzelnen Bücher von Verschiedenen übertragen worden sind.

Nach Moses von Chorene, welchem die angegebenen Mittheilungen entnommen sind, wären Anfangs nur zweiundzwanzig alttestamentliche Schriften, d. h. die protokanonischen Bücher, übersetzt worden. Dieß ist schon deßwegen nicht wahrscheinlich, weil der Uebersetzung eine griechische Bibel als Original gedient hat. In den Homilien von Johannes Mantaguni, der im fünften Jahrhundert lebte und schrieb, sind bereits Stellen aus dem Buch Tobias nach der einheimischen Uebersetzung benützt. Auch sind sämmtliche deuterokanonischen Bücher ganz in demselben klassischen Stil geschrieben, worin die protokanonischen Bücher abgefaßt sind; das Armenische hat aber bereits im Anfange des sechsten

Jahrhunderts seine klassische Eleganz eingebüßt. Gewöhnlich wird auch Eznoch, einer der „heiligen Uebersetzer", als Verfasser des armenischen Textes vom Buch Judith bezeichnet.

Die so entstandene Bibelübersetzung ward in der armenischen Kirche bald allgemein verbreitet und bildete die Grundlage zu den späteren liturgischen Büchern. Sie gab den Anstoß zu einer ausgebreiteten nationalen Literatur, welche hauptsächlich theologische und geschichtliche Werke, sowie Uebersetzungen griechischer und syrischer Schriften umfaßt. Trotz der hierdurch herbeigeführten Sprachentwicklung blieb die Bibel in ihrem Wortlaut unangetastet und wird bis heute von den Armeniern selbst nur in ihrer alten Sprachform veröffentlicht. Diese heißt nach dem Stammvater Haik, welchen die Armenier sich selbst zuschreiben, auch die haikanische.

174. Seit dem siebenzehnten Jahrhundert ist diese Uebersetzung durch die Bemühungen der Armenier selbst in Europa veröffentlicht und so für Bibelstudien zugänglich geworden.

Bei den Bemühungen der Päpste, eine Einigung zwischen der armenischen und der römischen Kirche herzustellen, waren einzelne Theile der armenischen Bibel handschriftlich nach Europa gekommen. Hiernach erschien der Psalter 1515 zu Venedig und 1642 zu Rom. In Armenien selbst gab es bis zum siebenzehnten Jahrhundert keine Druckereien, und die Herstellung von Bibelexemplaren blieb deßwegen mit großen Mühen und Kosten verbunden; ja der Ecclesiasticus, das Buch Jeremiä und die Apokalypse waren in der alten haikanischen Form allmählich ganz verloren gegangen. Nachdem nun lateinische Priester in Armenien aufgetreten waren und die Armenier sich der römischen Kirche genähert hatten, suchten letztere sich die Hülfsmittel zu Nutzen zu machen, welche Europa ihnen bot, und so schickte der Patriarch oder Katholikos Jakob IV. um das Jahr 1665 den Bischof Osgan nach Europa, um den Druck der Bibel zu bewerkstelligen. Derselbe wandte sich zuerst nach Rom, stieß aber bei den Cardinälen auf Schwierigkeit, weil er die mitgebrachte alte Handschrift nach der Vulgata geändert hatte. Er ging daher über Frankreich nach Amsterdam, ließ dortselbst armenische Typen anfertigen und damit 1666—1668 unter seinen Augen die armenische Bibel drucken. Diese Ausgabe enthielt den Ecclesiasticus von ihm selbst aus der Vulgata übersetzt, die Apokalypse nach einer ältern, aber spät angefertigten Uebertragung. Wiederholt ward die Ausgabe zu Constantinopel 1705; außerdem erschienen danach die Psalmen zu Amsterdam 1666 u. ö., zu Leipzig 1680, das Neue Testament zu Amsterdam 1668 und 1698. Im Jahre 1711 stiftete der Armenier Mechitar eine Congregation nach der Benedictinerregel (Mechitaristen), welche hauptsächlich die religiöse Bildung der Armenier und demzufolge die Verbreitung armenischer Bücher zur Aufgabe erhielt. Sie ließ sich zuerst auf der Halbinsel Morea, dann auf der Insel San Lazzaro bei Venedig nieder, errichtete hier eine Druckerei und war, wie für die ganze armenische Literatur, so besonders für die armenische Bibel thätig. Noch zu Lebzeiten Mechitars erschien 1733 die ganze Bibel in Folio, vorerst nur ein Abdruck der Osgan'schen Ausgabe. Im Jahre 1786 jedoch wurden die Psalmen, 1789 das Neue Testament neu nach Handschriften herausgegeben. Eine kritische Ausgabe der ganzen Bibelübersetzung, bei welcher eine Handschrift von 1319 zu Grunde gelegt und neunzehn jüngere Manuscripte verglichen wurden, erschien unter Oberleitung des P. Zohrab mit großem kritischem Apparat 1805 in einer Quart- und einer Octav-Ausgabe. Der Ecclesiasticus ist in dieser Ausgabe nur unvollständig enthalten. Daraus erschienen einzeln: die Psalmen öfters, zuletzt 1856, das Buch der Weisheit 1824, 1854, die Apostelgeschichte und die Briefe 1824, das ganze Neue Testament wiederholt, zuletzt 1863, die Evangelien allein 1869. Inzwischen war auch die ursprüngliche haikanische Uebersetzung des Ecclesiasticus in einer alten Handschrift wieder aufgefunden worden und ward 1833 und 1853 separat herausgegeben. Auf Grund aller dieser Vorarbeiten, sowie mit Benützung weiterer alten Handschriften erschien eine neue kritische Ausgabe der ganzen hl. Schrift 1859. Außer diesen Venetianer Ausgaben ward die ganze armenische Bibel noch zu Petersburg 1817 und zu Moskau 1843 gedruckt. Eine jüngere Niederlassung der Mechitaristen zu Wien errichtete ebenfalls eine Druckerei und gab 1864 das Neue Testament heraus.

Die armenische Uebersetzung enthält: 1—5. Pentateuch, 6. Josue, 7. Richter, 8. Ruth, 9—12. Königsbücher, 13. 14. Paralipomena, 15—17. erstes, zweites, drittes Buch Esdras',

18. Tobit, 19. Judith, 20. Esther, 21—23. erstes, zweites, drittes Buch der Machabäer, 24. Job, 25. Psalmen, 26. Sprüche, 27. Prediger, 28. Hoheslied, 29. Weisheit, 30. Ecclesiasticus, welcher ist Sirach, 31. Buch Jesaias' des Propheten, 32. Jeremias mit den Klagliedern, 33. Baruch, 34. Ezechiel, 35. Daniel, 36. Oseas, 37. Joel, 38. Amos, 39. Abdias, 40. Jonas, 41. Michäas, 42. Nahum, 43. Ambakum, 44—47. Sophonias bis Malachias, 48—74. Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe, Apokalypse, wie in der Vulgata, 75. Gebet des Königs Manasse, 76. viertes Buch Esdras'. Kapitel- und Versabtheilung sind aus der Vulgata herübergenommen; das Neue Testament trägt daneben noch eine ältere liturgische Eintheilung.

175. Die Bedenken, welche früher gegen den kritischen Bestand dieser Uebersetzung veröffentlicht worden sind, können nicht als begründet gelten.

Die oft wiederholten Versuche zur Vereinigung mit Rom hatten im dreizehnten Jahrhundert einen bedeutenden Erfolg, so daß der Fürst Haithon zur katholischen Kirche zurücktrat. In dieser Zeit soll nach Einigen eine neue Bibelübersetzung aus der Vulgata die haikanische verdrängt haben; daß aber die in Armenien später gebräuchliche Uebersetzung keine andere als die klassische des fünften Jahrhunderts war, ist unbestreitbar. Andere glauben, die alte Uebersetzung sei schon in dieser Zeit nach der Vulgata umgestaltet worden. Dem widerspricht der Bestand des Textes selbst; in allen Ausgaben steht Gen. 3, 25 na = αὐτός, Luk. 2, 14 jev hjergir chaghaghuthiun, i martig hadshuthiun = καὶ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Im Neuen Testament erscheint allerdings in späteren Handschriften die Stelle 1 Joh. 5, 7, welche sich in älteren nicht findet. Dieß wird jedoch bei der armenischen Uebersetzung der nämlichen Ursache zuzuschreiben sein, durch welche die Stelle überhaupt in die Texte des Neuen Testamentes gekommen ist. Aus den vielen Varianten, welche die beiden kritischen Ausgaben enthalten, läßt sich ersehen, daß die armenische Bibel im Mittelalter dem gewöhnlichen Schicksal aller handschriftlichen Texte reichlich verfallen ist und unabsichtliche wie gutgemeinte Entstellungen in ausgedehntem Maße erfahren hat. Der Vorwurf absichtlicher Umgestaltung nach der Vulgata trifft dagegen mit Recht die von Osgan herrührende Ausgabe. Indessen ist diese von den Armeniern selbst, von den katholischen sowohl als den schismatischen, auf's Entschiedenste verurtheilt und nie als officieller Text anerkannt worden; auch die beiden kritischen Ausgaben führen nur sehr wenige Lesarten aus Osgans Bibel an. Obwohl also vielleicht durch Auffindung älterer Handschriften das Material zur Herstellung eines zuverlässigen Textes gewonnen werden könnte, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß die armenische Bibel noch heute die alte haikanische Uebersetzung darstellt.

176. Die armenische Uebersetzung gibt in beiden Testamenten den griechischen Text sorgfältig und treu, aber nicht sklavisch wieder.

Beim Alten Testamente geht aus den schon anderswo erwähnten Kennzeichen hervor, daß die Uebersetzung aus dem Griechischen und nicht aus dem Hebräischen angefertigt ist. Gen. 2, 2 steht havurn wetzerorti „am sechsten Tage", 8, 7 jev jel jev antrên utsch tartsav „er ging und kam nicht wieder"; Gen. 5 und 11 stimmen die Zahlangaben fast durchgängig mit denen der Siebenzig überein; Namen wie Sisag Jer. 25, 26, Mikhia Mich. 1, 1, Israhili 1 Sam. 14, 18 beruhen auf itacistischer Aussprache; 4 Kön. 2, 24 steht der Zusatz jev asê. ortikh hantzanatz jev tadarguthiun = καὶ εἶπε· τέκνα παραβάσεως καὶ ἀργίας; die bei den Siebenzig unübersetzt gebliebenen Ausdrücke sind es auch hier, Gen. 22, 13 σαβέκ sapegah 4 Kön. 10, 10 ἀφφώ apphow Js. 19, 18 ἀσεδέκ asêteg; endlich umfaßt die Uebersetzung außer den deuterokanonischen Stücken von Esther und Daniel auch die oben § 174 mitangeführten Apokryphen. Auch beim Neuen Testamente ist die Abstammung aus dem griechischen Texte unverkennbar. Der Name des Herrn heißt nach itacistischer Aussprache Hisus; Matth. 5, 22 steht moros unübersetzt für μωρέ. Indeß findet sich bei Barhebräus (*Wiseman*, H. S. p. 142) die vereinzelte Notiz, die Armenier hätten ihre Bibelübersetzung, wenigstens die alttestamentliche, später auch der Peschittho conformirt. Dieß wird durch den Thatbestand nicht bekräftigt. Allerdings trifft die armenische Uebersetzung nicht selten mit der Peschittho zusammen, selbst in Fehlern, wie 'i Badiogus לפוטיאולס Apg. 28, 13, wo Ποτιόλους als Nominativ aufgefaßt ist, oder in Correcturen,

wie 2 Sam. 15, 7 'i gadarel tschoritz amatz מן בתר ארבע שנין „nach vier Jahren"; allein hiervon wird die Ursache theils in dem früheren Gebrauch der syrischen Bibel, theils in der Beschaffenheit des von den Armeniern übersetzten Textes zu suchen sein. Gerade an solchen Stellen, bei welchen die selbständige Uebersetzungsweise der Peschittho hervortritt (s. o. S. 101), folgt die armenische Bibel dem griechischen Original; Gen. 49, 14 Isakhar parvuh tzangatzav = Ἰσσαχὰρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν 20 Aserah barard hatz = Ἀσὴρ πιὼν αὐτοῦ ὁ ἄρτος, Matth. 6, 11 z'hatz mjer hanabazort „unser tägliches Brod", Mark. 6, 43 add. 'i hurn anschêdsch = εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. Ferner weicht die armenische Bibel oft von den Lesarten der Peschittho ab; so Gen. 2, 24 om. καὶ ἔσονται κτλ., Deut. 1, 16 'i mêdsch = ἀνὰ μέσον, Pesch. בית, 1 Kor. 15, 51 amenekhean nndschestzukh = πάντες κοιμηθησόμεθα, Pesch. לו כלן נדמך.

Der dem Griechischen analoge Bau und die syntaktische Ausbildung des Armenischen erleichterte die genaue Uebereinstimmung mit dem griechischen Original, so daß selbst die Wortstellung beibehalten werden konnte. Die Uebertragung ist mit großem Geschick angefertigt und geht auf die einzelnen Feinheiten des griechischen Ausdrucks glücklich ein. Ein Beispiel ist Matth. 13, 52 amenain tbir aschagerdeal arkhahuthean, wo aschagerdeal buchstäblich dem griechischen μαθητευθείς entspricht. Matth. 16, 17 ist auch das hebräische Βαριωνᾶ übersetzt orti Jownanu. Dabei ist jedoch das Streben nach Abrundung wohl erkennbar, so daß die Uebersetzung mit Partikeln reichlicher versehen ist, als das Original. Beispiele sind: Joh. 8, 16 thêbêd jev tadim jevs z'wokh „gesetzt auch, daß ich Jemanden richte" 11, 50 jev utsch pnav chorhel isg „(wißt) auch ganz und gar nicht zu bedenken". Abkürzungen enthält die Uebersetzung nur sehr wenige, dagegen mancherlei Zusätze und Verdeutlichungen, z. B. 1 Sam. 14, 18 jev anê Savûgh tz'Akhiah. mado zjephudt. khanzi na grêr zjephudn. zi êr dabanagn asdudsuh havûr hainmig aradschi israhili „und es sprach Saul zu Achias: bringe das Ephod herbei. Denn er trug das Ephod, als die Arche Gottes an jenem Tage bei Israel war". Dan. 5, 1 jev iprev ënt kinis jemud paghdasar. hramaieatz pjerel „und beim Weintrinken kam Baltassar herein, uud er befahl zu bringen u. s. w." 9, 21 thrutzeal mjer tsjetzav ar is „fliegend kam er zu mir heran". Jer. 19, 3 thakavorkh hutah jev arkh hrêasdani „ihr Könige von Juda und ihr Männer von Judäa". Abd. 1, 1 Djesil Abdiu wor jeghjev haradschkhan z'jels asoresdanvohn „Gesicht Abdias', welches geschah vor dem Auszug aus Assyrien". Mißverständnisse sind sehr selten; doch steht νομός mit νόμος verwechselt Js. 19, 2 jev ôrênkh ent ôrênkh καὶ νομός ἐπὶ νομόν, Pesch. ומלכותא על מלכותא.

Bemerkenswerth wegen der dogmatischen Auffassung sind noch folgende Stellen: Matth. 16, 18 jev jes khez asêm. zi tu jes wêm, jev i wjerah aitr wimi schinetzitz z'jegeghetzi im „und ich sage dir: (daß) du bist ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen"; Luk. 22, 32 jev tu jerpemn tartstzis jev hasdadestzes z'jeghpars kho „und du einst bekehre dich und bestärke deine Brüder".

177. Der griechische Text, welcher der armenischen Uebersetzung zu Grunde liegt, fällt dogmatisch und im Wesentlichen auch kritisch mit den überlieferten Texten zusammen.

Die griechische Recension, welche durch die armenische Uebersetzung dargestellt wird, gehört in beiden Hälften zu den werthvollsten Zeugen der Ueberlieferung. Der fragliche Text ist ganz selbständig und verräth durch manche Eigenthümlichkeit ein sehr hohes Alter. Im Ganzen läßt sich beobachten, daß er mit dem Codex Alexandrinus mehr, als mit andern Handschriften, übereinstimmt; daher 3 Kön. 2, 12 add. amatz jergudasanitz υἱὸς ἐτῶν δώδεκα B om. 2 Par. 28, 1 orti khsan amatz υἱὸς εἴκοσι ἐτῶν B εἴκοσι πέντε. Dagegen hat er an vielen Stellen ganz selbständige Lesarten, wie Richt. 3, 31 thogh z'orths ardscharotz = ἐκτὸς μόσχων τῶν βοῶν, vgl. Aug. Quaest. in Iud. 25. XXXIV, 801; Richt. 7, 6 tsjeramp jev ljetzovow ivreantz „mit ihrer Hand und Zunge", Aug. Quaest. 37 ib. 804; 1 Sam. 25, 1 maonah „Maon" B Μαών; 4 Kön. 16, 2 ksanjevhinkitz „fünfundzwanzig Jahre" B Pesch. id.; 2 Par. 13, 2 tusdr apesoghomaj „die Tochter Absaloms"; Weish. 17, 13 hanmadutzitz mthitz = ἐξ ἀδύτου ᾅδου Jer. 15, 10 utsch bardim intsch jev utsch bardi okh intsch ints = οὐκ ὠφείλησα οὐδὲ ὠφείλησέ με οὐδείς, vgl. Orig. Hom. in Jer. 14, 3. XIII, 405. 15, 5. ib. 433. Dan. 12, 11

hazar jeregh harior jeresun jev hink „1335 Tage“. Bei einzelnen Stellen des Alten Testamentes scheinen diese Lesarten durch Aenderung nach den Citaten im Neuen Testament entstanden zu sein; so Js. 7, 14 gotschestzen καλέσουσι, wie bei Matth. 1, 23; Os. 11, 1 gotschetzi z'orti im = μετεκάλεσα τὸν υἱόν μου, wie Matth. 2, 15; Os. 13, 14 hazthuthi kho = ἡ νίκη σου, wie 1 Kor. 15, 55. Oft aber treffen die Lesarten, abweichend von der heutigen Septuaginta, mit dem masorethischen Text zusammen, z. B. Gen. 1, 27 add. i badger ior = בְּצַלְמוֹ, Vulg. ad imaginem suam; 5, 2 z'anun notza = אֶת־שְׁמָם nomen eorum, LXX τὸ ὄνομα αὐτοῦ; 3 ams harior jev jeresun = שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה, Vulg. centum triginta annis, LXX τριάκοντα καὶ διακόσια ἔτη; 8, 17 add. jev zjerastzen 'i wjerah jergri „und sie mögen sich regen auf Erden“, masor. הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ Vulg. quae reptant super terram; Js. 41, 29 Dschi ĕntunain jen, uorkh arnen z'tsez, jev snodikh jen, uorkh sdezdsanen z'tsez = κενοὶ γάρ εἰσιν οἱ ποιοῦντες ὑμᾶς, καὶ μάτην οἱ πλάσσοντες ὑμᾶς, masor. הֵן כֻּלָּם אָוֶן אֶפֶס מַעֲשֵׂיהֶם רוּחַ וָתֹהוּ נִסְכֵּיהֶם Vulg. Ecce omnes iniusti et vana opera eorum, ventus et inane simulacra eorum; Jer. 19, 3 om. καὶ οἱ εἰςπορ. κτλ.; 51, 1 jev 'i wjerah pnagtshatz nora z'sird harutzelotz „und über seine (Babels) Bewohner das Herz der Empörer“, masor. וְאֶל־יֹשְׁבֵי לֵב קָמָי, LXX ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους (s. o. S. 64), Vulg. et super habitatores eius, qui cor suum levaverunt contra me. Auch die Reihenfolge der einzelnen Weissagungen bei Jeremias ist im armenischen Text ganz so, wie im masorethischen. Der Septuagintatext, welcher den armenischen Uebersetzern vorlag, gehört demnach zu denjenigen, welche Origenes τὰ ἀκριβέστατα καὶ συμφωνοῦντα τοῖς Ἑβραϊκοῖς nennt, Hom. in Ier. 14, 3. XIII, 405, und die Uebersetzung selbst gehört zu den wichtigsten Hülfsmitteln der Kritik für den Text des griechischen Alten Testamentes.

Auch für das Neue Testament ist der armenische Text überaus schätzbar, weil er ein hohes Alter erkennen läßt und seiner kritischen Beschaffenheit nach ebenso selbständig dasteht, wie der des Alten Testamentes. Charakteristisch sind die folgenden Lesarten: Matth. 6, 13 add. doxol. 19, 17 zi hartzanes z'is z'parvoh? τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ 27, 16. 17 worum anun er Hjesu Barappa . . . z'Hjesu Barappa jethê z'Hisus z'anuanealn Khristos „dessen Name war Jesu Barabba . . . Jesu Barabba oder Jesus, der genannt wird Christus“; Mark. 1, 1 ortvoh Asdutsoh υἱοῦ τοῦ θεοῦ; Luk. 2, 14 'i martig hadshuthiun ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία 24, 51 add. jev wjeranair hjergins καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν Joh. 5, 1 dôn ἑορτή 5, 4 add. 12, 28 Hair, pharavorea z'orti kho „Vater, verherrliche deinen Sohn“ 19, 20 taghmaderêm „dalmatisch“ ῥωμαϊστί Apg. 6, 9 wor gotschêr Lipêatzvotz „welche heißt die der Libyer“ (vgl. Relandi notae in Ios. Ant. ed. Haverk. 16, 6) 20, 28 Dearn τοῦ κυρίου Röm. 12, 13 'i bêds χρείαις 1 Kor. 10, 8 khsan jev tschorkh hazarkh „vierundzwanzigtausend“ 15, 5 jergodasanitzn „den Zwölfen“ 15, 51 amenekhean nndschestzukh, ail utsch amenekhean norokestzukh πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ κτλ. 1 Thess. 2, 7 hjezkh ἤπιοι 1 Tim. 3, 16 wor ὅς 1 Petr. 2, 3 khaghtzr χρηστός 1 Joh. 5, 7 add.

In wieweit hiernach das aus der armenischen Uebersetzung gewonnene Zeugniß für die Integrität der biblischen Textesüberlieferung eintritt, läßt sich aus der Beschaffenheit der angeführten Lesarten leicht entnehmen.

### 10. Georgische Uebersetzung.

178. Nachdem das Christenthum von den Armeniern sich weiter bis in die Thäler des Kaukasus verbreitet hatte, erhielten auch die Georgier im sechsten Jahrhundert eine eigene Bibelübersetzung aus dem Griechischen. Dieselbe ist ohne kritische Ueberwachung geblieben, ist in Europa fast gar nicht bekannt geworden und liefert deßwegen der biblischen Wissenschaft einstweilen keinen Nutzen.

Georgier oder nach russischer Benennung Grusier heißt ein großer Volksstamm, der das ganze Land auf der Südseite des Kaukasus mit der Hauptstadt Tiflis bewohnt und aus den Nachkommen der alten Kolcher und Iberer besteht. Sie bildeten seit der

ältesten geschichtlichen Zeit ein selbständiges Reich, welches aber oft bald armenischem, bald persischem Einfluß preisgegeben war und in neuerer Zeit seine Selbständigkeit an Rußland verlor.

Die georgische Sprache ist uralter Bildung und ist in Bezug auf ihre Stammesverwandtschaft noch ebenso wenig erforscht, wie die baskische. Sie hat im Laufe der Zeit manche Veränderungen erlitten, so daß die heutige Sprache als neugeorgisch von dem klassischen Altgeorgisch unterschieden wird. Letzterem paßte Mjesrob die von ihm erfundenen armenischen Buchstaben an, so daß es der literarischen Bearbeitung fähig wurde. Eine schriftstellerische Thätigkeit entstand jedoch erst später in Georgien, und es ist nicht leicht, die Zeit für die Entstehung der Bibelübersetzung zu bestimmen. Gewöhnlich wird angegeben, daß sie hundert Jahre nach Mjesrob stattgefunden habe. Die Uebersetzung ist hauptsächlich nur durch eine Ausgabe bekannt geworden, welche 1742 zu Moskau von einem unter russischen Schutz geflüchteten König der Georgier veranstaltet wurde. Für dieselbe konnten vom Ecclesiasticus und den Machabäerbüchern keine Handschriften mehr aufgefunden werden, so daß diese Bücher neu aus dem Russischen übersetzt wurden. Auch der Text der übrigen Bücher ist der Vorrede zufolge nach der russischen Bibel durchgehends geändert worden. Spätere Ausgaben zu Moskau 1816 und zu Petersburg 1818 weichen im Text so sehr von einander ab, daß sie keine kritische Verläßlichkeit darbieten. Viele Handschriften dieser Uebersetzung aus alter Zeit sah Scholz in dem unter russischem Schutz stehenden Kloster vom hl. Kreuz bei Jerusalem. Es bleibt also hier noch eine Aufgabe für die Bibelwissenschaft zu erfüllen, nachdem bisher (außer Klaproth) nur Brosset in Paris als Lehrer dieser Sprache im Abendlande aufgetreten ist.

## 11. Spätere Uebersetzungen.

179. Nach der § 105 festgesetzten Grenze können für die Einleitungswissenschaft nur noch an untergeordneter Stelle in Betracht kommen: a) die verschiedenen arabischen, b) die slavische, c) die persischen Uebersetzungen.

Das sogenannte Arabisch ist einer der vielen semitischen Dialekte, welche seit unvordenklicher Zeit von den nomadischen Stämmen Arabiens gesprochen wurden, und hat seine spätere Bedeutung durch das politische Uebergewicht erhalten, welches einer dieser Stämme im siebenten Jahrhundert n. Chr. errungen hat. Obwohl in der Form sehr alterthümlich, hat diese Sprache doch unter allen Zweigen des semitischen Sprachstammes erst zuletzt eine Literatur erhalten. Nachdem im sechsten Jahrhundert die syrische Schrift dem Dialekt von Hedschas angepaßt worden, gab Mohammed im Koran der gesammten literarischen Thätigkeit der Araber den eigentlichen Anstoß, und seit 800 entwickelte sich neben der früheren poetischen auch eine reiche prosaische Literatur. Obwohl es nun schon seit dem dritten und vierten Jahrhundert Christen und christliche Gemeinden in Arabien gab, so ward doch die Bibel nicht in's Arabische übersetzt, weil die syrische Sprache und Schrift allein dort im literarischen Verkehr war. Bei Ausbreitung des Islams durften die unterworfenen Völker allenthalben ihre einheimischen Sprache beibehalten; so war bis zum zehnten Jahrhundert weder im Orient noch in Spanien ein Bedürfniß zu einer arabischen Uebersetzung. Aus späterer Zeit jedoch gibt es arabische Uebersetzungen von Juden und von Christen, aus den Urtexten sowohl als aus der Septuaginta, der Peschittho, der samaritanischen und der koptischen Uebersetzung; es sind immer nur einzelne Bücher, aus welchen in der Pariser und der Londoner Polyglotte ein ganzer Bibeltext zusammengestellt ist. S. darüber den Artikel „Bibelübersetzungen" im Kirchen-Lexikon von Wetzer u. Welte I, 940. Hervorzuheben sind besonders: die von dem babylonischen Juden R. Saadia Gaon (gest. 942) aus dem Hebräischen angefertigte Uebersetzung des ganzen Alten Testamentes, von welcher der Pentateuch 1546 zu Constantinopel, Isaias 1790—91 durch Paulus zu Jena herausgegeben worden ist; die des Pentateuchs von dem Samaritaner Abu Said (elftes Jahrh.) aus dem samaritanischen Text, zum Theil herausgegeben von Kuenen, Leyden 1851. 1854; die Pentateuch-Uebersetzung eines unbekannten maurischen Juden aus dem dreizehnten Jahrhundert, gewöhnlich nach dem Herausgeber Arabs Erpenii genannt (Pen-

tateuchus Moysis arabice ed. *Erpenius*, Lugd. Bat. 1622). Eine andere Pentateuch-Uebersetzung bei Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipzig 1867; eine fernere nennen Harkavy und Strack, Catalog der hebr. Bibelhandschr. zu St. Petersburg, Nr. 137. Josue, ein Theil der Königsbücher und 2 Esdras' (I—IX) in den Polyglotten, Psalmen, herausg. von Bargès 1861, stammen aus dem Hebräischen. Evangelium sanctum, Romae 1591 fol., die vier Evangelien nach dem Grundtext von einem unbekannten Uebersetzer enthaltend; Novum D. N. Jesu Christi Testamentum arabice edente *Th. Erpenio* 1616, aus einer Handschrift des dreizehnten Jahrhunderts, die Evangelien nach der vorher angeführten Uebersetzung, alles Spätere aus der Peschittho übersetzt enthaltend; Lagarde, die vier Evangelien arabisch, Leipzig 1864. Die von Sergius Risi zu Rom 1671 besorgte Ausgabe der ganzen Bibel stammt aus alten Handschriften, ist aber nach der Vulgata geändert und ergänzt; sie ist später von der Londoner Bibelgesellschaft wiederholt abgedruckt worden. Letzte Ausgabe: Biblia arabice ed. *Corn. van Dyck*, New-York 1867. Weiteres s. bei *Masch*, Bibl. s. II, 1, p. 110; *Gildemeister*, de Evangeliis in Arabicum e simplici Syriaca translatis. Bonnae 1865; *Danko*, Comment. p. 191.

Die slavische Uebersetzung ist in dem alten sogenannten kirchenslavischen (altslovenischen, altbulgarischen) Dialekt geschrieben, für welchen der hl. Cyrillus im neunten Jahrhundert erst ein eigenes Alphabet aus den griechischen Schriftzügen bildete, und in welchen dann theils von ihm, theils vom hl. Methodius die ganze hl. Schrift aus dem Griechischen übertragen wurde. Die Uebersetzung entstand unter den Mähren, kam später auch zu den Russen und wurde von diesen seit dem zwölften Jahrhundert vielfach geändert. Sie ist früher nur in Rußland mit willkürlich geändertem Text gedruckt worden, so daß sie in Hinsicht auf ihren kritischen Werth mit Mißtrauen betrachtet wurde. Jetzt gibt es jedoch auch zuverlässige Theilausgaben, denen der älteste handschriftliche Text zu Grunde liegt: Ostromirovo Evangelie, nach einer Handschrift von 1056 herausgegeben von Vostokov, St. Petersburg 1843; Evangelium Matthaei palaeoslovenice e codd. ed. *Fr. Miklosich*, Vindob. 1856; Ev. Marci 1—10 bei Miklosich, Altslovenische Formenlehre, Wien 1874; Ev. Johannis bei Leskien, Handbuch der altbulgarischen Sprache, Weimar 1871.

In der neupersischen Sprache, welche sich erst im achten Jahrhundert gebildet hat, gibt es zwei verschiedene Uebersetzungen der Evangelien, wovon die eine, aus dem Griechischen angefertigt, 1652—57 von Wheloc und Pierson herausgegeben wurde, die andere, nach der Peschittho abgefaßt, in der Londoner Polyglotte erschien. Ueber das Alter und die Entstehung derselben ist nichts bekannt, und sie können immerhin noch aus dem Mittelalter herrühren. Ebenfalls zwei Uebersetzungen gibt es vom Pentateuch, von denen die eine nur handschriftlich zu Paris liegt, während die andere, von dem Juden Jakob ben Joseph Tawus, in Aquilas' Weise angefertigt, erst 1546 zu Constantinopel, dann in der Londoner Polyglotte erschien. Letztere ist sicher erst im sechszehnten Jahrhundert verfaßt worden, s. Kohut, kritische Beleuchtung der pers. Pentateuch-Uebers. 1871. Die Psalmen und die salomonischen Schriften sind ebenfalls handschriftlich zu Paris. Ueber Bruchstücke von persischen Uebersetzungen des Pentateuchs, des Buches Job und der kleinen Propheten, welche sich zu St. Petersburg befinden, s. Harkavy und Strack a. a. O. Nr. 139—142.

Während die vorstehend genannten Uebersetzungen noch eine theilweise Bedeutung für die Einleitungswissenschaft haben, insofern sie auf alten Handschriften beruhen können, sind bloß für die Geschichte der Exegese wichtig die aus der Vulgata im Mittelalter angefertigten Uebersetzungen:

a. Die angelsächsischen Uebersetzungen, deren erste schon von Beda Venerabilis unternommen wurde; erhalten ist der Psalter von König Alfred, herausgegeben von Thorpe 1835, eine Anzahl alttestamentlicher Bücher von Aelfrik, herausgegeben von Thwaites, Oxford 1699, und die vier Evangelien von einem unbekannten Uebersetzer, herausgegeben zuletzt von Thorpe 1842.

b. Die vier Evangelien in alt-nordhumbrischer Sprache, aus dem achten Jahrhundert, herausgegeben von Bouterwek 1857.

c. Die altdeutschen Uebersetzungen, zunächst auf Veranlassung Karls des Großen

entstanden: das Evangelium Matthäi aus dem achten Jahrhundert, herausgegeben von Endlicher und Hoffmann von Fallersleben 1834, zweite Auflage von Maßmann 1841, s. Zacher, Zeitschr. V, S. 385; Tatians Evangelienharmonie aus dem neunten Jahrhundert, daraus das Evangelium Matthäi in fränkischer Sprache von Schmeller 1827; die Psalmen hochdeutsch aus dem neunten Jahrhundert, herausgegeben von Schmeller in Pfeiffers Germania II, 102, niederdeutsch aus derselben Zeit, herausgegeben von van der Hagen 1816, hochdeutsch aus dem zehnten Jahrhundert von Notker Labeo, herausgegeben in Schilters Thesaurus und von Hattemer in den Denkmälern; das Hohelied von Williram, herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben 1827; die sogenannte Windberger Interlinearversion der Psalmen, herausgegeben von Graff, 1839; viele Uebersetzungen einzelner Bücher und der ganzen hl. Schrift aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, s. Kehrein, zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung 1851, S. 20 ff.

d. Als handschriftlich vorhanden und nur auszugsweise herausgegeben: französische Bibelübersetzungen aus dem elften und zwölften Jahrhundert; eine spanische aus dem dreizehnten, eine polnische, eine englische, eine italienische, eine böhmische, eine holländische, eine ungarische aus dem vierzehnten Jahrhundert, eine dänische der historischen Bücher von Genesis bis Ruth von 1470, letztere herausg. von Molbech 1828. Vgl. Reuß, Gesch. des N. Test. 5. Aufl. 1874. S. 206 ff. *Danko*, Comment. p. 243.

Eine Anzahl der älteren, besonders orientalischen Uebersetzungen ist in den sogenannten Polyglottenbibeln vereinigt, von denen schon wiederholt die Rede sein mußte. Der große Cardinal Ximenez kam zuerst auf den Gedanken, zur Bequemlichkeit der Gelehrten die wichtigeren Bibeltexte vereint in parallelen Columnen drucken zu lassen; so entstand die sogenannte Complutenser (d. h. zu Alcala, *Compluti*, gedruckte) Polyglotte. Sie erschien 1520 (gedruckt von 1514 bis 1517) in sechs Foliobänden und enthält außer einem hebräischen und chaldäischen Lexikon die hebräische und die griechische Bibel, das Targum Onkelos' und die Vulgata, erstere drei Texte mit besonderer lateinischer Uebersetzung. Nach diesem Vorgange ließ Philipp II. von Spanien 1569—1571 eine neue Polyglotte zu Antwerpen in acht Foliobänden herausgeben. Sie enthält das ganze Alte Testament hebräisch, griechisch, chaldäisch und lateinisch, das Neue Testament griechisch, lateinisch und syrisch, wobei jeder nichtlateinische Text wieder seine besondere lateinische Uebersetzung zur Seite hat. Das Ganze ward neu abgedruckt und mit dem samaritanischen Pentateuch, dem syrischen Alten Testamente und der arabischen Bibel, Alles in Text und Uebersetzung, bereichert, in der Pariser Polyglotte, welche 1645 in zehn ungeheuern Foliobänden auf Kosten der Buchhändler le Jay erschien. Alle diese Sammlungen wurden 1657 überboten durch die englische oder Londoner Polyglotte, welche in sechs Foliobänden den ganzen Inhalt der Pariser, außerdem die samaritanische Pentateuch-Recension, die samaritanische Uebersetzung, das Targum von Jerusalem in beiden Recensionen, die äthiopische Uebersetzung der Psalmen, des Hohenliedes und des Neuen Testamentes, endlich eine persische Uebersetzung des Pentateuchs und der vier Evangelien enthält. Beigegeben ist der schätzbare Apparatus biblicus des Herausgebers Brian Walton und das Lexicon heptaglottum von Castellus. — Spätere sogenannte Polyglottenbibeln können mit den vier vorstehend genannten gar nicht in Vergleich gebracht werden. S. *Masch*, Bibl. s. 1, 3.

## Siebenter Abschnitt.

## Resultate.

180. Nach dem, was im Vorstehenden ausgeführt worden, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Bücher des Alten sowohl als des Neuen Testamentes inhaltlich unverfälscht bis auf die Gegenwart gekommen sind.

Hierbei braucht nicht wiederholt zu werden, daß die an einzelnen Stellen beobachteten Verschiedenheiten in der Ueberlieferung den Bestand der biblischen Gesammtüberlieferung nicht berühren.

181. Ebenso sicher ist es auch, daß die kritische Integrität der biblischen Originaltexte bloß im Wesentlichen, nicht aber in allen Einzelheiten nachgewiesen werden kann.

Nach den innern und äußern Gründen, welche in den vorhergehenden Abschnitten mitgetheilt worden, hat sich in die hl. Schrift keine Textänderung eingeschlichen, welche den wesentlichen Inhalt derselben, zumal Glaubens- oder Sittenlehren, entstellen könnte. Wohl aber hat sich im Lauf der Untersuchung ergeben, daß die Textesform der hl. Schrift an überaus vielen Stellen nicht zweifellos sicher gestellt ist. Nach Tischendorfs Berechnung sind bloß im Neuen Testament mehr als dreißigtausend Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Zeugnissen der Ueberlieferung zu verzeichnen. S. dessen Schrift: „Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?" Leipzig 1873, S. 12. So unbedeutend nun die meisten dieser Abweichungen auch sein mögen, so ist doch damit die Gewißheit genommen, daß wir den Text der hl. Schriften in der buchstäblichen Form besitzen, worin die inspirirten Verfasser ihn niedergeschrieben haben.

182. Die Frage, welchen Wortlaut die biblischen Verfasser ihren ersten Aufzeichnungen im Einzelnen gegeben haben mögen, hat ein bloß wissenschaftliches Interesse. Die Ermittelung dieser ältesten Buchstabenform wird daher von der Kirche der biblischen Kritik überlassen.

Es ist klar, daß solche Abänderungen des ursprünglichen Wortlautes, wie sie oben S. 55, 63, 67 u. f. angeführt sind, zu den Glaubens- und Sittenlehren der Kirche keine Beziehung haben. So große Pietät daher auch dem Erbe der inspirirten Verfasser gebührt, so hat doch die Kirche kein Interesse, hinsichtlich solcher Nebenumstände das Richtige zu ermitteln. Es handelt sich dabei um rein geschichtliche Wahrheiten, welche nicht Object der kirchlichen Lehrgewalt, sondern nur Ziel menschlicher Geistesthätigkeit sein können. In der That hat außerhalb aller kirchlichen Beeinflussung diejenige philologische Wissenschaft, welche aus den vorhandenen Texten eines Geisteswerkes die ursprüngliche Form desselben ermitteln lehrt, sich auch den Bibeltext zum Gegenstand der Erforschung gewählt und heißt bei dieser Thätigkeit biblische Kritik.

Nur ein mittelbares Interesse kann die Kirche an der buchstäblichen Form der hl. Schrift nehmen, insofern durch Erörterungen über die Gestalt derselben ihrer Lehrthätigkeit ein Hinderniß erwachsen könnte. Die Kirche hat daher Sorge getragen, auf dem ihr zuständigen Gebiet einem solchen Hindernisse vorzubeugen.

183. Bei Ausübung des ihr zustehenden Lehramtes legt die Kirche seit dem Concil von Trient nur eine einzige bestimmte Textesgestalt der heiligen Schrift zu Grunde, und zwar die lateinische Vulgata. Sacrosancta (Tridentina) Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Die ausführliche Darlegung des Sinnes, den diese Bestimmung hat, s. bei *Pallavicini,* Storia del conc. di Trento VI, 12. Kaulen, Gesch. der Vulgata S. 398 ff. Hier kann Folgendes hinreichen:

a) Die Kirche beschränkt die Wirkung dieses Decrets auf das Gebiet ihrer officiellen Lehrthätigkeit. Das Wort *publicus* paßt nur auf Lehrverhandlungen, welche im Namen und im Auftrag der Kirche geführt werden. Lectiones, disputationes, praedicationes und expositiones sind diejenigen lehrhaften Acte, durch welche die Kirche seit dem Mittelalter, namentlich auch auf dem Concil zu Trient selbst, ihre Lehrthätigkeit ausgeübt hat.

b) Die hier der Vulgata beigelegte Auctorität erstreckt sich demgemäß nur auf diejenigen Wahrheiten, welche Gegenstand der kirchlichen Lehrthätigkeit sind, d. h. auf den Glauben und die Sitten. Für alle profanwissenschaftlichen Erörterungen, für die Erbauung des Einzelnen, für die wissenschaftliche Erläuterung des Vulgatatextes ist der Gebrauch jedes andern Bibeltextes durch die Kirche nicht beschränkt.

c) Die Tragweite dieses Decrets wird durch den Begriff des Wortes *authentica* bestimmt. Dieß ist ein juristischer Ausdruck, welcher ein Schriftstück als rechtsgültig bei bestimmten Verhandlungen bezeichnet. Eine solche Gültigkeit beruht bei Originalurkunden, wie bei den Autographen der inspirirten Verfasser, auch auf innern Gründen, bei Abschriften oder Uebersetzungen aber bloß auf der äußeren Anerkennung der zuständigen Auctorität.

d) Die Kirche sagt also nicht, daß die Vulgata dem ursprünglichen Wortlaut der hl. Schrift am nächsten komme, oder daß sie die beste Uebersetzung sei, sondern daß sie als zuverlässige Quelle der schriftlich geoffenbarten Glaubens- und Sittenwahrheiten von ihr anerkannt werde.

e) Als Grund dieser Anerkennung gibt die Kirche an, daß die Vulgata longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, d. h. daß sie seit unvordenklicher Zeit im officiellen kirchlichen Gebrauch als zuverlässige Form der biblischen Offenbarung erfunden worden ist, oder mit andern Worten, daß sie die kirchliche Tradition über die Textform der hl. Schrift darstellt. Allerdings beruht dieser verjährte kirchliche Gebrauch auf inneren Eigenschaften der Vulgata, welche oben § 148 ff. angeführt worden sind; allein die Kirche beschließt lediglich auf Grund der Tradition.

f) Die Authenticität der Vulgata betrifft nicht etwa bloß die Gesammtheit der biblischen Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch jede einzelne Stelle in derselben; denn nur Einzelstellen kommen der Regel nach in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus zur Verwendung. Als innerer Grund hierfür kann theils gelten, daß die Kirche der Vulgata eine größere Treue der Ueberlieferung zuschreibt, als den Exemplaren der Originaltexte, theils daß der Gesammtbestand der in der Vulgata und der in den Originaltexten vorhandenen Offenbarungslehren identisch ist.

g) Durch die Ausdrücke innotescat und habenda sit wird das Decret nicht als neugemachtes Gesetz, sondern als Bestätigung einer schon bestehenden Uebung dargestellt; es ist also nicht bloß eine Vorschrift (statuit), sondern auch eine Declaration (declarat).

h) Zur Zeit des Concils von Trient bezog sich das Decret auf die Vulgata allgemein, in welchem Text sie vorliegen mochte; seit dem Jahre 1592 aber findet es nur auf den clementinischen officiellen Text Anwendung.

i) Es ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Kirche sich nur über einen lateinischen Bibeltext ausspricht, insofern die Lehrverhandlungen der Kirche auf dem Concil zu Trient in lateinischer Sprache geführt worden sind und auch sonst vorzugsweise lateinisch geschehen.

k) Wird das Lehramt der Kirche in der Muttersprache wahrgenommen, so muß die nothwendig werdende Bibelübersetzung auf der Vulgata beruhen.

l) Ueber alle andern biblischen Texte hat die Kirche nichts bestimmt, weil auf ihrem Gebiete dazu keine Veranlassung vorlag. Der hebräische Text ist wohl in der Synagoge, aber nie in der Kirche authentisch gewesen. Das griechische Neue Testament, die Septuaginta, die Peschittho sammt den übrigen christlichen Uebersetzungen haben nur eine nach Zeit und Ort beschränkte Authenticität gehabt. Die Kirche war daher weder in der Lage, eine bestehende Uebung hinsichtlich derselben zu bestätigen, noch auf Grund der Tradition eine Bestimmung über dieselbe zu treffen. Das theilweise Recht, welches der griechische, syrische, koptische und armenische Bibeltext sich erworben hat, ist von der Kirche insofern anerkannt worden, als der officielle Gebrauch dieser Uebersetzungen in den einzelnen Kirchenprovinzen weiter geduldet worden ist.

Nach allem diesem hat die Kirche die Vulgata weder „canonisirt", noch „für inspirirt erklärt", noch „dogmatisirt", hat auch nicht „den Grundtext für ganz überflüssig erklärt", sondern sie hat mit bewundernswerther Weisheit von ihrer Auctorität Gebrauch gemacht, ohne irgend einer andern Berechtigung zu nahe zu treten.

184. In dem kirchlichen Decret über die Authenticität der Vulgata findet auch die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Unverfälschtheit der heiligen Schrift ihren Ausdruck.

Mit dem angegebenen Decret erkennt die Kirche allerdings zunächst nur die dogmatische Integrität der Vulgata in soweit an, als sie sich auf Glaubens- und Sittenlehren erstreckt. Diese könnte indeß nicht vorhanden sein, wofern nicht der gesammte Inhalt der hl. Schrift, soweit er dem Einfluß der Inspiration unterlegen ist, unverletzt in der Vulgata erhalten wäre; denn eine Scheidung zwischen dem, was auf Glauben und Sitten Bezug und was keinen Bezug darauf hat, ist allgemein nicht durchführbar. Mit der inhaltlichen Integrität ist aber auch die Buchstabenform der hl. Schrift in der Vulgata bis auf einen gewissen Grad gewahrt (s. oben S. 41). Bis zu dieser Grenze stimmt das Zeugniß der Vulgata mit dem Zeugniß überein, welches sich aus den übrigen § 54 genannten Quellen ergibt, und so trifft der § 58 bis 178 geführte Beweis seinem Object nach mit dem Inhalt des fraglichen tridentinischen Decretes zusammen.

Es bleibt hiebei noch anzuerkennen, daß die Kirche mit dem nämlichen Decret nicht bloß ihrer eigenen Tradition, sondern auch den Forderungen besonnener Wissenschaft Rechnung getragen hat. Zuerst ist zum Unterschiede von allen Textabschriften und Uebersetzungen die Vulgata in ihren beiden Bestandtheilen, wie schon oben S. 118 bemerkt worden, nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen hergestellt worden. Ferner besitzt die Vulgata unter allem bibelkritischen Material, welches heute vorliegt, den Vorrang der zeitlichen Priorität. Im Alten Testament repräsentirt sie einen viel ältern Text, als den der masorethischen Handschriften. Dieß findet freilich auch auf die Peschittho Anwendung; allein letztere ist in manchen Abschnitten so frei behandelt, daß sie nicht, wie die wörtlich dem Original folgende Vulgata, zur Erkenntniß des Urtextes dienen kann. Im Neuen Testament, sowie bei den deuterokanonischen Bestandtheilen des Alten Testamentes, ist das Zeugniß der Vulgata älter als das der ältesten griechischen Handschriften und aller andern Uebersetzungen, wie dieß besonders von Lachmann bei seiner kritischen Ausgabe des Neuen Testamentes anerkannt worden ist. Weiter hat auch das geschichtliche Recht der Vulgata in dem fraglichen Decrete die gebührende Berücksichtigung gefunden. Da nämlich die Erziehung der meisten Völker nicht nur zur christlichen Religion, sondern auch zur Gesittung und zum politischen Leben zumeist durch die Kirche, und zwar mit Hülfe der Vulgata, bewirkt worden ist, so gibt die tridentinische Bestimmung demjenigen Zeugniß Ausdruck, welches die gesammte moderne Bildung für die Integrität der durch die Vulgata vermittelten biblischen Offenbarung ablegt.

185. Indem die Kirche dafür gesorgt hat, daß der Vulgatatext so, wie er durch Aufwendung aller erreichbaren Mittel wissenschaftlich festgestellt worden, unverändert erhalten bleibe, hat sie auch für die Zukunft die Integrität der heiligen Schriften gewährleistet.

# III. Besonderer Theil.

---

## A. Das Alte Testament.

### Erster Abschnitt.

### Anordnung und Eintheilung des Alten Testamentes.

186. Die Zahl der alttestamentlichen Bücher war zu Ende der vorchristlichen Zeit dreißig. Bald nachher ward sie im Judenlande auf zweiundzwanzig, die Zahl des hebräischen Alphabets, beschränkt. Noch später wurden in Babylonien vierundzwanzig Bücher gerechnet, und diese Zählung ist im Judenthum allgemein angenommen worden. In der Kirche wurden unter Anschluß an den Kanon der Vulgata sechsundvierzig alttestamentliche Bücher gezählt.

Die älteste Quelle, aus welcher die Zahl der alttestamentlichen Schriften zu erfahren ist, bleibt die Uebersetzung der Siebenzig. Hier werden gezählt: 1. Genesis, 2. Exodus, 3. Leviticus, 4. Numeri, 5. Deuteronomium, 6. Josue, 7. Richter, 8. Ruth, 9. Bücher der Königreiche, 10. Paralipomena, 11. Esdrasbücher, 12. Tobit, 13. Judith, 14. Esther, 15. Job, 16. Psalmen, 17. Sprüche, 18. Prediger, 19. Hoheslied, 20. Weisheit Salomons, 21. Weisheit Sirachs, 22. die kleinen Propheten, 23. Isaias, 24. Jeremias, 25. Baruch, 26. Klaglieder, 27. Brief des Jeremias, 28. Ezechiel, 29. Daniel, 30. Machabäerbücher. Ob hierbei Tradition oder Neuerung bewirkt hat, daß einerseits Ruth von den Richtern und die Klaglieder nebst dem Brief Jeremiä von dem Buch dieses Propheten abgetrennt worden, andererseits zwei gesonderte Bücher zu den „Königreichen" vereinigt wurden, läßt sich nicht bestimmen. Durch eine hiervon verschiedene Zusammenordnung, sowie durch Ausscheidung der sechs ihnen mißliebigen Schriften (s. o. S. 19) brachten die Juden in Paläſtina die angegebene Zahl auf zweiundzwanzig herab, wobei nach allgemeiner Angabe die Anzahl des hebräischen Alphabets maßgebend war. Diese zweiundzwanzig Bücher sind: 1.—5. Thora, 6. Josue, 7. Richter mit Ruth, שֹׁפְטִים oder auch סֵפֶר שֹׁפֵט שֹׁפְטִים genannt, 8. Samuel, 9. Königsbücher, 10. Isaias, 11. Jeremias mit den Klagliedern, 12. Ezechiel, 13. die kleinen Propheten, 14. Psalmen, 15. Sprüchwörter, 16. Job, 17. Hoheslied, 18. Koheleth, 19. Esther, 20. Daniel, 21. Esdras mit Nehemias, 22. Chronik. Demnach führen alle Schriftsteller, welche ihre Kenntniß des alttestamentlichen Kanons in Palästina geschöpft haben, zweiundzwanzig Bücher für denselben auf, auch wenn sie ihn in einzelnen Stücken weiter ausdehnen. So Josephus c. Ap. 1, 8: δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία . . . τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα (s. o. § 30). Melito von Sardes, Eus. H. E. 4, 26. XX, 396: ἐπειδὴ . . . καὶ μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν, πόσα τὸν ἀριθμὸν . . . εἶεν . . . ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη . . . ὑποτάξας ἔπεμψά σοι ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα· Μωϋσέως πέντε κτλ., im Ganzen einundzwanzig Bücher, so daß das fehlende Buch Esther durch Schuld der Abschreiber ausgefallen sein wird (s. o. S. 22). Aehnlich ist es mit Origenes, der nach Eusebius Hist. Eccl. 6, 25. XX, 580 sagt: οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς

ʽΕβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ᾽ αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν. Hier folgt die obige Aufzählung mit Ausnahme der kleinen Propheten, die, nach Rufinus' Uebersetzung zu urtheilen, bloß durch Schuld der Abschreiber fehlen. Auch die Synode zu Laodicea (zwischen 343 und 381) zählt Kan. 60 zweiundzwanzig Bücher für's Alte Testament auf, wobei ζ. κριταὶ, Ῥοὺθ, κ′. Ἱερεμίας, Βαροὺχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολαί stehen. Hefele, Conciliengesch. I, 775. 2. Aufl. Cyrill von Jerusalem sagt Cat. 4, 35. XXXIII, 500: ἀναγίγνωσκε τὰς θείας γραφὰς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης . . . καὶ τῶν κριτῶν μετὰ τῆς ʽΡοὺθ βιβλίον ἕβδομον ἀριθμούμενον . . . καὶ Ἱερεμίου μετὰ Βαροὺχ καὶ θρήνων καὶ ἐπιστολῆς. . . Endlich heißt es beim hl. Hieronymus, Prol. gal.: Viginti duo volumina supputantur, quibus quasi literis et exordiis in Dei doctrina tenera adhuc et lactens viri iusti eruditur infantia. Auf den Einfluß solcher Schriftsteller ist zurückzuführen, daß nach Moses von Chorene noch Mjesrob, der doch aus der Septuaginta übersetzte, die „zweiundzwanzig heiligen Bücher des Alten Testamentes" soll übertragen haben. Hist. Arm. III, 53. ed. Lev. de Flor. II, 139. Diese Zahl blieb einige Jahrhunderte unter den Juden allgemein; erst im Talmud erscheint, vermuthlich von Babylonien her eingeführt, die Zählung von vierundzwanzig Büchern, weil Ruth und Klaglieder selbständig aufgeführt werden. Diese Zahl ward bald zu einer Art von kanonischer Gültigkeit erhoben, so daß es in der Gemara heißt: כל המכניס יותר מכ״ד כתבי קדש בתוך ביתו מהומה הוא מכניס „jeder, der mehr als vierundzwanzig heilige Schriften in sein Haus bringt, der bringt Verwirrung hinein." Sanh. c. ult. Die Bedeutung dieser Zahl wurde nach jüdischer Weise speculativ erörtert; s. Fürst, Kanon des A. T., S. 3. Seitdem wird das Alte Testament bei den Juden kurzweg עשרים וארבע genannt und כ״ד bezeichnet. Diese Rechnung ist in den hebräischen Handschriften und Drucken geblieben, bis im sechszehnten Jahrhundert durch Theilung von Samuel, den Königsbüchern, der Chronik, Esra und dem Zwölfprophetenbuch die Zahl achtunddreißig eingeführt wurde. Dieß geschah nach dem Vorgang der Vulgata, in welcher jedoch durch Beibehaltung acht weiterer Bücher die ganze Zahl sechsundvierzig bebeträgt. Letztere ist die oben S. 14 nach dem Concil von Trient angegebene.

187. Bei den Juden war das Alte Testament schon gleichzeitig mit der Sammlung des Kanons in drei Klassen eingetheilt: in das Gesetz, die Propheten und die Schriften (תּוֹרָה נְבִיאִים כְּתוּבִים oder auch אוֹרַיְתָא נ׳כ׳, abgekürzt תנ״ך oder אנ״ך).

Die Wahl dieser drei Namen ist in sich begründet, obwohl kein einheitlicher Grundgedanke dabei obwaltet. Es sind darunter verstanden a. das mosaische Gesetzbuch, b. alle von Propheten herrührenden Schriften geschichtlichen Inhaltes, c. eine Anzahl von Büchern, welche verschiedenen Inhaltes waren, so daß sich keine gemeinschaftliche Benennung für sie fand. Den allgemeinen Namen כְּתוּבִים bestimmten erst die griechischen Kirchenväter näher als ἁγιόγραφα. Die älteste Erwähnung dieser Dreitheilung geschieht Eccli. Prol.: διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων. Die Unbestimmtheit des letztern Namens erscheint auch in den ähnlichen Anführungen Luk. 24, 44: ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς, Jos. c. Ap. 1, 8, 16: νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, wo das zuerst stehende Buch statt der ganzen Klasse aufgeführt wird.

Den Grund zu dieser Eintheilung hat nach späterer Tradition die Verschiedenheit in der Mittheilung des heiligen Geistes gegeben: Gott habe mit Moses von Mund zu Mund gesprochen, den Propheten sich in übernatürlichem Schauen mitgetheilt, den Hagiographen aber nur eine innere Gnadenwirkung ertheilt. Richtiger ist die Dreitheilung aus der zeitweise fortschreitenden Vermehrung des Kanons zu erklären, so daß deßwegen auch erst spät ein bestimmter Name für die dritte Klasse vorhanden sein konnte.

188. Innerhalb der drei Hauptklassen war die Anordnung und Abtheilung der einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten eine verschiedene.

Das Gesetz zerfällt zwar ursprünglich in fünf Bücher, allein im Judenthum ward mitunter auch eine Siebentheilung beliebt, indem das vierte Buch in drei Theile zerlegt wurde. S. Lightfoot, Horae Hebr. in Luc. 24, 44. Zu den Propheten werden im

Talmud anfänglich acht Bücher gezählt: Josue, Richter mit Ruth, Samuel, die Königsbücher, Jeremias mit den Klageliedern, Ezechiel, Isaias und die Zwölf, Baba bathra 14, b. Die Anordnung der Prophetennamen ist hier schwer zu begreifen, so daß später spitzfindige Gründe dafür aufgesucht wurden. Diese acht Bücher vertheilte man auf zwei Unterabtheilungen, auf die voranstehenden נְבִיאִים רִאשֹׁנִים und die endständigen נ׳ אַחֲרֹנִים; die erstern umfassen nach unserer Betrachtung nur Geschichtsbücher, die letztern die eigentlich prophetischen Bücher außer Daniel. Die zwölf kleinern Propheten waren ursprünglich ein einziges Buch, wie sich schon aus Eccli. 49, 12 und Apg. 7, 42 ergibt; daher תרי עשר oder ת״ע bezeichnet. In nachtalmudischer Zeit wurden sie einzeln unterschieden, so daß auch 35 statt 24 Bücher gezählt wurden. Seitdem es 24 Bücher gab, folgten die Hagiographen in folgender Ordung aufeinander: Ruth, Psalmen, Job, Sprüche, Koheleth, Hoheslied, Klaglieder, Daniel, Esther, Esra und Nehemia, Chronik; so steht die Aufzählung im Talmud l. c. Zur Zeit Jesu muß mit Ausnahme von Ruth (das wegen seiner Beziehung zu David den Psalmen vorangestellt wurde) und den Klageliedern diese Ordnung schon bestanden haben, wenn nach Matth. 23, 35. Luk. 11, 51 Abel als der erste und Zacharias ben Barachias als der letzte Ermordete in der hl. Schrift genannt wird. In den Handschriften jedoch ward allmählich die Reihenfolge etwas anders, so daß jetzt die Ausgaben gewöhnlich folgende Ordnung einhalten: Psalmen, Sprüchwörter, Job, Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik.

Im Talmud sind auch noch Unterabtheilungen dieser dritten Klasse erwähnt: Psalmen, Sprüche und Job nannte man כְּתוּבִים רִאשֹׁנִים, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik כ׳ אַחֲרֹנִים. Jene drei Bücher heißen auch wegen ihrer Form פיותים, metrische, und werden deßwegen als אמ״ת zusammengefaßt. Fünf andere führen den gemeinsamen Titel ה׳ מְגִלּוֹת, quinque Megilloth, weil sie an den fünf größten Festen gelesen werden: Ostern das Hohelied, Pfingsten Ruth, am 9. Ab, der Tempelzerstörung, die Klaglieder, Laubhüttenfest der Prediger, Purim Esther. Dieß ist der Grund, warum die betreffenden Bücher in den masorethischen Ausgaben eine andere Stelle erhalten haben, als sie ursprünglich hatten.

In Alexandrien war die Ordnung der einzelnen Bücher eine andere, wie sich aus sämmtlichen Handschriften der Septuaginta ergibt. Hier ordnete man unter Hinzunahme der sogenannten deuterokanonischen Schriften ohne besondere Klassenabtheilung geschichtliche, belehrende und prophetische Bücher zueinander und verband einzelne sonst getrennte Bücher zu einem Ganzen. Innerhalb der einzelnen Klassen war für die Anordnung die vermeintliche Chronologie der Entstehung maßgebend. So ist die Reihenfolge: Fünf Bücher Moses, Josue, Richter, Ruth, vier Bücher der Königreiche, zwei Bücher Paralipomenon, zwei Bücher Esdras (nämlich als erstes das apokryphe dritte Buch Esdras, als zweites die kanonischen Bücher Esdras und Nehemias zusammen), Tobit, Judith, Esther, Job, Psalmen, Sprüchwörter, Prediger, Hoheslied, Weisheit Salomons, Weisheit Sirachs, Osee, Amos, Michäas, Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, Isaias, Jeremias, Baruch, Klaglieder, Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel, Machabäerbücher. Diese Anordnung hat auch bei den geschichtlichen und didaktischen Büchern die Reihenfolge in der Vulgata bestimmt. In vielen Handschriften der LXX werden gesondert aufgeführt: Brief des Jeremias (Baruch 6) nach den Klageliedern, Susanna (Dan. 13), Bel und die Schlange (Dan. 14) nach Daniel.

Die äthiopische Uebersetzung theilt 46 Bücher des Alten Testamentes in vier Klassen, Gesetz oder Octateuch, Könige, Salomon und Propheten genannt. Zur ersten gehören: der Pentateuch, Josue, Herzöge (Richter), Ruth; zur zweiten: Judith, vier Bücher der Könige, d. i. zwei Bücher Samuels und zwei Bücher der Hebräer (Könige), zwei Bücher „Unbedeutenderes" (Paralipomena), zwei Bücher Esdras, Esther, Tobith, Machabäer, Job, Psalmen; zur dritten: Sprüche, Predigt, Hoheslied, Weisheit, Sirach; zur vierten: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, Isaias, Jeremias, Klaglieder, Baruch, Ezechiel, Daniel. Vgl. Dillmann in Ewalds bibl. Jahrbb. 5, 144.

In der Peschittho ist die Ordnung ohne besondere Abtheilung folgende: Fünf Bücher Moses', Job, Josue, Richter, zwei Bücher Samuels, zwei Bücher der Könige, zwei Bücher der Chronik, Psalmen, Sprüchwörter, Prediger, Hoheslied, Weisheit, Ruth, Ge-

11*

schichte der Susanna, Isaias, die zwölf kleinen Propheten (Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum u. s. f.), Jeremias, Baruch, Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel, Bel, die Schlange, Esther, Judith, Esra, Nehemia, Sirach, Machabäer, Tobias. In andern Handschriften folgen die sieben letztgenannten Bücher auf die Geschichte der Susanna, so daß Ruth, Susanna, Esther, Judith als „Buch berühmter Frauen" zusammengefaßt werden. S. Payne-Smith, Catal. Codd. Man. Bibl. Bodlej. P. VI. Oxon. 1864. n. 1. 2. In den ältesten Handschriften aber gibt es nur je Ein Buch Samuels und der Könige, vermuthlich auch nur Ein Buch der Chronik und Ein Buch Esra, s. Translatio Syra Pescitto Vet. Test. photolithogr. ed. Ceriani Tom. I. P. II. Mil. 1877.

Zu allem Vorstehenden vgl. *Hody*, de Bibl. Textt. origg. Oxonii 1705. p. 644 sq.

## Zweiter Abschnitt.

## Die Bücher geschichtlichen Inhaltes.

### 1. Der Pentateuch.

189. **Pentateuch** heißt das an der Spitze des Kanons stehende fünftheilige Geschichtswerk, welches die **Entwickelung der Offenbarung** vom Anfange der Welt bis zum Einzug der Israeliten in Palästina darstellt.

Die Herkunft des Titels von πέντε und τεῦχος ist leicht ersichtlich. Während die Griechen den adjectivischen Namen als Femininum gebrauchten (sc. βίβλος), steht er im Lateinischen masculinisch (sc. liber), und ist so in unsern Gebrauch übergegangen. Die jüdische Benennung des Pentateuchs ist תּוֹרָה oder auch סֵפֶר הַתּוֹרָה, **Gesetz** oder **Gesetzbuch**. In der Vulgata stehen die fünf Bücher ohne gemeinsamen Titel; in dem kirchlichen Kanon (s. o. S. 14) werden sie als quinque libri Moysis zusammengefaßt. Die Bezeichnungen der einzelnen Bücher sind im Hebräischen meist von den Anfangsworten hergenommen: 1. בְּרֵאשִׁית, 2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, 3. וַיִּקְרָא, 4. בַּמִּדְבָּר, 5. אֵלֶּה הַדְּבָרִים; in der Septuaginta und der Vulgata dagegen stehen Titel, welche den Hauptinhalt bezeichnen: 1. Genesis, Entstehungsgeschichte **der Offenbarung**; 2. Exodus, Auszug aus Aegypten; 3. Leviticus, priesterliches Gesetzbuch; 4. Numeri, Bericht über zwei Volkszählungen; 5. Deuteronomium, neue Einschärfung des Gesetzes.

Von allen Namen des Gesammtwerkes ist der hebräische der zutreffendste, insofern die Aufgabe des Pentateuchs in der schriftlichen Uebermittelung derjenigen Offenbarungsform anzusehen ist, welche auch in der Kirche nach Gal. 3, 5 u. f. **das Gesetz** heißt. Die Mittheilung desselben geschieht im Pentateuch nicht systematisch, sondern **historisch**. Das zweite, dritte und vierte Buch enthält den Bericht über die **Verkündigung** des Gesetzes, sowie über die Thatsachen, welche damit **unmittelbar zusammenhängen**. Das erste Buch gibt die **geschichtliche Begründung** des Gesetzes, d. h. es erzählt alle diejenigen ältern Offenbarungsthatsachen, als deren Fortsetzung und Abschluß dasselbe anzusehen ist; das fünfte Buch endlich berichtet die von Moses feierlich vorgenommene **Einführung** des Gesetzes.

Lediglich nach dieser Bestimmung richtet sich die **Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten**. Der Pentateuch ist daher weder eine Weltgeschichte, noch eine jüdische Volksgeschichte, obwohl er für solche Geschichtsdarstellungen die wichtigsten Beiträge enthält; er ist nichts Anderes als eine **Religionsgeschichte**. Für jede andere Betrachtung bietet er die auffallendsten **Lücken**, indem über lange Zeitabschnitte, in welchen die Gesetzesentwickelung keine Fortschritte gemacht, mit Stillschweigen oder nur mit ganz kurzen Bemerkungen hinweggegangen ist. So enthält das eine erste Kapitel des Buches Exodus die Geschichte von vierhundert Jahren, und über achtunddreißig Jahre des Wüstenzuges auf der sinaitischen Halbinsel wird gar nichts berichtet. Auch der **Chronologie** ist bloß eine untergeordnete Bedeutung beigelegt; eine Zeitrechnung von bestimmtem Anfangspunkte aus ist nicht durchgeführt, und die vorkommenden Zeitbestimmungen haben nur für den Zusammenhang ihre Bedeutung.

190. Der Pentateuch ist nach einem einheitlichen Plane angelegt und als Gesammtwerk von einem einzigen Verfasser, wenn auch in kurzen Zwischenräumen, niedergeschrieben.

Die Frage, ob die Fünftheilung des Pentateuchs ursprüngliche Einrichtung oder spätere Zuthat ist, wird verschieden beantwortet. Vermuthlich stammt die Theilung von den Septuaginta her, welche auch sonst die historischen Schriften in einzelne Bücher zerlegt haben. Die Handschriften haben den Text immer in continuo geschrieben, und die Anfänge der vier späteren Bücher zeigen durchaus keine größeren Abschnitte, als auch innerhalb derselben vorkommen. Die Ueberzeugung, daß das ursprünglich eine Buch später zerlegt worden, liegt auch in der bei den Juden gewöhnlichen Benennung חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה „die fünf Fünftel des Gesetzes".

Innerlich zeigt sich die Einheit der Abfassung hauptsächlich darin, daß sämmtliche geschichtliche Mittheilungen nur auf das Gesetz Bezug haben. Klar ist dieß bei denjenigen Angaben, welche direct von der Aufstellung desselben erzählen. Allein auch der sonstige geschichtliche Inhalt des Pentateuchs ist durch das Gesetz bedingt und durch seine Bedeutsamkeit gefordert. Eine Voraussetzung beim Gesetz war die vollständige Abschließung der Juden gegen alle andern Völker, sowie der Besitz eines Landes, in welchem die religiöse Eigenthümlichkeit der jüdischen Nation unangefochten bewahrt bleiben konnte. Die Wichtigkeit des Gesetzes aber beruhte einerseits auf dem geschichtlichen Recht, welches seine Einrichtungen durch Verjährung gewonnen hatten, andererseits auf seinem prophetischen Charakter, durch welchen die Juden immer erinnert wurden, daß sie eine Mission für die Zukunft und zum Heil aller Völker besäßen. Gerade um diese vier Momente dem wankelmüthigen Sinne der Juden stets von Neuem einzuprägen, erschien ein geschriebenes Gesetz nothwendig; so erklärt sich der Plan, welcher dem ganzen Pentateuch zu Grunde liegt. Außer dem Wortlaut des Gesetzes findet sich darin nur dasjenige verzeichnet, was die Juden in ihrer Sonderstellung zu den übrigen Völkern, in ihrer Anhänglichkeit an das Land Palästina, in der Ehrfurcht gegen ihren Cultus und in ihren messianischen Hoffnungen erhalten sollte.

Es ist leicht, diese vierfache Rücksicht durch die Geschichtserzählung des Pentateuchs hindurch gleichsam als Leitfaden zu verfolgen. Namentlich läßt die Genesis als Vorgeschichte des Gesetzes diesen Pragmatismus erkennen. In fortwährender Aussonderung und Beschränkung gelangt hier der Verfasser bis zu den Anfängen derjenigen Entwickelung, welche die Gesetzgebung direct einleitete. Erst die Geschichte der Welt 1, 1 — 2, 3; dann die Geschichte der Erde 2, 4—14; hierauf die Geschichte der Menschheit 2, 15 — 9, 29. Bei Theilung derselben 10, 1 — 11, 9 beschränkt sich die Erzählung auf die Linie Sems 11, 10—26, und hier im Einzelnen wieder auf den Stamm Thare's 11, 27—32. Aus diesem ist es bloß die Familie Abrams, bei welcher die Darstellung bleibt, 12, 1 — 25, 11; wieder wird der Abstamm Ketura's 25, 1—6 und der Abstamm Agars 25, 12—18 aus der Betrachtung ausgeschieden, und die Geschichte bleibt bei Isaak 25, 19 — 35, 29. Von seinen Nachkommen werden Esau und die Edomiter nur erwähnt, um ihre Stellung zu den Israeliten aufzuweisen, 36, 1—43, und die Erzählung beschränkt sich auf Jakob und dessen zwölf Söhne. In der Uebersiedelung derselben nach Aegypten wird der Rathschluß Gottes zur Aussonderung der israelitischen Nationalität durch wunderbare Fügungen documentirt 37, 1 — 47, 31, und bei Jakobs Segen erscheinen schon die Geschicke aller Stämme im Licht der Weissagung 48, 1 — 49, 32. Sämmtliche Völker, mit denen der auserwählte Stamm in Berührung kommt, erweisen sich ihm feindselig 12, 10—20; 14, 1 ff.; 19, 4—11; 20, 1—18; 26, 12—22; 29, 14—26; 31, 36—42; 34, 1—5; — Grund genug, die Berührung mit Ausländern zu fliehen. Während die Genesis diesen einen Gesichtspunkt unverrückt festhält, ist seit der Erwähnung Abrahams auch das Recht der Israeliten auf den Besitz Palästina's stets berücksichtigt worden; die Rechtstitel beruhen nicht bloß auf göttlicher Anordnung, 12, 1. 7; 13, 15; 15, 7. 11. 18; 17, 8; 28, 13; 35, 12, sondern auch auf naturrechtlichen Grundsätzen, 12, 6—8; 14, 13 ff.; 20, 15; 21, 32. 34; 23, 3—20; 26, 17 ff. 31; 33, 19, und den Canaanitern hat das Land von Rechts wegen aberkannt werden müssen 13, 13; 15, 16; 18, 20 ff.; 19, 4; 34, 2. Noch ausführlicher wird das geschicht-

liche Recht des Gesetzes nachgewiesen. Schon bei der Weltschöpfung ist in dem Sechstagewerk der uranfängliche Grund der Sabbathheiligung als der wichtigsten jüdischen Observanz angegeben, 1, 1 — 2, 3; durch die Darstellung von dem ursprünglichen Zustande der Menschheit und dem Sündenfall 2, 4 — 3, 24 wird die Nothwendigkeit des Gesetzes als eines Zuchtmeisters einleuchtend. Weiter sind alle Einrichtungen des Gesetzes schon von den Vorfahren der Israeliten geübt: Opfer 4, 3; 8, 20. Altäre 8, 20; 12, 7. 8; 13, 18; 26, 25; 33, 20; 35, 7. Reinheitsgesetze 7, 2; 8, 20. Beschneidung 17, 9 ff. Unauflöslichkeit der Ehe 2, 23; 12, 17; 16, 9; 20, 1 ff.; 26, 6 ff. Zehnten 14, 20; 28, 22 (vgl. 47, 22 ff.). Gelübde 28, 20. Auf Grund eines göttlichen Gesetzes 9, 3. 4 hat von jeher ein Bund zwischen Gott und Menschen bestanden 9, 9; 15, 18; 17, 2. Die Uebertretung des göttlichen Gesetzes ruft Gottes Gerechtigkeit zu furchtbaren Strafen auf, 3, 16—19; 6, 5 ff.; 7, 21—23; 9, 25; 11, 8; 19, 24, während sämmtliche geistige und zeitliche Güter, welche den Israeliten verheißen sind, als Lohn für den Glauben und den Gehorsam ihrer Väter anzusehen sind, 12, 1 ff.; 15, 6 — 18, 19; 20, 17; 22, 16; 26, 5. 24; 28, 4; 32, 29. Das letzte Ziel aller Gottesleitung bleibt endlich die zu erwartende Erlösung durch einen göttlichen Heiland, welcher immer deutlicher erst als Mensch 3, 15, dann als Semit 9, 25—27, als Nachkomme Abrahams 12, 3; 18, 18; 22, 18, Isaaks 26, 4, Jakobs 28, 14, endlich Juda's 49, 10 dargestellt wird. So entspricht die Genesis durch planmäßige Auswahl und Darstellung ihres Inhaltes ganz der Bestimmung, eine geschichtliche Einleitung zum Gesetz zu bilden. Noch näher geht auf denselben Zweck das Buch Exodus ein. Den Inhalt desselben bilden die göttlichen Vorbereitungen zur Ertheilung des Gesetzes und die Bundschließung selbst. Hierbei zeigen die Bedrückungen der Israeliten durch die Aegypter wieder die Nothwendigkeit, einen Gegensatz zu den heidnischen Völkern zu bewahren, 1, 1 — 2, 15; 5, 1—21. Neue Verheißungen Gottes bestätigen dessen Absicht, Palästina den Juden als Eigenthum zu geben, 3, 8. 17; 6, 8, und die Strafen, denen der widerstrebende Pharao sammt seinem Volke verfällt, lassen den Ernst dieser göttlichen Veranstaltung erkennen, 7, 8—10, 29; 12, 29—36; 14, 1—31. Schon vor Ertheilung des Gesetzes erscheint die Beschneidung als strenge Forderung Gottes, 4, 24—26; die Paschafeier, als Mittelpunkt des jüdischen Cultus, sowie die Heiligung der Erstgeburt erhält ihre Begründung durch das wichtigste Ereigniß aus der ganzen jüdischen Geschichte, 12, 1 — 13, 16; dagegen tritt die messianische Weissagung hier hinter den Typus zurück, welchen die Paschafeier mit allen ihren Einzelheiten bildet. Der Bericht über letztere bildet schon den Anfang zur Aufzeichnung des Gesetzes selbst; dasselbe wird im Buch Leviticus in ganzer Ausführlichkeit nach seiner religiösen Seite dargelegt. Das Buch Numeri fügt hierzu den politischen Theil des Gesetzes und die socialen Einrichtungen des Volkes, sowie den Bericht über die Anerkennung des Gesetzes 7, 1 ff. Was außerdem in diesem Buche erzählt wird, dient wieder dem leitenden Gedanken. Die Statistik der Familien, 1, 1 — 4, 49; 26, 1 — 27, 11, sowie die Geschichte Balaks und Balaams, 22, 2 — 25, 18, soll das nationale Bewußtsein des Volkes erheben; die Aussendung und die Strafe der Kundschafter, 13, 1 — 14, 38, die Besitznahme des Ostjordanlandes, 21, 21—35, die Ueberweisung desselben an Ruben, Gad, Manasse, 32, 1—41, das Gesetz wegen Vertilgung der Canaaniter, 33, 50—56, die geographische Abgrenzung Palästina's und die Einsetzung einer Commission zur Landesvertheilung, 34, 1—29, zeigen den Willen Gottes, daß die Juden nur in Canaan ihre Bestimmung erfüllen sollen; die schweren Strafen, welche für die Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Ordnung eintreten, Kap. 11. 12. 14. 15, 32 ff. 16, 25 ff. sind ernste Mahnungen, dem Gesetz treu zu bleiben; die eherne Schlange endlich, 21, 9, und die Weissagung Bileams, 24, 17, müssen die Hoffnung auf den kommenden Messias wach erhalten. Da aber beim Wüstenzuge statt der rechten durch den Glauben geforderten Gesinnung vielmehr die bösartige Natur zu Tage getreten ist, welche das Volk dem Gesetze entgegenstellt, so bedarf letzteres vor dem Einzuge in das gelobte Land einer neuen Einschärfung, sowie einer Anwendung auf diejenigen Verhältnisse, welche durch den ruhigen Besitz Palästina's herbeigeführt werden müssen. Beides vollzieht Moses vor seinem Hinscheiden im Angesichte des verheißenen Landes, und diese feierliche Sanction und neue Einführung des Gesetzes bildet den Inhalt des Deuteronomiums. Soweit dieß nicht Gesetzesworte enthält, wird darin aus dem Munde Moses'

in immer neuer Mannigfaltigkeit die Aufrechthaltung der jüdischen Sonderthümlichkeit, die Werthschätzung des palästinensischen Landes und die Bedeutsamkeit des Cerimonialgesetzes gelehrt, und als die ganze Hoffnung der Zukunft erscheint der Prophet, der gleich Moses aus den Stammesangehörigen Israels aufstehen soll (18, 15 ff.).

Aeußerlich wird der einheitliche Ursprung des Ganzen zuerst aus der Form der Darstellung erkannt. Dieselbe schreitet, auch wo sie inhaltlich lückenhaft ist, immer in continuo fort. Die Anfänge der einzelnen Bücher bilden keine größere Unterbrechung, als sich auch sonst wiederholt im Text finden, Gen. 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1; 37, 2. Ex. 6, 14. Num. 3, 1. Das Deuteronomium wird Deut. 28, 61 ausdrücklich mit den früheren als ein Ganzes zusammengefaßt; denn die V. 60 genannten כָּל־מַדְוֵה מִצְרַיִם „sämmtliche Plagen Aegyptens", von denen im Exodus die Rede ist, sind nach jener Stelle כָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת „in diesem Gesetzbuch geschrieben". Gleicherweise läßt sich die Einheit des Ursprungs aus dem sprachlichen Charakter der Darstellung erkennen. Sämmtliche fünf Bücher haben im Ausdruck einen streng alterthümlichen Charakter, welcher bei den oben § 59. 60 erwähnten Vorgängen nicht ganz hat aufgehoben werden können. Derselbe zeigt sich in Wörtern, wie אָבִיב, אֵיב, גּוֹזָל, זָכוּר, חִיִּם, חֵלֶךְ, יְקוּם, כֶּסֶב, מִין, מִפַּת, סְנֶה, עֵדַת, פֶּדֶר, קֹמֶץ, שֶׂגֶר; in Wortformen, wie הִוא, נַעַר für beide Geschlechter, אֵל und הָאֵל für אֵלֶּה und הָאֵלֶּה, הַלָּזֶה, צָחַק für שָׂחַק, die Suffixe ־הוּ und ־ה, תִּמְצָאֻן, יֵדְעוּן; in Wortbedeutungen, wie גָּלָה öffnen, פַּחִים Bleche, מִקְרָא Versammlung, רָכַשׁ erwerben. Ausführliches darüber s. bei Keil, Einl. § 13. Auch sonst waltet eine Ausdrucksweise vor, die in den einzelnen Büchern als gleich charakteristisch erscheint und späteren Nachahmungen gegenüber ihre Eigenthümlichkeit behauptet. Das Deuteronomium ist freilich dem Stil nach von den früheren Büchern ebenso verschieden, wie jede rhetorische von einer geschichtlichen Darstellung; allein dieß ist ungeachtet der sprachlichen Singularitäten der Fall, welche sich in allen Büchern gleichmäßig finden.

Die vorstehenden Beobachtungen führen zu der Ueberzeugung, daß der Pentateuch von einem und dem nämlichen Verfasser herrührt, und daß bei Entstehung der einzelnen Bücher kein anderer Zeitunterschied gewesen sein kann, als der in den Ereignissen selbst liegende.

**191. Nach innern Kennzeichen ist der Pentateuch in derjenigen Zeit verfaßt, welche zwischen der Verkündigung des Gesetzes auf Sinai und zwischen der Besitznahme Palästina's durch die Israeliten liegt.**

Der wichtigste Grund für die Annahme dieser und keiner andern Abfassungszeit ist in den geographischen Anschauungen des Pentateuchs gelegen. Dem Verfasser und den ersten Lesern desselben ist Aegypten vollständig bekannt. Gosen Gen. 46, 28, On 41, 45, Pithom, Raamses Ex. 1, 11, Succoth, Etham 13, 20, Pi Hachiroth, Migdol, Baalzephon 14, 2 werden so einfach erwähnt, daß auf beiden Seiten eine genaue Kenntniß der Oertlichkeit vorhanden gewesen sein muß. Ebenso wird die Bekanntschaft mit der sinaitischen Halbinsel durchweg vorausgesetzt. Der Ausdruck וַיִּפְנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר „sie wandten sich nach der Wüste hin", Ex. 16, 10, ist bloß bei gänzlicher Vertrautheit mit dem Wüstenaufenthalt verständlich. Ferner ist die Aufzählung der Stationen Num. 33 bloß als Anhaltspunkt für das Gedächtniß, nicht als Bericht oder Erzählung am Platze. Von Aegypten, als dem Bekannten, werden die Merkmale hergenommen, womit canaanitische Oertlichkeiten beschrieben werden: die Jordansau ist „gleich dem Boden von Aegypten, wenn man nach Zoan kommt" (wie mit der Peschitto sicher zu lesen ist), Gen. 13, 10; Hebrons Alter ist daraus zu erschließen, daß es „sieben Jahre vor der ägyptischen Stadt Zoan gegründet worden", Num. 13, 23. Palästina dagegen wird vom Verfasser durchaus wie ein unbekanntes Land behandelt, in welchem die Leser erst noch zu orientiren sind; daher Ausdrücke, wie „Hebron im Lande Canaan", Gen. 23, 2, 19; „Salem, die Stadt Sichems im Lande Canaan", 33, 18; „Luz, im Lande Canaan gelegen", 35, 6; lauter Angaben, wie sie bei Einwohnern von Canaan nicht denkbar sind. (Vergleiche, wie Moses über das den Israeliten verheißene Land Deut. 11, 10 spricht.) Auch die genaue Beschreibung des Ebal und des Garizim Deut. 11, 30 würde, selbst als

Referat einer nicht vom Verfasser herrührenden Angabe, keinen Sinn haben, wenn sie nicht vor dem Einzug in das mittlere Palästina niedergeschrieben wäre. Eine große Reihe von Bemerkungen über einzelne Theile Canaans ist geschichtlicher Natur und offenbar darauf berechnet, seinen künftigen Bewohnern vermöge ihrer Anhänglichkeit an die Altväter Interesse für das Land einzuflößen; dahin gehört die Notiz über Bethel und Hai Gen. 12, 8, über Hebron 13, 18, über Kades 14, 7. Dan 14, Saveh 17, Sur 16, 7, den Brunnen Lachaj roi 16, 14; 24, 62, Segor 19, 20, Bersabee 21, 31; 26, 33, den Berg Moria 22, 14, die doppelte Höhle zu Hebron 23, 19, die verschiedenen Brunnen 26, 20—22, Bethel oder Luz 28, 19, Gilead 31, 48, Machanaim 32, 2, Phanuel 30, Succoth 33, 17, Salem 18, die Terebinthe bei Sichem 35, 4, die Klageeiche bei Bethel 8, Bethlehem Ephrata 16. 19, Migdal Edor 21, Atad 50, 10, Abel Mizraim 11, Eschkol Num. 13, 24, Horma 21, 3, Havvoth Jair Deut. 3, 14.

Ein anderer Grund für die oben angegebene Abfassungszeit ist in der Anordnung der einzelnen Gesetze zu suchen. Dieselbe würde von einem späteren Schriftsteller gewiß aus eigenem Bedürfniß systematisch gegeben worden sein; hier aber erscheint sie als eine rein chronologische, der jedesmaligen Veranlassung und Mittheilung entsprechende. Nur jemand, der als Augen- und Ohrenzeuge der Gesetzgebung beiwohnte, kann in dieser Weise die Aufzeichnung der überaus vielen Gesetzesbestimmungen vorgenommen haben.

Aehnliches läßt sich wegen der überaus großen Genauigkeit der Geschichtserzählung innerhalb der vier späteren Bücher sagen. Während in der Genesis sich nichts findet, das nicht seiner Bedeutsamkeit wegen auf dem Wege mündlicher Erzählung fortgepflanzt sein kann, enthalten die späteren Bücher eine Reihe unbedeutender Einzelheiten, wie sie nur unter dem Eindruck kürzester Vergangenheit behalten und niedergeschrieben zu werden pflegen. Solcher Art sind die genauen Zeitangaben Ex. 15, 22; 16, 1; 19, 1—3; 40, 15. Lev. 9, 1. Num. 10, 11. Deut. 1, 3; die Zahl der Brunnen und Palmen zu Elim Ex. 15, 27; die Namen derer, welche die Leichname Nadabs und Abihu's aus dem Heiligthum trugen Lev. 10, 4; die ausführliche Geschenkliste Num. 7, 1 ff.; die Namen der beiden Verbrecher 25, 14. 15; die detaillirte Ortsbezeichnung Deut. 1, 1. 2 und vieles Aehnliche.

Wiederholt kommt ferner bei den Gesetzen der mittleren Bücher die Bemerkung vor, es solle etwas innerhalb oder außerhalb des Lagers geschehen. Dieß könnte freilich auch von einem viel späteren Berichterstatter geschrieben sein. Allein zweimal, Lev. 16, 26—29 und Num. 19, 2 ff., steht diese Bestimmung mit dem Zusatze, sie solle לְחֻקַּת עוֹלָם „auf ewige Zeiten verbindlich" sein. Wäre dieß zu einer Zeit aufgeschrieben, als die Juden in Städten und Dörfern wohnten, so würde schwerlich der Ausdruck אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, foris castra, Platz gefunden haben. Insoweit an den übrigen Stellen dieser Art, Lev. 4, 12. 21; 13, 46; 14, 3. 8; 16, 27. 28; 17, 3; 24, 14, 23. Num. 15, 35. 36; 19, 3 ff., auch ohne ausdrücklichen Zusatz eine für immer verbindliche Vorschrift gegeben wird, kann aus diesen Stellen das Nämliche gefolgert werden.

Dagegen ist für den hier zu liefernden Beweis nicht so viel Gewicht auf die oft angeführte Beobachtung zu legen, daß die Einrichtungen des mosaischen Gesetzes selbst die Zustände des nomadischen Lebens voraussetzen, gleichsam „den Wüstengeruch an sich tragen"; denn trotz dieser Eigenthümlichkeit könnte das Gesetz erst viel später im Pentateuch aufgeschrieben worden sein. Ebenso spricht die genaue Kenntniß ägyptischer Zustände, welche in der Genesis und dem Exodus vorliegt, wohl für die absolute Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, aber nicht für die in Rede stehende Abfassungszeit; denn eine solche Kenntniß war bei den Juden auch in späterer Zeit, da immer eine nahe Verbindung mit Aegypten bestand, unschwer zu erwerben. Vgl. 3 Kön. 9, 16; 11, 40. Js. 19, 1 ff. Jer. 43, 8.

### 192. Auch äußere Gründe machen es wahrscheinlich, daß der Pentateuch vor der Besitznahme Canaans durch die Juden schon verfaßt war.

Soweit nur die Geschichte der Juden in Palästina verfolgt werden kann, erscheinen die im Pentateuch erzählten Begebenheiten als bekannt und das darin gegebene Gesetz

als befolgt. S. hierüber die mit größter Sorgfalt ausgeführte Darlegung bei *Smith*, the Book of Moses, or the Pentateuch in its authorship etc. vol. I, 44 — 225; auch Herbst-Welte, Einl. II, S. 7— 16. Beispiele sind für die Kenntniß der betreffenden Thatsachen Jos. 4, 12; 11, 15 ff.; 24, 2 ff. Richt. 11, 12 ff. 1 Sam. 12, 6; 15, 2. 6; Ps. 77, 12 ff.; 104, 5 ff.; 105, 6 ff.; 109, 4. Os. 12, 4. 5. 13. Am. 4, 11; 5, 25. Mich. 7, 20; für die Geltung der mosaischen Gesetze Richt. 17, 13. 1 Sam. 1, 3; 14, 33; 20, 26; 21, 4; 22, 18; 28, 6. 3 Kön. 2, 28; 12, 32. Js. 1, 13; 30, 29. Am. 2, 11; 8, 5. Freilich hätte die Kenntniß der angeführten Begebenheiten sich durch mündliche Mittheilung erhalten können, wie auch Richt. 6, 13. Ps. 77, 3 die „Erzählung der Väter" als Quelle angegeben wird, und wie der Ammonite Achior Jud. 5, 5 ff. auf ähnlichem Wege diese Kenntniß erworben hat. Daß aber ein so ausführliches und bis in's Kleinste gehendes Gesetz, wie das mosaische, ohne schriftliche Aufzeichnung sollte Jahrhunderte lang in Kraft gewesen sein, wäre gegen alle Analogie in der Geschichte und ist deßwegen nicht anzunehmen. Ausdrücklich aber muß das Vorhandensein eines schriftlichen Gesetzes aus Os. 8, 12 gefolgert werden. Hier spricht Gott durch den Propheten: וָאֶכְתָּב־לוֹ רֻבֵּי תוֹרָתִי (wie nach der Peschitthо zu corrigiren ist) „ich schrieb ihm (dem Volke) die Menge meiner Gesetze". Ferner trägt die spätere hebräische Literatur in überaus vielen Ausdrücken, Redensarten und Anspielungen eine vollständige Abhängigkeit von dem Texte des Gesetzes zur Schau, wie sie nur bei schriftlichem Vorhandensein desselben gedacht werden kann. Dieser Sachverhalt läßt sich natürlich nur durch eingehende Textesbetrachtung nachweisen; doch ist z. B. zwischen Richt. 7, 3 und Deut. 20, 8, zwischen 1 Sam. 2, 22 und Ex. 38, 8, zwischen 1 Sam. 8, 3 und Deut. 16, 18. 19, zwischen 1 Sam. 8, 5. 6 und Deut. 17, 14 die wörtliche Uebereinstimmung nicht zu verkennen. Die Reden des Engels Richt. 2, 1—3, die Verkündigung des ungenannten Propheten 6, 8 ff., die Botschaft Jephthe's 11, 15 ff. sind ganz aus Worten des Pentateuchs zusammengesetzt; zur ersten vgl. Ex. 23, 22—33; 34, 12. 13. 15. Num. 33, 55. Deut. 7, 2. 5. 12; zur zweiten Ex. 20, 2. 3. 12; 23, 24; zur dritten Num. Kapp. 20. 21. 22. Zum Ueberfluß gibt für die schriftliche Fortpflanzung des mosaischen Gesetzbuches der Pentateuch selbst hinreichende Beweise.

## 193. Als Verfasser des Pentateuchs ist nach innern Gründen Moses, der israelitische Heerführer in der Wüste, anzusehen.

Wenn der Pentateuch überhaupt während des Wüstenzuges verfaßt ist, so läßt sich kein Geeigneterer denn Moses, als Verfasser denken. Kein Jude hatte so, wie er, Gelegenheit gehabt, sich die literarische Befähigung der Aegyptier anzueignen, Ex. 2, 10, vgl. Apg. 7, 22; keiner auch hatte so den Gang der Gesetzgebung und Offenbarung verfolgen können, wie er. Den Inhalt der Genesis, den er nicht nach eigenen Erlebnissen aufschreiben konnte, war er seiner Stellung nach am ersten im Stande, auf authentische Weise zu sammeln. Die Wärme und Entschiedenheit, welche sich in den Reden des Deuteronomiums ausspricht, offenbart sein eifriges Interesse, das Gesetz den Juden unvergeßlich zu machen. Hierzu mußte die schriftliche Aufzeichnung ihrer Natur nach als das geeignetste Mittel erscheinen. Der Pentateuch berichtet aber auch von dem ausdrücklichen Auftrage Gottes an Moses, die einzelnen Begebenheiten und Gesetzesbestimmungen aufzuschreiben, nicht bloß auf steinernen Tafeln, Ex. 34, 27. 28, sondern auch „in das Buch", 17, 14. Daß Moses diesem Auftrage gemäß verfahren sei, wird zu wiederholten Malen hervorgehoben. Nach Ex. 24, 4 schrieb er אֵת־כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה „alle Worte des Herrn" nieder; das Aufgeschriebene heißt 7 סֵפֶר הַבְּרִית „das Bundesbuch". Nach Num. 33, 2 führte Moses schon seit dem Auszuge aus Aegypten eine Art von Tagebuch über den ganzen Wüstenzug. An der Stelle Deut. 29, 19. 20 wird das Vorhandensein des סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה „dieses Bundesbuches" schon vorausgesetzt; dem Zusammenhang nach können damit nur die früheren Bücher gemeint sein. Aber auch den Inhalt seiner letzten Ermahnungen und Gesetzeserklärungen sammt dem Abschiedslied, welches er Israel hinterließ, also das Deuteronomium, schrieb Moses nach Deut. 31, 9. 22 eigenhändig auf, und so hatte er nach Deut. 31, 24 כַּלֹּה לִכְתֹּב אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת עַל־סֵפֶר „dieses ganze Bundesbuch fertig geschrieben". Nach dem Zusammenhang der einzelnen Stellen kann mit letzterem Ausdruck nur der gegenwärtig vorhandene Pentateuch, die letzten Kapitel

ausgenommen, gemeint sein. Demnach wird auch Deut. 1, 5; 4, 8 אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת „dieses Gesetz", 17, 18 אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת „die Copie dieses Gesetzes", 28, 58 הַסֵּפֶר הַזֶּה „dieses Buch" als der Pentateuch zu verstehen sein, soweit er jeweilig vorhanden war. In diesem Sinne ist das Selbstzeugniß des Pentateuchs stets aufgefaßt worden.

194. Nach äußeren Zeugnissen ist ebenfalls von jeher Moses als der Verfasser des Pentateuchs angesehen worden.

Bei Juden, Samaritanern, Christen und Mohammedanern ist die Ueberzeugung, daß Moses den Pentateuch niedergeschrieben habe, immer allgemein gewesen. Der Glaube der Christen gründet sich hierbei auf die Tradition der Juden, welche sich bis in die erste Zeit nach Moses hinauf verfolgen läßt. Bemerkenswerth ist schon die Erklärung, welche die Masorethen Ex. 17, 14 durch die Punctation בַּסֵּפֶר „in das Buch" geben; sie zeigt, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die Meinung allgemein war, es habe Moses den Pentateuch fortlaufend niedergeschrieben. Philo ist von der Abfassung des Pentateuchs durch Moses so überzeugt, daß er ihm sogar die Nachricht über seinen Tod Deut. 34 als prophetische Angabe zuschreibt. De vita Moysis II, 8. III, 39. Im Neuen Testamente erscheint Moses' Urheberschaft als unwidersprochene Thatsache. Luk. 16, 29 wird der Volksglaube mit den Worten ausgesprochen: „sie haben Moses und die Propheten," d. h. deren Schriften; ebenso überführt der hl. Paulus Apg. 28, 23 die Juden „aus dem Gesetze Mosis und den Propheten." Die Vorlesung des Pentateuchs in den Synagogen bezeichnet der hl. Jakobus den Juden gegenüber mit den Ausdrücken: Apg. 15, 21 „Moses wird an jedem Sabbath vorgelesen," vgl. 2 Kor. 3, 15 „wenn Moses vorgelesen wird." Den am Pfingstfest versammelten Juden führt der hl. Petrus Apg. 3, 22 die Stelle Deut. 18, 15 als Ausspruch Moses' an. Den nämlichen Glauben bekennt Philippus Joh. 1, 45: „von dem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben." Ebenso berufen sich die Juden auf Moses, wenn sie den Heiland mit Gesetzesstellen auf die Probe stellen wollen, Matth. 19, 7; 22, 24, und zwar mit dem ausdrücklichen Zusatz: „Moses hat uns geschrieben," Mark. 12, 19. Luk. 20, 28. Demgemäß führt auch Jesus, von dessen göttlicher Auctorität vorerst abzusehen ist, die Gesetzesstellen des Pentateuchs auf Moses zurück, Matth. 19, 8. Mark. 1, 44; 7, 10; 10, 3. Luk. 5, 14; er nennt das Gesetzbuch Mark. 12, 26 „das Buch Mosis" und citirt Mark. 12, 26. Luk. 20, 37 die Stelle Ex. 3, 6 mit dem Zusatze ἐπὶ τῆς βάτου, super (secus) rubum, d. h. „in der Parasche, welche ‚der Dornbusch' heißt," s. ob. § 79 extr. Daß er sich hierbei nicht durch bloße Accommodation an den Volksglauben leiten läßt, zeigt die Stelle Joh. 5, 46: „wer euch anklagt, das ist Moses, auf den ihr hofft. Denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr vielleicht auch mir glauben; von mir hat er ja geschrieben." Wie bestimmt die Jünger des Heilandes die nämliche Ueberzeugung festhielten, zeigt Luk. 24, 27. Apg. 26, 22. Röm. 5, 13. 14; 10, 5. 19, besonders auch Offenb. 15, 3, wo „das Lied Moses', des Dieners Gottes", erwähnt wird. Aehnlicher Weise wird die Stelle Deut. 32, 36 im zweiten Machabäerbuch 7, 6 mit den Worten angeführt: „wie es Moses in seinem in's Angesicht zeugenden Liede kundgethan hat." Eccli. 24, 33 wird das „Gesetz, welches Moses dem Hause Jakobs als Erbtheil vermacht", „das Buch des Bundes mit dem höchsten Gott" genannt. Schon nach diesen klaren Aussprüchen sind auch die nacherilischen Anführungen vom „Gesetze des Herrn" 2 Par. 31, 3. 2 Esdr. 10, 34, vom „Gesetz Mosis" 2 Par. 23, 18. 1 Esdr. 3, 2, vom „Buch des Gesetzes Mosis" 2 Par. 25, 4 dahin zu verstehen, daß Moses als Verfasser des vorhandenen Gesetzbuches angesehen wurde; noch bestimmter zeigen dieß Ausdrücke, wie 2 Par. 35, 12 כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר מֹשֶׁה „gemäß dem, was in Moses' Buch geschrieben ist", 1 Esdr. 6, 18 כִּכְתָב סְפַר מֹשֶׁה „nach dem Inhalt des Buches Mosis", 2 Esdr. 13, 1 נִקְרָא בְּסֵפֶר מֹשֶׁה „man las im Buche Mosis". Ob 2 Par. 34, 14 סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָֹה בְּיַד־מֹשֶׁה heißen soll „das Buch des durch Moses gegebenen Gesetzes des Herrn" oder „das Gesetzbuch des Herrn von der Hand Mosis", läßt sich grammatisch nicht feststellen; doch setzt nach den übrigen gleichzeitigen Stellen jedwede Deutung die Verfasserschaft Mosis für das Gesetzbuch voraus. Aus erilischer Zeit muß der Ausdruck Bar. 2, 2. Dan. 9, 11. 13 „geschrieben im Gesetze Mosis" den Stellen bei Esdras entsprechend verstanden werden. Mit der Bezeichnung 4 Kön. 14, 6; 3 Kön. 2, 3 „nach dem, was im Gesetz Mosis geschrieben ist", wird das Vorhandensein des Ge=

setzbuches schon bis auf Davids Zeit hinauf constatirt. Aus der Richterzeit findet sich keine directe Berufung auf das geschriebene Gesetz; desto häufiger wird im Buch Josue „das Buch dieses Gesetzes“ 1, 8; 8, 34, „das Buch des Gesetzes Moses’“ 8, 31; 23, 6 angeführt. Nach 9, 27 lebte der Verfasser dieses Buches wenigstens vor Sauls Königszeit, vgl. 2 Sam. 21, 1 ff., und nach 5, 1 war er mit bei denen, welche über den Jordan zogen. Sicher bestand also auch in den ersten Jahrhunderten nach Moses’ Tode ein geschriebenes Gesetzbuch, welches die von Moses herrührenden Gesetze enthielt. Dieses aber muß der Pentateuch gewesen sein; denn alle Einrichtungen, welche in damaliger Zeit beim jüdischen Volke zu Recht bestanden, sind den Bestimmungen des Pentateuchs entsprechend. Obwohl nun die bezüglichen Ausdrücke aus vorexilischer Zeit nicht direct den Glauben an die mosaische Abfassung desselben beweisen, so kann doch wegen der oben angeführten Gründe nicht bezweifelt werden, daß zu jeder Zeit des israelitischen Volkslebens Moses als der Verfasser des Pentateuchs betrachtet wurde. Als Beweis hiefür tritt auch die Tradition der Samaritaner ein. Dieselbe spricht Moses bestimmt die Abfassung des Pentateuchs zu. So läßt sie Gott den Herrn (nach Jos. 1, 7) zu Josue sagen: Jushaa, ne abroges lectionem eorum, quae Musa propheta in unum codicem collegit, et quae scripsit, ea nempe quae Levitis . . . servanda tradita sunt. Chron. Sam. ed. Juynboll. p. 141 (10). S. unten § 201. Zu diesem aus der Ptolemäerzeit stammenden Zeugniß kommt noch der Gebrauch, den die Samaritaner vom Pentateuch selbst machten; denn dieser ist nur aus dem Glauben an die Abfassung desselben durch Moses zu erklären. Jeden der späteren Propheten lästerten die Samaritaner, während sie Moses überaus erhoben (Carm. Samarit. ed. Gesenius 1824. p. 15); auch Josue verdankt seine Anerkennung bei ihnen bloß seinem Zusammenhang mit Moses. Da es indeß nicht bestimmt werden kann, in welcher Zeit die Samaritaner den Pentateuch von den Juden empfingen, so bleibt das Zeugniß für die jüdische Ueberlieferung, welches von den Samaritanern herzuleiten ist, immerhin weniger bedeutend.

195. Hiermit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Moses schon ältere Schriftstücke vorgefunden und in seine eigene Darstellung aufgenommen habe.

Gewiß war die Schreibkunst und die schriftliche Geschichtserzählung schon lange vor Moses in Uebung. Ist erstere nicht so alt wie die Sprache und die Menschheit selbst, so gibt es doch noch heute ägyptische Schrifttexte, welche wenigstens tausend Jahre vor Moses angefertigt sind. Gerade in Aegypten bestand auch seit den ältesten Zeiten eine Art von historischer Literatur, und wie die semitischen Buchstaben den ägyptischen Schriftzeichen nachgebildet sind, so kann auch das Beispiel literarischer Thätigkeit nicht ohne Einfluß auf die Juden geblieben sein. Im Pentateuch steht Gen. 1, 1 — 2, 3 augenscheinlich ohne Zusammenhang mit dem späteren Text, der bei 2, 4 als gegliederte Reihe mit fortlaufenden Ueberschriften anfängt; wahrscheinlich ist dieser „Lobgesang auf die Schöpfung“ ein uraltes Document, dem Moses durch Voranstellung vor sein Buch die schuldige Pietät beweisen wollte. Die Geschichte Noahs Gen. 6, 9 ff. hat so sehr den Charakter eines Tagebuchs, daß sie schon oft als eine mit der Sintflut gleichzeitige Aufzeichnung angesehen worden ist. Solche Stammregister, wie Gen. 5, 1 ff.; 11, 10 u. a. sind gewiß bei den einzelnen Stämmen auch schriftlich fortgeführt worden. Die poetische Form, welche die Erzählung Gen. 4, 23; 49, 1. Num. 23, 7 annimmt, ist gewiß keine Zuthat des Verfassers, sondern wörtliche Wiedergabe. Endlich beruft sich Moses Num. 21, 14 auf das schon vorhandene „Buch der Kriege Jehova’s“ mit der bestimmten Angabe, daß er ihm Stellen entnehme. Der erste hebräische Geschichtschreiber schließt sich demnach nicht von der im Alterthum allgemeinen Sitte aus, Stellen aus den vorhandenen Quellen wörtlich aufzunehmen.

196. Sicher ist auch, daß in den heutigen Pentateuch Zusätze aus nachmosaischer Zeit zur Vervollständigung der Geschichtserzählung aufgenommen sind.

Es wird heute nicht mehr bezweifelt, daß der Bericht über Moses’ Tod am Ende des Deuteronomiums von einem Andern hinzugefügt worden ist. Wenn Josephus Ant. IV, 9

und Origenes c. Cels. 2, 54. XI, 881 die Ansicht Philo's theilen, wonach Moses als Prophet die Nachricht über seinen Tod schon im Voraus niedergeschrieben habe, so wird diese Meinung doch durch Deut. 31, 24 widerlegt, wonach Moses mit dem Vorhergehenden כלות לכתב את־דברי התורה־הזאת על־ספר עד תמם „die Worte dieses Gesetzes vollständig bis zu Ende in ein Buch geschrieben hatte". Was von 31, 25 bis zu Ende noch folgt, ist vermuthlich von Josue hinzugefügt; denn dieser wird ausdrücklich 32, 44 als mitwirkend bei dem letzten Gesange genannt, der nach 31, 28 nicht improvisirt, sondern vorher abgefaßt und aufgeschrieben ist.

Ob auch im Text sich kleinere, erklärende Zusätze, sogenannte Glossen, von späterer Hand vorfinden, wird schwerlich je entschieden werden können. Gewiß aber ist, daß sich im Pentateuch nichts findet, was nothwendig auf eine spätere als die mosaische Zeit hinwiese. S. darüber Welte, Nachmosaisches im Pentateuch, S. 162 ff. Indessen ist klar, daß durch Anerkennung solcher späteren Zuthaten der mosaische Ursprung des Ganzen eher erhärtet als in Frage gestellt wird.

197. Irrig aber ist die Behauptung, im Pentateuch fänden sich viele einzelne Angaben, wegen deren die Abfassung des ganzen Buches in die Zeit nach Moses zu versetzen sei. Weder historische, noch geographische, noch archäologische, noch legislative, noch sprachliche Schwierigkeiten können die Gründe, wonach der Pentateuch zur Zeit des Wüstenzuges verfaßt sein muß, entkräften.

Auf eine spätere Zeit soll vorerst Gen. 12, 6 hindeuten, insofern der Verfasser darnach in einer Zeit gelebt habe, in welcher die Canaaniter nicht mehr in Palästina gewesen. Abgesehen davon, daß diese Zeit eigentlich erst nach Christus eingetreten, so heißt die fragliche Bemerkung nicht: „die Canaaniter waren damals noch", sondern „damals schon" im Lande. — Aus Gen. 36 soll die spätere Abfassung erweisbar sein, a. weil zwischen Esau und Moses kein genügender Zeitraum für alle die hier genannten Herrscher liege, b. weil einer der hier genannten Könige in die Zeit Salomons falle, c. weil 36, 31 zeige, daß der Verfasser schon Könige beim Judenvolk gekannt habe. Es ist hierbei übersehen, daß in der Anführung die אלפים, d. h. die erbadeligen Stammeshäupter, von den מלכים, den Königen, unterschieden sind. Letztere waren offenbar gewählt, da keiner von ihnen seinem Vater in der Regierung folgte. Für die acht genannten Könige nun bleibt eine Zeit von wenigstens 200 Jahren, wenn Esau's Ansiedlung in Edom vor Jakobs Rückkehr aus Mesopotamien stattgefunden hat, und wenn noch etwa 90 Jahre unter Esau's Sohn und Enkel bis zur Wahl des ersten Königs verstrichen; denn Jakob lebte noch 33 Jahre in Canaan, ehe er nach Aegypten zog, und dort blieb Israel nach der sichersten Rechnung 215 Jahre. Die angegebenen 200 Jahre sind aber für acht Könige in damaliger Zeit gewiß kein zu langer Zeitraum. Unter diesen Königen steht 35 „Adad, Badads Sohn", als Nachfolger Königs Husam, und auch aus Salomons Zeit wird 3 Kön. 11, 14 ein Edomiter Adad aus königlichem Blut als Widersacher Salomons genannt. Wie wenig hier an eine Identität der Personen zu denken ist, liegt auf der Hand. Endlich steht 31 nicht, wie man fälschlich hineingelegt hat: „ehe es einen König in Israel gab", sondern „ehe noch Könige über die Israeliten herrschten". Diese Bemerkung ist in Moses' Munde ganz angebracht, da er nach Gen. 35, 11. Deut. 17, 14 wußte, daß auch die Israeliten Könige erhalten würden, und da wegen der Weissagungen 25, 23 und 27, 29 Edoms vollkommene politische Entwicklung nicht so früh erwartet werden konnte. — Gen. 40, 15 soll die Bezeichnung מארץ העברים aus der Zeit stammen, da schon die Israeliten Canaan in Besitz hatten. Allein das „Land der Hebräer" bezeichnet hier, mag es aus Josephs oder aus Moses' Munde gefaßt werden, den nach 14, 14; 26, 13 ff.; 35, 5 gewiß nicht kleinen Bezirk in Canaan, welchen die Nachkommen Abrahams bewohnten; denn diese hießen nach 39, 14 und nach Leydener hieratischen Papyros in Aegypten „Hebräer", s. Ebers, Aeg. und die BB. Mose's. 1. Bd. Leipz. 1868 S. 316. — Ex. 16, 35 spricht nicht gegen den mosaischen Ursprung, insofern Moses die Israeliten noch selbst אל־קצה ארץ כנען „bis zur Grenzregion von Canaan" führte, und insofern das עד „bis daß" in der heiligen Schrift überhaupt nicht das Aufhören nach dem terminus ad quem bezeichnet.

Ob aber Moses nach dieser Stelle den ganzen Pentateuch erst an den Grenzen Canaans verfaßt, oder ob er bei der letzten Redaction diese Bemerkung hinzugefügt hat, wird wohl auf sich beruhen können. — Lev. 18, 28 würde in die Zeit nach Moses gehören, wenn das Participium קָאָה nicht als Futurum zu fassen wäre, s. V. 24 und vgl. Ex. 12, 17. — Der Ausdruck „bis auf diesen Tag", wie er Gen. 26, 33; 35, 20; 47, 26. Deut. 3, 14 u. f. vorkommt, weist nicht nothwendig auf eine lange vor Moses liegende Zeit hin; 1 Sam. 29, 8 wird er von sechszehn (nach der LXX und Vulg. von vier) Monaten gebraucht, s. 27, 7.

Nicht mehr als diese geschichtlichen Einwendungen beweisen die aus geographischen Angaben erhobenen Bedenken. Die Bezeichnung יָמָּה oder מִיָּם Gen. 12, 8; 28, 14. Ex. 10, 19; 26, 22; 27, 12; 38, 12 für „westlich" stammt aus der Canaanitersprache und kann also über den Wohnsitz der Juden zur Zeit der Aufzeichnung nichts entscheiden. Aehnlich ist es mit dem Ausdruck עֵבֶר הַיַּרְדֵּן für das Ostjordanland, Deut. 1, 1; 4, 49. Es ist unrichtig, in diesem Falle „dießseits des Jordans" zu übersetzen; dieß zeigt Deut. 3, 21. 26; 11, 30, wo nach dem Standpunkt des Sprechenden das Westjordanland verstanden wird. Trotzdem darf aus der Bezeichnung des Ostjordanlandes mit jenen Worten nicht geschlossen werden, der Verfasser habe sich auf der Westjordanseite befunden und könne also Moses nicht sein, denn 3, 8 kommt es im Munde des Sprechenden, der ostwärts vom Jordan sich befand, bestimmt von dieser nämlichen Seite vor. Es hat vielmehr die Grundbedeutung von עֵבֶר = פָּנָה (vgl. Ex. 28, 26; 32, 15; 39, 19) dazu geführt, daß der fragliche Ausdruck nicht bloß im Pentateuch, sondern auch in allen späteren Büchern des Alten Testamentes sowohl „dießseits" als „jenseits des Jordans" bedeutet, wie er denn Num. 32, 19 in beiden Bedeutungen nebeneinander steht; nur ist hier, wie auch sonst manchmal, die Himmelsgegend zur Unterscheidung beigefügt. S. Fürst, Lex. s. h. v. — Wenn ferner der Verfasser des Pentateuchs schon in der Geschichte Abrahams Gen. 12, 8 den Namen Bethel gebraucht, der doch erst von Jakob gegeben wurde 28, 19, so thut er damit das Nämliche, was der Verfasser des Richterbuchs 15, 9 in Bezug auf Lechi thut; er braucht den Namen, weil er nach Jakob gelebt hat, und es folgt daraus ganz und gar nicht, daß die Abfassung des Buches später als der Wüstenzug anzusetzen sei. Aehnlich ist es mit dem Namen Hebron, der erst durch Caleb für den ehemaligen Namen der Stadt Arbe oder Kirjath Arbe eingeführt sein soll, und doch vom Schriftsteller sogar als Erläuterung dieses andern Namens gebraucht wird Gen. 13, 18; 23, 2. 19; 35, 27; 37, 14. Num. 13, 23. Die Thatsache ist, daß Caleb den alten Namen Hebron für den später gegebenen Kirjath Arbe wieder eingeführt hat; ersterer aber war den aus Aegypten kommenden Israeliten theils von den Patriarchen her, theils nach ägyptischer Bezeichnung geläufig. Er findet sich schon in dem Tempel zu Medinet Habu aus der Zeit Ramses III., unter dessen Regierung die Israeliten noch in der Wüste umherzogen. Brugsch, geogr. Inschr. altägypt. Denkm. II. Leipz. 1858, S. 76. — Für die Nennung des Namens Dan, Gen. 14, 14, mit dem nach Jos. 19, 47. Richt. 18, 29 erst zur Zeit Josue's der alte Name Lais oder Lesem vertauscht wurde, sind verschiedene Erklärungen gegeben worden. Einige glauben, daß der Name von späteren Abschreibern für das ursprüngliche Lais sei gesetzt worden; andere nehmen zwei Städte an, welche Dan geheißen hätten, und identificiren die alte Stadt a. a. O. mit Dan Jaan 2 Sam. 24, 6, weil sie nach Deut. 34, 1 zu Galaad gehörte. Sehr wahrscheinlich aber ist auch hier, daß der Name Lais oder Lesem, d. h. Löwe, neben oder nach dem ursprünglichen Namen Dan bestand, und daß die Daniten mit Rücksicht auf ihren Stammvater diesen Namen bloß erneuerten. S. Smith l. c. p. 445 s. — Einen späteren Schriftsteller soll ferner der Name „Hormah" חָרְמָה Num. 14, 45 verrathen, da der Name erst bei der Num. 21, 1 erzählten Begebenheit gegeben worden. Allein חָרְמָה ist in seiner appellativen Bedeutung (LXX ἀνάθεμα) nach Num. 21, 3 über Arad, nach 1 Richt. 1, 17 über Sephaat ausgesprochen worden; beide sind von einem dritten חָרְמָה Jos. 12, 14 zu unterscheiden, und הַחָרְמָה Num. 14, 45 muß man mit dem Targum von Jerusalem (שֵׁיצִיו) als Appellativum fassen.

Auch die archäologischen Angaben, welche hier zum Beweise angeführt werden, können die in Rede stehende Wahrheit nicht entkräften. Zuerst soll Ex. 16, 36 zeigen, der Pentateuch sei in einer vom Wüstenzug so entfernten Zeit geschrieben, daß inzwischen das Maß gewechselt habe, und daß die Namen der alten Maße unverständlich geworden

seien. Allein das Gomor עֹמֶר ist, wie das Arabische gumar zeigt, kein Maß, sondern ein in der Haushaltung unentbehrliches Geräth, so daß es auch gewöhnlich mit dem Artikel הָעֹמֶר vorkommt. — Die Meinung, daß Ex. 30, 13. 24; 38, 24 eine nur zur Zeit des jüdischen Tempels bestehende Einrichtung erwähnt sei, beruht auf Mißverständniß des Ausdrucks הַקֹּדֶשׁ, der nur ein Adjectivum umschreibt, sowie auf dem Einfluß der irrig übersetzenden Vulgata. — Ferner steht 1 Sam. 9, 9 allerdings im masorethischen Text: „was heute ein Prophet heißt, das hieß früher Seher," und im Pentateuch steht überall Prophet, נָבִיא; allein ehe man Seher sagte, konnte man auch schon נָבִיא gesagt haben, und ferner liest statt הַיּוֹם die LXX הָעָם: „im Volksmunde sagte man früher ‚Seher' zu einem Propheten." — Aus Deut. 3, 9 kann auf die Zeit der Abfassung gar nicht geschlossen werden; Deut. 3, 11 paßt durchaus in die Zeit Moses'. — Die Abschnitte Deut. 2, 10—12. 20—23; 3, 9—11 unterbrechen wohl den Faden der Geschichte, allein daraus folgt bloß, daß Moses ebenso gut Episoden eingeflochten hat, wie Herodot 1, 24; 2, 32; 9, 108—113 u. s.

Was die Schwierigkeiten betrifft, welche aus der Beschaffenheit der Gesetzgebung erhoben werden, so ist bei diesen die Willkür und die Voreingenommenheit der Opponenten so leicht ersichtlich, daß eine Widerlegung im Einzelnen überflüssig ist. Beispielsweise soll Ex. 20, 10. Deut. 5, 14 der Ausdruck „innerhalb deiner Thore" auf eine spätere Zeit hinweisen, während doch das ganze Gesetz für spätere Zustände gegeben ist, und während Ex. 32, 26 deutlich zu lesen ist, daß das Lager in der Wüste Thore hatte. Höchst willkürlich ist auch, Moses die Kenntniß von Palästina abzusprechen, die bei den einzelnen Gesetzen zu Tage tritt; theils beruhte diese auf der erfahrungsmäßigen Kenntniß der Patriarchen, theils auf den geographischen Kenntnissen der Aegypter, theils auf den Berichten der ad hoc ausgesandten Kundschafter. Daß endlich viele der im Pentateuch stehenden Gesetze in der Richter- und Königszeit nicht befolgt wurden, beweist gewiß nicht, daß sie damals noch nicht geschrieben waren.

Was aus der sprachlichen Beschaffenheit des Pentateuchs gegen die Ueberzeugung, er sei in der Zeit des Wüstenzugs entstanden, vorgebracht wird, ist schon durch die Darlegung in § 60 beseitigt.

198. Ebenso irrig ist die Behauptung, der Pentateuch könne nicht von Moses herrühren, weil manche Angaben desselben mit den persönlichen Eigenschaften und dem Charakter Moses' nicht vereinbar seien.

Früher ward wohl zur Unterstützung dieser Behauptung die Thatsache hervorgehoben, daß im Pentateuch von Moses in der dritten Person gesprochen wird. Neben Isaias 7, 3. Os. 1. Amos 7, 12, sowie Cäsars Commentarien, deren Aechtheit nicht angezweifelt wird, hat dieser Einwurf keine Bedeutung. — Ex. 6, 26, 27 sollen die Zusätze הוּא אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה und הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן auf eine späte Zeit hindeuten, in der Moses' Name schon hochberühmt geworden. Der Grund für diese Ansicht ist schwer einzusehen, da 14. 15. 19. Gen. 36, 43 Beispiele genug liefert, wonach die fragliche Formel eine bei Geschlechtsregistern ganz gewöhnliche ist. Im vorliegenden Fall stellt sie nach der Unterbrechung von V. 14 an den Zusammenhang wieder her. Ein Schriftsteller aber, dem Moses' Name ein gefeierter gewesen, würde schwerlich hier, wie Num. 3, 1, Aarons Namen vor Moses' Namen gestellt haben. — Wenn Ex. 11, 3 von dem Ansehen erzählt wird, welches Moses im Lande Aegypten und bei den Ministern des Pharaoh besessen habe, so wird damit eine Thatsache erzählt, deren Erwähnung im Zusammenhang nöthig ist; diese konnte Moses gewiß ohne Verletzung der Bescheidenheit mittheilen, und die Stelle kann deßwegen nicht gegen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs geltend gemacht werden. — Ebenso ist es mit Num. 12, 3, wo Moses ein Lob gespendet wird, das er unmöglich selbst über sich habe aussprechen können. Wer sich selbst so zu beherrschen versteht, wie Moses nach achtzig Jahre langer Uebung gelernt hatte, der kann auch, ohne der Demuth zu nahe zu treten, so von seinen guten Eigenschaften reden, vorausgesetzt, daß עָנָו wirklich „sanftmüthig" und nicht „geplagt" heißt. — Wie gut das Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27. Num. 21, 14 Erzählte auf Moses paßt, kann ein Blick auf Caes. B. G. 2, 35. Thucyd. 2, 70. Jos. B. J. 3, 2 zeigen. — Endlich ist es unnöthig, mit Bezug auf den Pentateuch zu behaupten, „Ein Mann könne nicht die episch-historische,

rhetorische und poetische Schreibart im ganzen Umfange, sowie auch diese drei Gebiete der hebräischen Literatur ihrem Inhalte und Geiste nach im Voraus geschaffen haben" (de Wette, Einl. S. 268). In Aegypten waren zur Zeit Moses' schon längst alle Formen der sprachlichen Darstellung ausgebildet, und gewiß ist auch schon vor Moses hebräisch geschrieben worden.

199. Es muß auch jeder Versuch, für den Pentateuch einen andern als den mosaischen Ursprung nachzuweisen, als mißlungen betrachtet werden. Nach der heutigen Redeweise trifft dieß die sogenannte Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungs-Hypothese.

Nachdem zuerst Carlstadt im Libellus de canonicis scripturis, Wittenb. 1520, die Abfassung des Pentateuchs durch Moses in Zweifel gezogen und Masius im Commentar zu Josue 1574 behauptet hatte, es müsse der Pentateuch in seiner heutigen Gestalt jünger als Moses sein, suchte der Pariser Arzt Astruc in einer anonym geschriebenen Schrift 1753 zu beweisen, daß der Pentateuch aus zwei Urkunden zusammengesetzt sei, welche sich durch den Gebrauch der Gottesnamen אֱלֹהִים und יהוה unterschieden, und welche durch einen dritten Verfasser zu einem Ganzen vereinigt worden seien. Die Hauptvertreter dieser Theorie waren später Eichhorn, Ilgen, Gramberg, Hupfeld, Davidson.

Da bald nachgewiesen werden konnte, daß der Wechsel der beiden Gottesnamen aus inneren Gründen zu erklären sei, stellte Vater 1805 die Behauptung auf, der Pentateuch sei nur eine in später Zeit angestellte Sammlung von Bruchstücken schriftlicher Darstellung, deren Alter gar nicht ermittelt werden könne. Ihm folgte 1812 Berthold und 1831 Hartmann.

Diese Hypothese ward bald aufgegeben, weil man die Entdeckung gemacht haben wollte, daß die „elohistischen" Abschnitte nach Entfernung der „jehovistischen" ein planvolles Ganzes ausmachten. Es bildete sich daher nach de Wette's Vorgange 1806 die Ansicht aus, der Pentateuch bestehe aus einer durch die vier ersten Bücher laufenden Grundschrift, welche später durch einen andern Verfasser ergänzt, und der noch später das Deuteronomium hinzugefügt worden sei. Dieses Thema ward mannigfach variirt, namentlich von Tuch, Nöldecke, Bleek, Knobel, Graf, Ewald, Fürst.

Diese sämmtlichen Hypothesen stützen sich außer dem Wechsel von יהוה und אלהים auf Ueberschriften und Schlußformeln innerhalb des Textes, ferner auf angebliche Wiederholungen und Widersprüche, endlich auf vermeintliche Verschiedenheit in der Schreibart, den Vorstellungen und Anschauungen.

Indeß ist der Wechsel zwischen den beiden Gottesnamen schon durch deren etymologische Bedeutung leicht zu erklären. אלהים „die Gottheit" steht da, wo von dem Schöpfer einfach als überweltlichem Wesen, יהוה dagegen, wo von seiner positiven Offenbarung an die Menschen die Rede ist. Das erstere Wort ist ein Gattungsname, der auch den falschen Göttern gegeben wird; das zweite dagegen ist der Eigenname des wahren Gottes. Irrig ist aus Ex. 6, 2. 3 gefolgert worden, dieser Eigenname sei vor Moses nicht bekannt gewesen; den Irrthum zeigen die Eigennamen יוֹכֶבֶד Ex. 6, 20, מֹרִיָּה Gen. 22, 2; auch Gen. 22, 14. Letztere widerlegen daher auch die Behauptung, die „jehovistischen" Abschnitte könnten erst aus der Richterzeit stammen, weil in dieser zuerst vom Namen Jehovah's zur Bildung von Namen Gebrauch gemacht worden sei. Es läßt sich nun leicht verfolgen, wie die ursprüngliche Bedeutung der Gottesnamen zur jeweiligen Setzung des einen oder andern mitgewirkt hat, wobei sich von selbst versteht, daß die Auswahl der beiden Namen mitunter bloß nach stilistischen Forderungen geschehen ist.

Ueberschriften und Abschlüsse kommen im Pentateuch wie in jedem geordneten Schriftwerk vor; die Uebereinstimmung gerade der betreffenden Formeln aber läßt hier auf die einheitliche Hand schließen, aus welcher das Ganze hervorgegangen. S. Gen. 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10 u. s. w. Vgl. Ewald, die Composition der Genesis, S. 125 ff.

Ebenso irrig ist die Behauptung, im Pentateuch würde eine und dieselbe Nachricht mitunter zweimal, und zwar auf verschiedene Weise, gegeben. Der Abschnitt 2, 4 ff. ist nach dem, was oben § 195 gesagt worden, gewiß von der Schöpfungsgeschichte 1, 1 — 2, 3 verschieden; allein hier liegt durchaus nicht die Absicht vor, von Neuem,

sondern vielmehr etwas Neues zu erzählen, bei dem das in 1, 1 ff. Enthaltene als bekannt vorausgesetzt wird. — Gen. 6, 19. 20 und 7, 2. 3 ist kein Widerspruch, weil an ersterer Stelle bloß von paarweiser Aufnahme der Thiere in die Arche die Rede ist, während an der späteren Stelle die Zahl der Paare genau bestimmt wird. Dieß drückt an der früheren Stelle die LXX mit δύο δύο, die Vulg. mit bina, die Peschittho mit תרין תרין ganz richtig aus, und die Correctur, welche an der späteren Stelle LXX und Sam. durch Zusatz von τῶν καθαρῶν, דכיתא, vorgenommen, ist ganz unbegründet. Daß Gen. 8, 20 und 9, 8 keine Wiederholung bilden und also auch keinen Widerspruch involviren, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Wie ferner Abraham nach Gen. 12. 20 und Isaak nach Gen. 26 handelte, ist aus den damals herrschenden Verhältnissen leicht zu erklären, und die in den fraglichen Kapiteln zu bemerkende Aehnlichkeit beruht auf der unter gleichen Umständen immer eintretenden Gleichheit der Handlungsweise. Gen. 15 und 17 reden zwar beide von einer Bundschließung zwischen Gott und Abraham, allein ohne daß an etwas Anderes als an eine Wiederholung des fraglichen Vorganges gedacht werden könnte. Ebenso verhält es sich mit Gen. 17, 17; 18, 12—15; 21, 6 und mit 21, 22 ff.; 26, 26 ff.; an letzterer Stelle können ganz gut אֲבִימֶלֶךְ und פִּיכֹל dieselben Personen sein, wie an ersterer, obwohl beide Worte auch als Amtsnamen gefaßt werden können. Gen. 35, 7 wird der Name Bethel, nachdem er schon 1 genannt ist, bestätigt, während 28, 19 der Ursprung dieses Namens berichtet wird; ebenso verhält es sich mit dem Namen Israel 35, 10 und 32, 28. Der Name Joseph wird 30, 23. 24 aus אָסַף und יָסַף oder vielmehr aus der Doppelbedeutung der einen ursprünglichen Wurzel יָסַף zugleich erklärt. Endlich ist die Hervorbringung des Wassers aus dem Felsen Ex. 17, 2 ff. und Num. 20, 2 ff., sowie die Speisung mit Wachteln Ex. 16, 13 und Num. 11, 30 zweimal geschehen und darum auch zweimal erzählt, wobei die Verschiedenheit der Einzelheiten deutlich einen zweimaligen Vorgang erkennen läßt.

Widersprüche, welche aus Verschiedenheit der Angaben resultiren sollen, werden hauptsächlich drei an der Zahl hervorgehoben. Nach Gen. 11, 26. 32 war Abram beim Tode seines Vaters Thare 135 Jahre alt. Gleichwohl heißt es 12, 4, nachdem der Tod Thare's schon gemeldet worden, Abram sei erst 75 Jahre alt gewesen. Die oberflächlichste Betrachtung des Textes zeigt hier, daß die Nachricht 12, 4 von einem Zeitpunkt vor Thare's Tode spricht. — Nach Gen. 26, 34; 28, 9 hatte Esau drei Frauen: Judith, die Tochter des Hethiters Beeri; Basemath, die Tochter des Hethiters Elon; Maheleth, die Tochter Ismaels, d. h. eine Ismaelitin. Dagegen werden 36, 2. 3 aufgeführt: Ada, die Tochter des Hethiters Elon; Oolibama, die Tochter des Ana; Basemath, die Tochter Ismaels. Der Grund dieses anscheinenden Widerspruchs liegt darin, daß die fraglichen Frauen je zwei Namen hatten: Judith hieß auch Oolibama, Basemath auch Ada, Maheleth auch Basemath, und Judith-Oolibama's Vater wird einmal mit seinem Namen, das andere Mal mit seinem Beinamen angeführt (s. Gen. 36, 24, und 36, 2 l. חֹרִי). — Dasselbe gilt von Ex. 2, 18; 3, 1 und Num. 10, 29. Der Schwiegervater Moses' hieß zugleich Raguel und Jethro und hatte einen Sohn, dessen Name Hobab war; denn חֹתֵן Num. 10, 29 ist als Apposition zu רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי, nicht zu חֹבָב, aufzufassen.

Was die Verschiedenheit der äußeren und inneren Form, d. h. der Schreibweise und der Auffassung bei den einzelnen Abschnitten des Pentateuchs betrifft, so ist es natürlich, daß bei einem Buch von mannigfachem Inhalte auch mannigfache Formunterschiede ersichtlich sind. Dieß trifft besonders das rhetorisch abgefaßte Deuteronomium gegenüber den referirenden vier früheren Büchern. Daß aber von Gott und dem Verhältnisse des Geschaffenen zu Gott an einer Stelle im Pentateuch eine andere Anschauung vorläge, als an den übrigen, ist nirgendwo nachzuweisen. Was alles in dieser Hinsicht gesagt worden, läuft auf subjective Meinung hinaus und wird deßwegen von jedem Bestreiter der mosaischen Abfassung anders dargestellt.

Ueberhaupt ist in der Subjectivität der gegen die Aechtheit des Pentateuchs vorgebrachten Behauptungen der sicherste Beweis ihrer Unrichtigkeit enthalten. Keine von all' den zahllosen Theorien über Ursprung und Zusammenstellung des Pentateuchs, welche den Glauben an die mosaische Abfassung erschüttern sollen, hat so viel überzeugende Kraft, daß sie in ihrem Kreise zur allgemeinen Geltung gekommen wäre. Der neueste Versuch dieser Art (Wellhausen, Composition des Hexateuchs, Jahrbb. für deutsche Theol.

1876. 77) zeigt erst recht, wie unsicher hier alle vermeintlichen Ergebnisse sind. Dagegen führt die consequente Durchführung der fraglichen Hypothesen bis zur Gränze des Lächerlichen, wie wenn z. B. Ewald in den Jahrbb. für die bibl. Wissensch. 7, 25. 1855 schließlich fünf Verfasser für den Pentateuch postulirt und jedem einen das Seinige bis auf den einzelnen Vers zuweist.

Ueber die Geschichte dieser Bemühungen auf deutschem Boden s. Keil, Einl. S. 72 ff. Bleek, Einl. 4. Aufl. von Wellhausen, S. 140 ff. 144 ff. Nach England wurden die Resultate der deutschen sogen. Kritik durch den Bischof von Natal, Colenso, verpflanzt und riefen innerhalb der anglikanischen Kirche eine ganz ungewöhnliche Aufregung hervor. S. *Colenso,* the Pentateuch and the Book of Joshua critically examinated. 2. Ed. London 1863—71. *W. Robertson Smith*, Answer to the form of libel etc. Edinburgh 1878. *Ej.* Additional Answer *ib.* 1878.

**200. Der Inhalt des Pentateuchs ist innerlich und äußerlich glaubwürdig, und es kann von dieser Seite her kein Einwand gegen den inspirirten Charakter des Buches erhoben werden.**

Vgl. oben S. 14. Das kanonische Ansehen des Pentateuchs beruht auf seinem inspirirten Charakter, und dieser würde in Frage gestellt, wenn in dem Buche materielle Irrthümer nachweisbar wären, welche vom Verfasser herrührten. Deßwegen haben von jeher sowohl die Vertheidiger als die Bestreiter seines kanonischen Ansehens die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen. Diese kann sich jedoch nur auf die erste Form beziehen; denn es würde dem Begriff der heiligen Schrift nicht widersprechen, daß der Pentateuch die Spuren kritischer Ungenauigkeit an sich trüge.

Für eine Reihe von Thatsachen, welche im Pentateuch erzählt werden, bleibt dieser die einzige Quelle, und die Glaubwürdigkeit des Verfassers bedingt demnach den historischen Werth solcher Mittheilungen. Von dem, was in den vier späteren Büchern berichtet wird, war Moses Augenzeuge und muß als zuverlässiger Gewährsmann gelten, weil die Art seiner Darstellung, sowie die durch ein ganzes Volk geübte Controle den Verdacht absichtlicher Entstellung ausschließt. Der Inhalt der Genesis dagegen, welcher in die Zeit vor Moses gehört, stellt Traditionen dar, welche die höchste Glaubwürdigkeit beanspruchen. Bei den Nachrichten aus der Familie Abrahams von Gen. 11, 27 an sind Ort und Zeit so genau bestimmt, daß der geschichtliche Charakter derselben außer Zweifel bleibt. Die früheren Nachrichten bilden das Gemeingut der ältesten Menschheit und finden sich in der einen oder andern Form bei allen alten Völkern. In der hier gegebenen Gestalt haben sie nicht bloß vor allen andern Darstellungen das Kriterium innerer Consequenz und naturgemäßer Entwickelung für sich, sondern geben auch in den Geschlechtsregistern die Mittel der Ueberlieferung an, welche sie im Einzelnen beglaubigen. Auch ist in diesen ältesten Traditionen die Erzählung schon von der Beschreibung des Paradieses an durch genaue geographische oder chronologische Angaben getragen. Wenn nun im Pentateuch manches Wunderbare erzählt wird, so kann dieß nicht dessen historische Wahrheit in Frage stellen, sondern wird vielmehr durch dessen sonstige Zuverlässigkeit selbst beglaubigt.

Die Richtigkeit der mosaischen Darstellung zeigt sich nämlich besonders bei denjenigen Angaben, zu deren Prüfung die Ergebnisse anderweitiger Kenntniß herangezogen werden können. So oft hier auch der Versuch gemacht worden ist, auf profanwissenschaftlichem Wege die Angaben des Pentateuchs, zumal der Genesis, als irrig darzustellen, so hat doch der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniß immer die Zuverlässigkeit der inspirirten Darstellung bestätigen müssen. Nur muß hier beachtet werden, daß die wirklichen Angaben des Pentateuch durch genaue Exegese festzustellen sind, ehe dieselben mit wissenschaftlichen Thatsachen zusammengestellt werden können; mitunter weicht von letzterer bloß das ab, was irrig aus der mosaischen Darstellung herausgelesen wird. Im Folgenden sollen die wichtigsten hierher gehörigen Punkte angeführt werden.

Die Schöpfungsgeschichte wird als mythologische Dichtung der Hebräer bezeichnet, weil alle alten Völker ihre Kosmogonien haben. Allein es ist nicht schwer zu erkennen, daß solche Mythen erst aus dem biblischen Schöpfungsberichte abgeleitet sind,

während letzterer mit der in V. 1 zweifellos gelehrten Hervorbringung aus Nichts ganz unvermittelt und selbständig dasteht. Ueber die hier mitgetheilten Thatsachen, d. h. über den Ursprung der Dinge, kann die Naturwissenschaft auf ihrem erfahrungsmäßigen Standpunkt nichts lehren. Welcher Schluß aus ihren sonstigen Ermittelungen auf die ersten Zustände alles Geschaffenen zu ziehen ist, kann noch nicht bestimmt werden, weil es noch zu wenig sichere, d. h. nicht hypothetische Ergebnisse der exacten Wissenschaften gibt. Schon jetzt aber muß als ausgemacht gelten, daß die Erfahrungen der Naturwissenschaften der in der Genesis gegebenen Kosmogonie nicht widersprechen können; mehr darf vorerst nicht verlangt werden. Das Weitere s. bei Güttler, Naturforschung und Bibel, Freiburg 1877. Das Nämliche läßt sich in Bezug auf das Alter der Menschheit sagen. Keine Berechnung kann dasselbe über 7000 Jahre hinausführen, so lange sie sich auf unanfechtbare Thatsachen stützt, s. Güttler S. 229 ff. Andererseits machen die Geschlechtsregister der Genesis keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit, vgl. Gen. 11, 12 und Luk. 3, 36, und die Zahlangaben Kap. 5 und 11 sind in der Septuaginta, im samaritanischen Text und im hebräischen Original sehr verschieden. Vgl. oben § 181. 182. Vielleicht sind auch die Aufschlüsse, welche Gen. 5, 1 ff.; 11, 10 ff. gegeben werden, exegetisch noch nicht hinreichend klargestellt; vgl. *Crawfurd*, the Patriarchal Dynasties, Richmond 1877, und die eigenthümlichen Thatsachen bei Oppert, die Daten der Genesis. Nachr. der Gött. Ges. der Wissensch. 1877, Nr. 10. Jedenfalls kann ein Widerspruch zwischen Moses und der heutigen Archäologie nicht begründet werden.

Die Beschreibung des Paradieses Gen. 2, 8—14 wird als Mythe erklärt, weil sie geographische Unmöglichkeiten enthalte. Eine richtige Exegese dagegen zeigt: a. daß der Garten, den wir Paradies nennen, nicht Eden hieß, sondern im Lande Eden lag; b. daß nach V. 10 ein Fluß im Lande Eden entsprang (יֹצֵא) und das Paradies durchströmte; c. daß dieser Fluß später (מִשָּׁם), d. h. in der zwischen Adam und Moses liegenden Zeit, vermuthlich durch geologische Katastrophen vier Flüssen den Ursprung gab (הָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים), welche zur Zeit Moses' vorhanden waren und noch vorhanden sind. Diese Flüsse werden nach dem Maße, wie sie der geographischen Kenntniß der Israeliten näher oder ferner liegen, beschrieben; es sind Aras, Kur, Tigris, Euphrat, so daß das Paradies nach der vorsintflutlichen Stelle des heutigen Armeniens zu verlegen ist. Hiermit ist die höchste Klarheit gegeben und der historische Werth der Erzählung gesichert. Vgl. Kaulen, die geogr. Lage des Paradieses, Katholik 1864, 2, S. 1.

Die Sintflutsgeschichte Gen. 6, 9 — 8, 19 erscheint schon wegen ihres tagebuchartigen Charakters als historische Urkunde. In derselben sind aber noch bedeutende exegetische Schwierigkeiten zu überwinden, und andererseits muß von der Geologie noch mancherlei Aufschluß über die Flutreste auf Erden erwartet werden, ehe an die Vergleichung der biblischen Angaben mit den naturwissenschaftlichen Ermittelungen gedacht werden kann. Für jetzt steht fest, daß der Bericht der Genesis, welcher durch die Ueberlieferung aller alten Völker bestätigt wird, durch wissenschaftliche Thatsachen nicht entkräftet werden kann.

Die sogenannte Völkertafel, Kap. 10, gibt alle zur Zeit Moses' den Israeliten bekannten Volksstämme in genealogischer Ordnung. Der Völkerstammbaum ist mehr oder weniger verzweigt, je nachdem die einzelnen Nationen mit den Israeliten in näherer oder fernerer Beziehung gestanden haben. Aus V. 33 geht hervor, daß die Betrachtung sich auf die gesammte Bevölkerung der Erde erstreckt. Die Angabe der vier constituirenden Merkmale des Volksbegriffs: Abstammung (מִשְׁפָּחֹת), Sprache (לְשֹׁנֹת), Volksgeist (גּוֹיִם), Wohnsitz (אַרְצֹת), anticipirt schon eine Erkenntniß, die als Ergebniß der heutigen Ethnologie gilt, und so erweckt die Gesammtvorstellung von vornherein das Vertrauen auf ihre vollkommene Verläßlichkeit. In der That führt der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniß immer neue Bestätigungen der merkwürdigen Urkunde herbei. S. Knobel, die Völkertafel. Gießen 1850. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses'. 1. Bd. Leipzig 1868, S. 36 ff.

Auch der Bericht von der Sprachverwirrung, 11, 1—9, anticipirt in der Unterscheidung von Stoff (דְּבָרִים) und Form (שָׂפָה) in der Sprache die Ergebnisse der heutigen, so weit ausgedehnten Sprachwissenschaft. Daß alle heutigen Sprachen im Stoff identisch und nur in der Form verschieden sind, gibt V. 6. 7 klar an, und die Wissenschaft muß

sich schon als Ziel vorstellen, dieß dereinst nachzuweisen. Die auf Babel bezügliche Angabe erhält durch die Untersuchung babylonischer Denkmale ihre Bestätigung. S. Kaulen, die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861. *Müller,* Lectures on the Science of Language, London 1862. 1864 u. ö.

Die in Kap. 10, 11 enthaltenen Nachrichten über Ninevéh, sowie die in Kap. 14 gegebene Darstellung eines Kriegszuges finden eine merkwürdige Bestätigung in den assyrischen Keilinschriften; s. Kaulen, Assyrien und Babylonien, Köln 1877, S. 170 ff. Beil. zur Allgem. Zeitung, 1880, Nr. 112, S. 1635.

Bei der Zerstörung von Sodoma und Gomorrha muß die irrige Ansicht beseitigt werden, als erzähle die Genesis, daß hierdurch das todte Meer entstanden sei. Die Angabe 14, 3 sagt bloß, daß das ursprünglich südlich vom Asphaltsee gelegene Thal Siddim zur Zeit Moses' von diesem See verschlungen war, weil bei dem Erdbrande (19, 28; vgl. 14, 10) der Boden niedriger gelegt wurde und so das Wasser sich ausdehnte. Die sündhaften Städte wurden bloß zerstört (וַיַּהֲפֹךְ), und ihre Ruinen waren noch in später Zeit bekannt (Soph. 2, 9). Nichts Anderes lehrt die wissenschaftliche Untersuchung des todten See's. S. Kaulen, das todte Meer und die hl. Schrift, Katholik 1864, 1. S. 440.

Wie sehr die Angaben über Aegypten Gen. 39 ff. Ex. 1 ff. durch die neu aufgeschlossene Kenntniß der Hieroglyphen bestätigt wird, ist schon oft gezeigt worden. Vgl. Ebers in dem oben angeführten, leider unvollendet bleibenden Werke. Ueber Moses' Platz in der ägyptischen Geschichte vgl. Brugsch-Bey, Gesch. Aegyptens unter den Pharaonen, Leipzig 1877, S. 549 f. 563. 582.

Die geographischen Mittheilungen des Buches Exodus sind durch neuere Reisende als durchaus richtig nachgewiesen worden, s. *L. de Laborde,* Comment. géographique sur l'Exode, et les Nombres, Par. et Leipz. 1841. *Palmer,* the Desert of the Exodus, Cambridge 1871.

Wenn in den einzelnen Bestimmungen des Gesetzes naturhistorische Verstöße gefunden werden, so liegt der Irrthum nicht auf Seiten des Pentateuchs. Beispielsweise soll Lev. 11, 6 der Hase zu den Wiederkäuern gerechnet sein; daß aber unter der אַרְנֶבֶת dieser Stelle wirklich unser Hase gemeint sei, ist durch die alte Uebersetzung dieser Stelle nicht bewiesen. Uebrigens vgl. Kaulen, Gesch. der Vulg. S. 44.

Eine Reihe von Schwierigkeiten, welche der Pentateuch dem Verständniß entgegenstellt, wie z. B. der Begriff der Tage bei der Schöpfung, die Verführung des Menschen durch die Schlange, die Cherubim, die ägyptischen Plagen, das Manna, die Feuersäule, muß durch richtige Exegese beseitigt werden und kommt in Bezug auf die Glaubwürdigkeit der Gesammtdarstellung nicht zur Sprache.

Ergibt sich demnach durch wissenschaftliche Controle, daß der Inhalt des Pentateuchs über jede Anzweifelung erhaben ist, so erhält dadurch auch der in § 193 gegebene Beweis für den mosaischen Ursprung des Buches eine neue Bestätigung.

201. Damit freilich der Pentateuch auch in allen Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung unanfechtbar erschiene, müßte erst auf die kritische Herstellung des Textes Bedacht genommen werden — ein Unternehmen, dessen Verwirklichung bei dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft noch nicht zu erwarten steht.

Wie wünschenswerth eine kritische Emendation des Pentateuchs wäre, ist gelegentlich schon für einzelne Stellen gezeigt worden. S. oben S. 53. 63. 65. 99. Die Eigennamen und Zahlangaben haben hier, wie überall im Alten Testamente, manche Veränderung erlitten; vgl. oben S. 159. 165. 168 und besonders die mit dem Inhalt des Pentateuchs parallelen Angaben der Paralipomena unten § 242. Andere Stellen, bei welchen eine Emendation gefordert erscheint, sind z. B. Gen. 4, 15 לָכֵן statt לֹא כֵן, LXX Οὐχ οὕτω, Pesh. לא הכנא, Vulg. Nequaquam ita fiet 8, 7 וְשׁוֹב statt וְלֹא יָשׁוּב, LXX οὐχ ἀνέστρεψεν, Pesh. ולא הפך, Vulg. et non revertebatur 22, 13 אַחַר statt אֶחָד, LXX κριὸς εἷς, Pesh. דכרא חד, Vulg. arietem.

## 2. Das Buch Josue.

202. Das Buch Josue enthält die Geschichte der Offenbarung seit dem Tode Moses' bis zu den ersten Zeiten nach Josue's Tode. Von letzterem hat es den Namen, insofern der bezeichnete Zeitabschnitt hauptsächlich durch dessen Thätigkeit ausgefüllt ist.

In dem ganzen Buche sind drei Theile zu unterscheiden. Der erste ist historisch und schildert die Eroberung Canaans (Kap. 1—12); die zweite ist geographisch und legt die Vertheilung des eroberten Landes unter die israelitischen Stämme dar (13—21); der dritte ist wieder historisch und erzählt die Sanction der neuen Einrichtungen durch Josue, sowie dessen Tod (21—24).

Bei der Eroberung des Landes wird zuerst hervorgehoben, wie Josue sowohl von Seiten Gottes als von seinem Volke die nöthige Unterstützung zugesagt wurde (Kap. 1). Hierauf werden Kundschafter ausgesandt, welche zu Jericho bei Rahab freundliche Aufnahme finden (2). Auf ihren Bericht hin zieht Josue mit dem Volk an den Jordan; dieser theilt sich wunderbarer Weise, so daß die Israeliten trockenen Fußes hindurchziehen können (3. 4). Ehe sie aber zu ihrem Eroberungswerk sich anschicken, läßt Josue die vielfach unterbliebene Beschneidung nachholen und erhält dafür neue Zusage von Gott, daß er mit seinem Unternehmen sei (5). Durch die wunderbare Hülfe Gottes fällt zuerst Jericho (6); da aber Achan bei der Plünderung Gottes Gebot übertreten hat, kann schon die nächste Stadt Ai nicht eingenommen werden, und es muß der Schuldige bestraft werden (7). Nun fällt Ai, und Josue kann den von Moses erhaltenen Auftrag über Segen und Fluch, Deut. 27, 2 ff., vollziehen lassen (8). Inzwischen rüsten sich die vielen canaanitischen „Könige" oder Häuptlinge zum Widerstande. Der kleine Freistaat Gabaon dagegen schickt eine Gesandtschaft und erschleicht einen Separatfrieden, so daß die Gaaboniter zur Strafe für ihre List auf immer zu Frohndiensten verurtheilt werden (9). Auf diese Nachricht hin wird Gabaon von fünf canaanitischen Häuptlingen belagert, jedoch von Josue entsetzt; zur vollständigen Besiegung der Canaaniter hilft Gott durch außerordentliche Naturereignisse und Wunder, und bald ist der Süden des Landes in Israels Gewalt (10). Nun vereinigen sich die Fürsten des östlichen, westlichen und nördlichen Landstrichs, um Israel Widerstand zu leisten; allein Josue überfällt sie unvermuthet am See Merom und bringt ihnen eine große Niederlage bei; hierauf erobert er den ganzen Norden Canaans, worüber lange Zeit vergeht. Nachdem er dann einige Städte im Süden, welche wieder aufständisch geworden, von Neuem eingenommen hat, ist ganz Canaan mit Ausnahme der Mittelmeerküste in der Gewalt der Israeliten (11). Dieß führt zu einer Gesammtübersicht über die von den Israeliten gemachten Eroberungen (12). Hieran schließt sich die Vertheilung des Landes unter die zehntehalb Stämme, welche noch ohne feste Besitzung waren (Kap. 13—21). Beim Rückzug der im Ostjordanland angesiedelten Stämme entsteht ein Mißverständniß, welches den neuen Staat gleich im Anfang zu zerreißen droht, aber bald aufgeklärt wird (22). Später, als Josue seinen Tod herankommen sieht, beruft er die Repräsentanten des Volkes, um das mosaische Gesetz von Neuem einzuschärfen, läßt das Bündniß mit Gott von Neuem geloben und stirbt, hundertundzehn Jahre alt. Nach ihm stirbt auch Eleazar, der Sohn Aarons (23. 24).

Für die Zeitrechnung des Buches gibt es folgende Daten. Der Durchzug durch den Jordan 4, 19 fand nach 5, 6 im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten statt. Die Eroberung des Landes erforderte nach 11, 18 יָמִים רַבִּים „viele Tage". Die Dauer derselben läßt sich aus 14, 7—10 erschließen. Caleb war im Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszug (Num. 10, 11) vierzig Jahre, nach der Eroberung Canaans aber fünfundachtzig Jahre alt; für die Dauer der Eroberung bleiben daher, wenn man die fehlenden neununddreißig Jahre des Wüstenzuges abrechnet, etwa sechs Jahre; vgl. Jos. Antiq. 5, 1, 19. War Josue ungefähr ebenso alt wie Caleb, was nach Ex. 33, 11 wahrscheinlich ist, so bleiben für seine Regierung nach der Vertheilung des Landes (23, 1) ungefähr sechsundzwanzig Jahre, nach Clemens von Alexandrien, Strom. 1, 21. VIII. 836, Theophilus ad Autol. 3, 24. VI, 1157 siebenundzwanzig, nach Andern bei Eus. Praep. Ev. 10, 14. XXI, 837 dreißig Jahre. Weiteres s. bei Raska, Chronol. der

Bibel, Wien 1878, S. 60. 318 ff. Josephus gibt für diese Zeit nur neunzehn Jahre an, weil er Josue für älter hält, Ant. 5, 1, 29. Der Zeitraum, welchen das Buch umschließt, muß aber nach 24, 31 noch über Josue's Tod hinausgedehnt werden, so daß wohl im Ganzen (6 + 26 + 10) gegen fünfzig Jahre für denselben herauszurechnen sind.

Der Inhalt des Buches Josue ist auch in eine bei den Samaritanern erhaltene arabische Chronik aufgenommen und dort mit mancherlei Fabeln durchflochten. Gegen alle diese Zusätze und gegen eine Reihe von Berichten aus späterer Zeit tritt der biblische Stoff so zurück, daß das Ganze mit Unrecht liber Josue heißt. Verfaßt ist es erst im dreizehnten Jahrhundert n. Chr. in Aegypten; doch liegt ihm eine alte samaritanische Chronik zu Grunde, welche vermuthlich noch im dritten vorchristlichen Jahrhundert samaritanisch abgefaßt wurde. Soweit diese älteren Bestandtheile erkenntlich sind, haben sie immerhin Werth als Zeugniß einer außerhalb des Judenthums stehenden Tradition. S. Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Josuae, ed. etc. *Guil. Joh. Juynboll.*, Lugd. Batav. 1848.

203. Das Buch Josue ist eine selbständige, fortlaufende und in sich abgeschlossene Geschichtserzählung, welche mit dem Pentateuch nur in sofern zusammenhängt, als sie an die darin erzählten Begebenheiten anknüpft.

Gleich die Eingangsworte des Buches zeigen freilich, daß der Verfasser den Pentateuch als bekannt voraussetzt. Die ganze Schrift ist auch nach ähnlichen Grundsätzen abgefaßt, wie die Bücher Moses. Namentlich wird der Wille Gottes, wonach Israel außer Gemeinschaft mit den übrigen Völkern bleiben soll, nachdrücklich hervorgehoben, 6, 21; 8, 24; 10, 40; 11, 20. 22; 23, 7; daneben tritt die göttliche Ueberantwortung des Landes Canaan in den Vordergrund, 2, 9; 3, 10; 10, 42; 23, 3. 5, und der Besitz desselben soll durch die geschichtlichen Erinnerungen, welche es birgt, theuer gemacht werden. 4, 9. 20; 7, 26; 8, 29; 10, 27; 14, 14; 22, 34. Durchweg wird das Glück Israels von der Haltung des Gesetzes abhängig gemacht, 1, 8; 3, 13 ff.; 5, 2 ff.; 6, 2 ff.; 7, 1 ff.; 23, 16; 24, 19; dagegen tritt die Aussicht auf den Messias zurück, und nur der typische Charakter einzelner Begebenheiten weist auf die künftige Erlösung hin. Indeß ist diese Uebereinstimmung in der Sache selbst begründet, da das ganze Buch bloß die Ausführungen derjenigen Bestimmungen zu berichten hat, welche im Pentateuch enthalten sind. Andererseits ist leicht zu erkennen, daß der Verfasser bei Niederschreibung des Buches vom Pentateuch ganz abgesehen hat. Um die Vertheilung des Landes auf ganz Israel darzulegen, nimmt er auch die Ueberweisung des Ostjordanlandes in seine Darstellung auf, 13, 9 ff., obschon diese im Pentateuch Num. 32, 33 schon berichtet ist; und eine Vergleichung beider Angaben, besonders mit Bezug auf die vorkommenden Eigennamen, zeigt, daß der Bericht im Buche Josue ganz unabhängig gegeben ist. Ebenso werden bei der Angabe der Freistädte im Lande die drei ostjordanischen mit aufgeführt, 20, 8, obschon sie Deut. 4, 43 schon genannt sind; der Wortlaut auch dieser Anführung ist der mosaischen gegenüber durchaus selbständig. Aehnliches läßt sich mit Bezug auf den sprachlichen Ausdruck sagen. Die § 190 genannten alterthümlichen Ausdrücke finden sich im Buch Josue nicht mehr vor; dagegen hat sich hier schon eine bestimmte Ausdrucksweise gebildet, welche den Einfluß der im Lande selbst üblichen Redeweise zu tragen scheint, und welche in den späteren Büchern beibehalten bleibt. S. Keil, Einl. § 14, 2. 42, 4.

Der Zusammenhang der Darstellung ist durch den Faden der Chronologie bewirkt. Auch die Recapitulation in Kap. 12, sowie der geographische Abschnitt Kap. 13—21 ist nach chronologischen Rücksichten eingeschoben, und so ist nirgendwo der innere Zusammenhang der Darstellung unterbrochen.

Der Inhalt des Buches bildet ein in sich abgerundetes Ganzes. Die Besitznahme von Canaan und die Installirung des auserwählten Volkes in dem eroberten Lande ist eine offenbarungsgeschichtliche Thatsache, welche an sich geeignet ist, den Gegenstand einer selbständigen Geschichtsdarstellung zu bilden. Diese Aufgabe ist im ersten Kapitel mit den Worten Gottes des Herrn gleichsam als Thema des Buches angegeben

(V. 2—9), und es wird nicht mit Unrecht der erste Theil des Ganzen als Ausführung von V. 5, der zweite als Ausführung von V. 6, der dritte als Ausführung von V. 7. 8 angesehen. Unter sich sind die einzelnen Theile sehr nahe verbunden. Der zweite schließt sich inhaltlich an den ersten, insofern die Aufzählung der überwundenen Könige von selbst nahe legt, die noch nicht unterworfenen Landestheile zu nennen. Da zwischen dem zweiten und dritten Theil eine solche innere Verwandtschaft nicht so leicht ersichtlich ist, tritt hier die formelle Verbindung אָז יְ׳ יְ׳ an die Spitze des 22. Kapitels. Endlich wird die Geschichtserzählung genau so weit geführt, als das im Eingang gestellte Thema erfordert; denn der allgemeine Friede 23, 1, die Sanction des Gesetzes 24, 25 und die Bergung der drei Leichen 24, 30. 32. 33 im Boden Canaans bilden gleichsam den Abschluß und die Bestätigung der gemachten Eroberung.

Aus allem diesem ergibt sich, daß das Buch Josue als ein für sich bestehendes und selbständig verfaßtes Geschichtsbuch angesehen werden muß. Es ist daher ein verfehltes Beginnen, wenn man dieses Schriftwerk äußerlich mit dem Pentateuch zusammenzieht und aus beiden einen Hexateuch herstellen will. Sollte der Inhalt des Buches Josue einen nothwendigen Abschluß zu der Offenbarungsgeschichte des Pentateuchs bilden, so würde das Deuteronomium überflüssig; letzteres Buch ist offenbar zu einer Zeit geschrieben, als das Buch Josue noch nicht vorhanden war.

204. Um so weniger gerechtfertigt ist das Bemühen, nach den beim Pentateuch eingehaltenen Gesichtspunkten auch das Buch Josue als eine Sammlung von Bestandtheilen verschiedenen Alters zu erweisen.

Die moderne Kritik wird beim Buch Josue noch viel mehr als beim Pentateuch durch ihr eigenes Verfahren und ihre Ergebnisse verurtheilt; gegenüber den Künsteleien, welche die Vertreter sowohl der „Urkunden-“ als der „Ergänzungshypothese“ zum Erweis für ihre Behauptungen nöthig haben, tritt die Einheit des Buches erst recht zu Tage. Dabei lassen sich aber auch leicht die Willkürlichkeiten oder Irrthümer erkennen, auf welchen eine solche Beweisführung beruht. So sollen 3, 2—4 und 5; 3, 6 und 8; 3, 7 und 10; 3, 12 und 4, 2; 4, 9 und 20; 4, 6 und 21 Wiederholungen enthalten, während der Augenschein zeigt, daß nur 4, 6 und 21 derselbe Gegenstand vor andern Zeugen, und zwar aus guten Gründen von Neuem besprochen wird. Anderwärts sollen Widersprüche vorliegen, und zwar innere, wie zwischen 10, 40; 11, 16 und 13, 4; 10, 37 und 14, 13; 10, 38 und 15, 15; 13, 3 und 15, 45; oder äußere, wie zwischen 15, 14 und Richt. 1, 10; zwischen 15, 63 und Richt. 1, 8 neben 18, 28 und Richt. 1, 21; zwischen 11, 10 und Richt. 4, 2; zwischen 12, 12 f. und Richt. 1, 22 ff. u. s. f. Die Lösung aller dieser Schwierigkeiten liegt in den „vielen Tagen“ 11, 18; die Canaaniter leisteten den Ankömmlingen zähen Widerstand, eroberten die schon gefallenen Plätze von Neuem, wenn keine genügende Streitmacht in der Nähe war, und kehrten bei günstiger Gelegenheit in die schon geräumten Gegenden zurück. So erklärt sich, daß in den früher bereits als unterworfen gemeldeten Landstrichen später noch Städte einzunehmen und Könige zu besiegen sind, daß einzelne Städte zweimal erobert werden müssen, und daß die Enakiten in Gegenden auftreten, aus denen sie doch schon zu Anfang des Krieges vertrieben worden waren. Ausführlicheres s. bei Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josue, Tüb. Quart.-Schrift 1864, 3. 1865, 2. 1867, 2.

205. Hierbei muß jedoch beachtet werden, daß der hebräische Text des Buches Josue in kritischer Hinsicht ziemlich verwahrlost erscheint, und daß wegen dieser Beschaffenheit des Wortlautes sich einzelne Verstöße und Ungenauigkeiten in der Darstellung finden.

Ein Buch, das so viele Namen und Zahlen enthält, konnte unter den Händen der Abschreiber nicht ohne Schaden bleiben. Im Ganzen sind die kritischen Verstöße hier leicht zu erkennen, da sie sich innerhalb der auch sonst in den Handschriften ersichtlichen Verwechslungen bewegen. Die Hauptperson des 7. Kapitels heißt überall עָכָן, während sie doch nach V. 25, nach 1 Par. 2, 7, nach den LXX und nach der Peschittho עָכָר heißen muß. In den Städtenamen sind die Fehler häufig, z. B. 12, 14 עֲרָד, LXX

Ἄδερ, Pesh. עדר; 20 שִׁמְרוֹן מְראוֹן, LXX Ἀμαρών, Pesh. שמרין, wo schon in der alten phönicischen Schrift ש mit א verwechselt worden ist und מראון statt אמרין als Randglosse in den Text gekommen ist; 13, 4 וּמְעָרָה, LXX ἀπὸ (ἐναντίον) Γάζης = וּמֵעַזָּה; 15, 52 וְדוּמָה, LXX Ῥουμά, Pesh. רומא, Vulg. *Ruma*. Andere Verwechslungen sind 9, 4 וַיִּצְטַיָּרוּ statt וַיִּצְטַיָּדוּ, wie aus 12 hervorgeht, LXX ἐπεσιτίσαντο, Pesh. אזדודו; 19, 30 וּרְחֹב statt עַבְדוֹן, s. 21, 30. Nach 15, 59 fehlt im masorethischen Text wegen des ὁμοιοτέλευτον der ganze Vers, den die LXX aufbewahrt haben, und der nach dem Zusammenhang nicht entbehrt werden kann: Θεκὼ καὶ Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ, καὶ Φαγὼρ καὶ Αἰτὰν καὶ Κουλὸν καὶ Τατὰμ καὶ Θωβὴς καὶ Καρὲμ καὶ Γαλὲμ καὶ Θεθὴρ καὶ Μανοχὼ, πόλεις ἕνδεκα καὶ αἱ κωμαὶ αὐτῶν. Andere Lücken sind 19, 15, wo der Zahl שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה und 21, 34 zufolge eine Anzahl von Städtenamen fehlt; 19, 38, wo wegen תֵּשַׁע־עֶשְׂרֵה und 21, 32. 1 Par. 6, 61 ebenfalls die Aufzählung der Städte unvollständig sein muß; 21, 36, wo vor dem (nicht in allen Handschriften enthaltenen) Verse die Worte וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ לְמִזְרַח הַיַּרְדֵּן ausgelassen sind, welche 1 Par. 6, 63 stehen, LXX καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου τοῦ κατὰ Ἰεριχώ, Vulg. ultra Jordanem contra Jericho. Wahrscheinlich sind auch 22, 34 hinter לַמִּזְבֵּחַ die Worte אֲשֶׁר עָשׂוּ עֵד ausgefallen, wie es der Sinn, Pesh. דעבדו מדבחא דסהדותא, Targ. סהיד למדבחא ארי סהיד הוא nahe legen. Dagegen ist 15, 36 וּגְדֵרֹתָיִם nur als Randglosse zu הַגְּדֵרָה in den Text gekommen, wie die Zahl אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה und LXX Γάδηρα (καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς) πόλεις δεκατέσσαρες beweisen, während Pesh. המשעסרא corrigirt hat; ferner ist 19, 2 וְשֶׁבַע aus dem vorhergehenden בְּאֵר־שֶׁבַע wiederholt, wie 1 Par. 4, 28 und die Zahl שְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה 6 zeigt; ebenso ist 19, 34 בִּיהוּדָה nach der Lage des Gebietes und nach den LXX ein fehlerhafter Zusatz. Daß die Zahlangabe 15, 32 unrichtig ist, ergibt die einfache Zusammenzählung der vorausgegangenen Namen. Demnach ist auch an der Stelle 8, 3 die Zahl שְׁלֹשִׁים אֶלֶף als fehlerhaft zu betrachten und wie 12 in חֲמֵשֶׁת אֲלָפִים zu ändern, Pesh. תלתא אלפין; hierdurch wird der Vorwurf des fragmentarischen Charakters, der diesem Abschnitt gemacht wird, abgewiesen, und die Auslassung von 12. 13 bei den LXX erscheint nur als Nothbehelf. Ob 8, 30 ff. an der ursprünglichen Stelle sind, wird schwer auszumachen sein; der Zusammenhang des Inhaltes fordert keineswegs, sie an eine andere Stelle zu setzen.

206. Das Buch Josue verdankt seine **Entstehung** sicher dem **nämlichen Mann**, dessen Wirksamkeit es berichtet, und von dem es **seinen Namen** trägt.

Für die **Entstehungszeit** des Buches lassen sich aus demselben folgende Daten gewinnen. Es ist vor Salomon geschrieben, denn zur Zeit des Verfassers lebten die Canaaniter noch in Gazer, 16, 10, von wo ein Pharao zur Zeit Salomons sie vertrieb, 3 Kön. 9, 16. Es ist aber auch älter als David, denn es kennt in Sion noch die Jebusiter, 15, 63, denen David die Veste nahm, 2 Sam. 5, 6. Es muß **lange** vor David geschrieben sein, denn Sidon heißt darin noch רַבָּה „die Hauptstadt", 11, 8; 19, 28, während die Hegemonie über Phönicien zu Davids Zeit schon längst auf Tyrus übergegangen war. Justin. 18, 3. Jos. Antiq. 8, 3, 1. Sicher war es vor Saul schon verfaßt, da der Schriftsteller die Gabaoniter noch als Holzhauer und Wasserträger kennt, was sie nach Saul nicht mehr waren, 2 Sam. 21. In noch frühere Zeit wird das Buch durch die Bemerkung 6, 25 versetzt, wonach Rahab, welche die Kundschafter geborgen hatte, zur Zeit seiner Entstehung noch lebte (וַתֵּשֶׁב, κατῴκισε, Pesh. ויתבת gegen Vulg. habitaverunt). Das Nämliche bewirkt 4, 9 die Angabe, daß damals der von Josue mitten im Jordan errichtete Steinhaufen noch bestand, der doch bei der reißenden Strömung des Flusses unmöglich sich lange erhalten konnte.

Ja der **Verfasser** muß bei den erzählten Begebenheiten gegenwärtig gewesen sein. Dieß ergibt sich zuerst aus den vielen berichteten Nebenumständen, welche jedem andern als einem Theilnehmer der Handlung unbedeutend erschienen oder unbekannt geblieben wären. Ferner sind dem Verfasser die Zustände vor der israelitischen Invasion genauer bekannt, als bei einem nach derselben Lebenden erwartet werden kann; so sind ihm die alten Namen der canaanitischen Städte noch geläufig, welche später durch andere Benennungen verdrängt wurden: Cetepħ Hajjebusi 15, 8; 18, 16; Baalah 15, 9; Kirjath

Sannah 49; Kirjath Arba 54; 20, 7; Kirjath Baal 15, 60; Luz 16, 2; 18, 13, und er kennt Gabaon כְּאַחַת עָרֵי הַמַּמְלָכָה „wie eine der Königsstädte", von denen doch nur in canaanitischer Zeit die Rede sein konnte. An einzelnen Stellen verräth auch der Schriftsteller trotz seiner sonstigen Objectivität, daß er bei den einzelnen Vorgängen betheiligt war; daher die erste Person 5, 1 עַד־עָבְרֵנוּ (im Chetib) 6 לָתֵת לָנוּ und der eigenthümliche, mitten in die Sache hinein versetzende Ausdruck 15, 4 לָכֶם.

Alles dieses leitet auf die Annahme, daß Josue selbst der Urheber des nach ihm genannten Buches sei. Dieselbe wird um so wahrscheinlicher, weil zweimal im Buche von einer derartigen Thätigkeit Josue's die Rede ist. Nach 18, 1—9 ließ er eine schriftliche Aufnahme des nördlichen Canaan anfertigen, welche vermuthlich 18, 10 — 19, 48 vorliegt, und nach 24, 26 fügte er zu dem mosaischen Gesetzbuche einen Anhang hinzu. Da mit 24, 28 die 1, 6 gestellte Aufgabe als erfüllt dargestellt wird, so lassen sich die Worte וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה durchaus ungezwungen von dem ganzen Buche verstehen, und haben dann Deut. 31, 24 ihr Analogon. Dem entsprechend hält auch die Tradition wenigstens der abendländischen Kirche Josue für den Verfasser des Buches: Jesus Nave edidit librum suum, Isid. de eccl. off. 1, 12. LXXXIII, 747. Ebenso lehrt der Talmud, Baba Bathra 14, b. In der heiligen Schrift selbst wird Josue Eccli. 46, 1 διάδοχος Μωϋσῆ ἐν προφητείαις genannt. Nach dem Prolog des Buches sind προφητεῖαι die von den Propheten geschriebenen Bücher, und Josue ist somit hier als Moses' Nachfolger im Schriftstelleramt bezeichnet.

Die Einwände, welche gegen dieses Ergebniß aus gelegentlichen Erwähnungen in der Erzählung hergeleitet werden, beruhen auf Mißverständnissen. An der Stelle 16, 2 soll eine Stadt Luz genannt sein, die erst nach Josue Richt. 1, 26 entstand; allein hier sind zwei gleichnamige Städte zu unterscheiden. Die Namen „Gebirge Juda" und „Gebirge Israel" 11, 16. 21 sollen erst aus der Zeit stammen, da es zwei Reiche Juda und Israel gab. Indeß war die Benennung der beiden Gebirgsmassen schon damals natürlich, als der Stamm Juda sich im Südlande niedergelassen hatte, während die Mehrzahl der übrigen Stämme noch keinen festen Besitz ergriffen hatte, s. 18, 5. 10. Ebenso sind die Ausdrücke „Schatz des Herrn", 6, 19, und „Haus des Herrn", 9, 23, älter als Josue, s. Ex. 35, 5. Deut. 23, 18, und nicht erst aus der Zeit herzuleiten, als ein Tempel mit einem Tempelschatz bestand. Mit dem Namen Jerusalem ist's ähnlich; derselbe ist sicher identisch mit Salem, welcher schon Gen. 14, 18 vorkommt (s. Ps. 76, 2. Jos. Ant. 1, 10. Pausan. 8, 16, 3 Σόλυμα für Ἱεροσόλυμα), und ward von den ankommenden Israeliten auf die Unterstadt beschränkt, ohne daß dadurch der alte Name Jebus für Stadt und Veste sogleich wäre abgeschafft worden, Richt. 19, 11. Auch der Ausdruck „bis auf diesen Tag" führt nicht in späte Zeit nach den erzählten Begebenheiten; 4, 9; 6, 25; 7, 26; 8, 29; 10, 27 kann er gewiß nur einen verhältnißmäßig sehr kurzen Zeitabschnitt bedeuten. Vgl. oben § 197, S. 165. Weiter enthielt das 10, 13 angeführte „Heldenbuch" allerdings nach 2 Sam. 1, 18 auch ein Klagelied auf Sauls und Jonathans Tod; deßwegen konnte es doch auch schon bei Abfassung des Buches Josue vorhanden sein. Wenn es nicht das nämliche Buch war, dem auch die Num. 21, 14. 17. 27 citirten Liederverse entnommen sind (סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה), so war es doch eine Sammlung historischer Volkslieder, die, wie auch bei andern Völkern, Jahrhunderte lang fortgepflanzt und erweitert wurde. Daß aber schon Josue an ein solches Volkslied erinnert und damit die Erzählung illustrirt, hat an sich nichts Unwahrscheinliches und findet in den oben angeführten Stellen des Pentateuchs sein Analogon. Nach allem diesem muß die Thatsache, daß Josue nicht bloß als Hauptperson, sondern auch als Urheber des gleichnamigen Buches anzusehen ist, unbestritten bleiben.

207. Gleichwohl rührt das Buch in seinem jetzigen Umfang nicht von Josue her; vielmehr ist das von ihm verfaßte Schriftwerk schon in der ersten Zeit nach seinem Tode von anderer Hand erweitert worden und in dieser Neugestaltung auf uns gekommen.

Zunächst ist es der Schluß, 24, 29—33, der von Josue's Hand nicht herrühren kann. Dann werden 15, 15—19 und 19, 47 zwei Begebenheiten erzählt, welche Richt.

1, 11—15 und 18, 27 in die Zeit nach Josue's Tode verlegt werden. Endlich zeigen auch einzelne Bemerkungen im Text, wie 14, 15, nicht undeutlich den Charakter späterer Glossen. Es kann hierbei nicht angenommen werden, daß etwa der spätere Verfasser, welcher die drei angegebenen Thatsachen berichtet, auch den übrigen Text niedergeschrieben hätte. Abgesehen von den schon in § 205 angeführten Gründen, heißt auch Josue in dem Schlußabschnitt 24, 29 עֶבֶד יְהוָֹה; dieß ist ein Ehrentitel, den sonst im Buche bloß Moses erhält, 1, 1. 13. 15; 8, 31. 33; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2. 4. 5, während Josue höchstens mit dem Zusatz בִּן נוּן erwähnt wird, 1, 1; 2, 1. 23; 6, 6; 14, 1; 17, 4; 19, 49. 51; 21, 1, und während 1, 1 er jedenfalls sich selbst mit dem bescheidenen Titel מְשָׁרֵת מֹשֶׁה einführt. Der Abschnitt 15, 15—19 trägt die Spur späterer Entstehung in dem Ausdruck וְשֵׁם דְּבִיר לְפָנִים קִרְיַת־סֵפֶר, wo der spätere Name durch den früheren erklärt wird; sonst ist im Buch Josue stets das Umgekehrte der Fall, 15, 8. 9. 13. 25. 49. 54. 60; 18, 13. 14; 20, 7, während das Richterbuch jene Weise einhält, 1, 10. 11. 23. Aus diesem Grunde scheint auch 14, 15 ein späterer Zusatz zu sein, und der Mangel an Zusammenhang erlaubt wohl, noch einzelne andere Stellen ebenso aufzufassen.

Wann diese Ueberarbeitung stattgefunden hat, scheint aus dem Zusatz 24, 33 hervorzugehen. War Eleazars Tod die letzte wichtige Begebenheit, welche zu verzeichnen blieb, so wird der jetzige Text des Buches kurz nach diesem Todesfalle entstanden sein, und der Herausgeber wird unter den 24, 31 genannten Aeltesten zu suchen sein. Dieß drückt die jüdische Tradition so aus, daß Aarons Sohn Eleazar den Schluß zum Buch Josue geschrieben, und daß dessen Sohn Phinees den letzten Vers hinzugefügt habe. Babâ Bathrâ l. c.

208. Das Buch Josue besitzt demnach die äußere **Zuverlässigkeit**, welche bei der Aufnahme in den Kanon maßgebend sein mußte. Ebenso hat das Buch seiner **inneren Glaubwürdigkeit** nach diejenige Beschaffenheit, welche bei einer inspirirten Schrift vorausgesetzt werden muß.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß sowohl Josue als der Bearbeiter seines Buches im Stande waren, über den betreffenden Zeitabschnitt zuverlässig und genau zu berichten. Für diejenigen Angaben, bei welchen das Gedächtniß allein keine Hülfe bot, lagen schriftliche Urkunden vor, 18, 9; außerdem enthielt das Land noch alle die Denkmale, welche als Zeugniß für die wichtigsten Begebenheiten dienen konnten, 4, 9; 5, 9; 7, 26; 8, 29; 10, 27; 24, 27. Zur Controle für das Mitgetheilte war ein ganzes Volk da, und die spätere Geschichte desselben bezeugt, daß der Inhalt des Buches Josue bei ihm stets allgemeinen Glauben fand. Richt. 18, 31. 2 Sam. 21, 2. 3 Kön. 14, 24; 16, 34. 4 Kön. 21, 2. Ps. 113, 3. Eccli. 46, 1—12. Mich. 6, 5. Apg. 7, 45.

Aus anderweitigen Quellen kann zur Bestätigung der Darstellung im Buche Josue nur Weniges beigebracht werden; doch ist dieß hinreichend, seine historische Glaubwürdigkeit sicher zu stellen. Vor Allem ist in das Chaos der geographischen Namen Licht gebracht worden; zu den immer wachsenden Bestätigungen, welche genaue Untersuchungen wissenschaftlicher Reisenden gebracht haben, kommt jetzt auch das Zeugniß assyrischer und ägyptischer Denkmale, auf denen sich viele jener Namen wiederfinden. S. *Ménant*, le Syllabaire assyrien, Mém. prés. à l'Acad. des Inscr. 1869, I. p. 160 sv. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament, Gießen 1872, S. 69 ff. Brugsch, Geogr. Inschriften altägyptischer Denkmäler, 2. Bd. Leipzig 1858. Die Einwanderung der Israeliten in Canaan steht nicht ganz außer Zusammenhang mit dem Kreise der profanen Geschichtschreibung; denn die Canaaniter der Bibel, besonders die im engeren Sinne so genannten „Niederländer", Gen. 13, 7. Ex. 3, 8. Jos. 11, 3 sind das nämliche Volk, welches die Classiker Phönicier nannten. Auf die schon begonnene Auswanderung der Phönicier nach Westen mußte der Andrang der Israeliten eine entschiedene Wirkung ausüben. Wirklich erzählt noch die Tradition christlicher Jahrhunderte von dem durch Josue bewirkten Nachschub. Zu Tigisis im heutigen Algerien standen noch zur Vandalenzeit „zwei Säulen, aus weißen Steinen gehauen, bei der großen Quelle, mit einer Inschrift in phönicischer Schrift und Sprache folgenden Inhalts: wir sind die, welche vor dem Räuber Josue,

dem Sohne Nuns, geflohen sind." Moses Choren. Hist. Armen. 1, 18, 7 ed. Whist. Procop. Bell. Vand. 2, 10. Die Richtigkeit dieser oft bezweifelten Angabe erscheint den neueren Geschichtsforschern gesichert, s. *Maspéro,* Hist. Anc., Paris 1875, p. 294.

Auch die innere Glaubwürdigkeit des Buches entspricht durchaus dem Charakter einer inspirirten Schrift und rechtfertigt die Aufnahme in den Kanon. Die innere Wahrheit der Erzählung ist mit Beziehung auf die geographischen und archäologischen Thatsachen sehr schön nachgewiesen von Scholz, Einl. 2, S. 267 ff. Dagegen hat Vielen die Billigung des gegen die Canaaniter geübten Verfahrens mit dem Charakter eines inspirirten Buches unvereinbar geschienen. Die Berufung auf das dominium supremum Gottes und auf die geschichtlichen Anrechte Israels an Canaan rechtfertigt noch nicht den Befehl, die Canaaniter vollständig zu vertilgen und nicht einmal ihre bewegliche Habe zu verschonen, 6, 17, 21. Indeß ist es sicher, daß nicht bloß die Besitzergreifung des Landes, sondern auch die Ausrottung der Canaaniter der höchsten göttlichen Weisheit entspricht. Israel bedurfte das Land zur Erreichung der ihm von Gott vorgezeichneten Bestimmung. Neben den Canaanitern aber konnte es nicht darin wohnen, weil diese nach ihrer hohen Civilisation und materiellen Macht ein Uebergewicht würden bewahrt haben, unter dessen Druck Israel aufgehört hätte, ein Volk zu sein. Jedenfalls würde es seinen angestammten Glauben gegen den Götzendienst der canaanitischen Stämme vertauscht haben, wie denn die Israeliten sich zu allen Zeiten dem Einfluß fremder Religionen zugänglich gezeigt haben. Gerade gegen diesen Götzendienst sollten die Israeliten einen nachhaltigen Abscheu fassen, indem sie als Rächer für denselben aufgerufen wurden und alles vertilgen mußten, was nur den canaanitischen Namen trug. An dem Volke der Canaaniter selbst wurde damit ein Act der Gerechtigkeit vollzogen. Das canaanitische Heidenthum hatte unnatürliche Laster im Gefolge, deren unbegrenzte Verwerflichkeit schon aus Gen. 18, 22 ff.; 19, 4 ff. 30 ff. Lev. 18, 27 ff. Deut. 20, 18, noch mehr aber aus den Berichten heidnischer Schriftsteller klar wird; s. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. Regensb. 1857, S. 396 ff. Gegen diese entsetzlichen Verbrechen hatte Gott seit Jahrhunderten Langmuth geübt, Gen. 15, 16; um so mehr war die endliche Strafe gerechtfertigt, und es war ganz dem göttlichen Urtheil entsprechend, daß dabei die Kinder nicht geschont wurden, 6, 17. 21. Vgl. *Cook,* Holy Bible, vol. 2, p. 15. Die nämliche Weisheit Gottes zeigt sich auch in den Wundern, welche die Einnahme Canaans den Israeliten möglich machten. Mit gewöhnlichen menschlichen Mitteln wäre es unmöglich gewesen, daß eine noch so große Anzahl von Hirten, welche bei nomadischer Lebensweise aufgewachsen waren, die mit aller Kunst befestigten und ausreichend vertheidigten Festungen Canaans eingenommen, oder daß sie den weit besser bewaffneten und geschulten Canaanitern im Felde Stand gehalten hätten. Es war dieß um so weniger zu erwarten, weil die Israeliten selbst sich ihrer unzureichenden Macht wohl bewußt waren und nur mit Widerwillen an die Eroberung Canaans gingen. Vgl. Num. 13, 31 ff. Jos. 16, 10; 18, 3. Indem nun die Allmacht Gottes den Israeliten zu Hülfe kam, wurden diese zugleich ermuthigt, und den Canaanitern ward der Muth zu energischem Widerstand genommen, 5, 1; 10, 1. Demzufolge beschränken sich auch die Wunder auf den Einzug in's Land, 3, 16, auf die Einnahme Jericho's als des Schlüssels von Canaan, 6, 20, und auf die erste Feldschlacht, 10, 11 ff. Bei solchem Thatbestand ist es ganz unnöthig, den angegebenen Daten eine natürliche Erklärung zu geben; es ist dieß auch nach dem Wortlaut unmöglich. Ein Erdbeben, das gerade zur rechten Zeit die Wasser des Jordans staute oder die Mauern Jericho's zum Falle brächte, wäre ein noch größeres Wunder, als was 3, 16; 6, 20 erzählt wird. An eine Unterminirung der Mauern von Jericho, welche der Länge nach rings um die ganze Stadt hätte geschehen müssen, ist am wenigsten von Seiten der damaligen Juden zu denken. Was die „großen Hagelsteine" 10, 11 waren, kann immerhin unerörtert bleiben. Sicher aber ist, daß 10, 13 eine wunderbare Begebenheit erzählt wird. Allerdings wird hier auch eine Dichterstelle citirt, wonach ein natürlicher Vorfall könnte in wunderbare Bilder gekleidet sein; allein das Citat steht erst nach dem prosaischen Bericht über das Geschehene zur Erhärtung desselben, und sowohl hierdurch als durch den Zusatz לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל wird das ganze Volk als Zeuge der Thatsache angerufen. Wie dieses Wunder mit den Gesetzen, welche das Weltall beherrschen, zu vereinigen ist, kann unausgemacht bleiben, sobald die Zweckmäßigkeit desselben einleuchtet. Sonderbar aber ist es, auf die Möglich=

keit des Wunders oder auf die innere Wahrheit des ganzen Buches daraus schließen zu wollen, daß es im Text heißt וַיִּדֹּם שֶׁמֶשׁ. Denn der Ausdruck „die Sonne stand still" sagt von der wirklichen Beschaffenheit des Vorganges ebenso wenig, wie der Ausdruck בָּא הַשֶּׁמֶשׁ Gen. 28, 11, oder הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא 19, 23, oder auch unser „die Sonne geht auf und unter".

## 3. Das Buch der Richter.

209. *Richter* heißen nach biblischem Sprachgebrauche diejenigen Männer, welche in der zwischen Josue's Tode und Sauls Königthum liegenden Zeit *gelegentlich* eine *Regierungsgewalt* entweder über das ganze Volk oder über einzelne Stämme der Israeliten ausübten.

Der Name שֹׁפֵט, welchen die heilige Schrift für diese Männer gebraucht, ist eins mit dem Titel der *Suffeten*, welcher vor 1000 in Tyrus und später in Carthago vorkommt und die höchsten Executivbeamten bezeichnet. Auch bei den Israeliten bedeutet das Wort weniger den Träger einer richterlichen, als einer vollziehenden Gewalt, so daß es später selbst für Könige gebraucht wird, s. Ps. 2, 10. Is. 40, 23. Am. 2, 3. Die Richter empfingen ihre Gewalt weder durch Erbschaft, noch durch Wahl, sondern erlangten sie durch Beweise hervorragender Tüchtigkeit, welche auf übernatürlicher Bestimmung beruhte. Zu der Zeit nämlich, in welcher die also benannten Männer auftraten, hatten die Israeliten noch keine bestimmte Staatsverfassung. Josue hatte keinen Nachfolger bezeichnet, und das mosaische Gesetz machte, insoweit es befolgt wurde, anderweitige staatliche Einrichtungen unnöthig. Die ganze Zeit zwischen Josue und Saul wird daher im Richterbuch selbst so charakterisirt, daß „Israel keinen König hatte, und jeder that, was ihm recht schien", 17, 6 u. s. Im Genusse dieser Freiheit hatten jedoch die Israeliten versäumt, die erste Zeit ihrer Ansiedelung zu vollständiger Unterwerfung des Landes zu benutzen. Nachdem der erste Schrecken, welchen ihre Ankunft und ihre Erfolge den Phöniciern verursacht hatten, geschwunden war, leisteten diese einen Widerstand, vor dem die Israeliten im Gefühl ihrer geringen Kriegstüchtigkeit zurückbebten. Gerade um diese Zeit fand sich auf dem Boden Canaans ein neuer Feind für sie ein, indem die Philister, sei es direct aus Aegypten oder aus Creta her, einwanderten und sich an der Küste des Meeres, südlich von den phönicischen Handelsstädten, feste Wohnsitze anlegten. Zu ihnen flüchteten sich die von den Israeliten aus dem Binnenlande vertriebenen Urbewohner, die Enakim, und verstärkten den kriegerischen Widerstand, den sie zu leisten vermochten. Unter solchen Umständen zogen die meisten israelitischen Stämme vor, sich friedlich neben den canaanitischen Bewohnern im Lande einzurichten. Dieß hatte jedoch die bereits von Moses vorausgesehene Folge, daß die Israeliten dem geistigen Einfluß ihrer Nachbarn erlagen und den Dienst des wahren Gottes mit der phönicischen Abgötterei vertauschten. Zur Strafe dafür ließ Gott dann entweder das ganze Volk oder auch den einen und andern sündigen Stamm in die Gewalt auswärtiger Feinde kommen, bis die Buße sie würdig machte, daß ihnen durch einen gottbegeisterten Mann aus ihrer Mitte die Freiheit erkämpft wurde. Ein solcher behielt dann für seine Lebenszeit die einmal erworbene Auctorität unter dem Namen eines „Richters".

Die *Dauer* der angegebenen Zustände muß nach 3 Kön. 6, 1 berechnet werden, falls hier kein Schreibfehler vorliegt. Nach dieser Angabe sind vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau 480 Jahre verflossen. Werden davon die 40 Jahre der Wüstenwanderung, 26 Jahre für Josue's Regierung, 40 Jahre für Sauls Königthum, 40 Jahre für Davids Regierung, endlich die vier ersten Jahre Salomons abgezogen, so bleiben für die Richterperiode etwa 330 Jahre.

210. Das *Buch der Richter* stellt die *Pragmatik* der göttlichen *Offenbarung* während des Haupttheils der sogenannten Richterperiode dar.

Seinem *Hauptbestandtheile* nach enthält das Richterbuch (Kap. 3, 7 — 16, 31) eine Anzahl einzelner Erzählungen, welche mit memoirenartiger Ausführlichkeit berichtet

sind, neben ganz kurzen Notizen, die bloß zur Ausfüllung dienen. Diesen geht eine doppelte Einleitung voraus. Die eine gibt einen Ueberblick über den politischen Zustand des israelitischen Landes unmittelbar vor der Richterperiode, 1, 1 — 2, 9; die andere stellt in großen Zügen die inneren Gründe dar, welche für die Entwickelung des israelitischen Volkes und die Weiterführung der göttlichen Offenbarung während der Richterzeit maßgebend waren, 2, 10 — 3, 7. Die Wahrheit, daß die äußeren Geschicke der Israeliten genau ihrer inneren Stellung zu Gott und dem Gesetze entsprechen, bildet gleichsam das Thema, zu welchem der übrige Inhalt des Buches die Ausführung liefert. Offenbar hat der Urheber desselben vorhandenes Material, d. h. mündliche oder schriftliche Ueberlieferungen, unverändert zu einem Ganzen verwebt. Zwei Berichte aus gleichen Quellen, welche zu jenem Thema nicht in directer Beziehung standen, sind an's Ende gesetzt worden und bilden einen Nachtrag zum ganzen Buche (Kapp. 17—21), obwohl sie der Chronologie nach an den Anfang desselben gehört hätten.

Die geschichtlichen Züge, welche im Richterbuch mitgetheilt werden, sind folgende. Bald nach Josue's Tode wurde der größte Theil Israels von dem „mesopotamischen" Könige Chusan Risathaim unterjocht, bis sie Othoniel wieder befreite, 3, 8—11. Nach dessen Tode wurde das Land dem moabitischen König Eglon zinspflichtig; von diesem Druck befreite sie die kühne That des Benjaminiten Aod, 3, 12—30. Es folgte eine lange Zeit der Ruhe, während welcher im Westen der erste Raubanfall der Philister durch Samgar zurückgewiesen wurde, 31. Später gerieth das nördliche Paläština in die Gewalt des canaanitischen Königs Jabin X. von Asor, bis Barak mit Hülfe der Prophetin Debora ein Heer sammelte und seine Macht brach, 4, 1—24. Das Andenken an diesen Siegeszug ist in Debora's Triumphlied erhalten, 5. Der hierauf folgenden Ruhe des Landes wurde durch Raubzüge der Madianiten (Beduinen) ein Ende gemacht, indem diese von Osten her das südliche Land sieben Jahre hindurch in Contribution setzten, 6, 1—10. Ihren Gewaltthätigkeiten machte der von Gott dazu berufene Gedeon trotz liebloser Eifersüchteleien von Seiten seiner Landsleute ein Ende, 6, 11 — 8, 28, und erwarb sich so für den Rest seines Lebens die Richterwürde, 8, 28—32. Ein neuer Abfall von Gott, 8, 33—35, fand jetzt eine förmliche Organisation, indem Gedeons natürlicher Sohn Abimelech sich das Ansehen seines Vaters zu Nutzen machte und sich bundbrüchiger Weise in Sichem zum Könige aufwarf; doch nahm nach dreijähriger Usurpation die neue Einrichtung mit seinem Leben ein Ende, 9. Der so entstandenen Willkür setzte Thola ein Ziel, und nach seinem Tode trieb das Bedürfniß innerer Einigung zum Gehorsam gegen einen neuen Richter, Jair, 10, 1—5. Allein die innere Ruhe führte wieder zur Abgötterei, und dieser folgte als Strafe zunächst eine große Bedrängniß des Ostjordanlandes durch die Ammoniter, 10, 6—18. Der Strafe durfte, nachdem die Israeliten Buße gethan, Jephte ein Ende machen, 11, 1—33. Der Sieg beraubte ihn jedoch seiner einzigen Tochter, welche er in Folge eines unvorsichtigen Gelübdes dem Herrn zum Eigenthum lassen mußte, 34—40. Noch größeres Leid bereitete ihm der Uebermuth der Ephraimiten, welche die Gelegenheit zur Geltendmachung einer Hegemonie zu benutzen suchten; ihr deßwegen unternommener Einfall in Galaad kostete ihnen jedoch 42 000 Mann, und so war ihr Stolz gebrochen, 12, 1—6. Aus Furcht vor ähnlichen Gefahren unterwarfen sich nach Jephte's Tode die Israeliten für eine Reihe von Jahren den drei Richtern Abesan, Ahialon und Abdon, 7—15. Inzwischen waren die Philister zu einer drohenden Macht herangewachsen, und es gelang ihnen, für lange Zeit die Herrschaft über Israel zu gewinnen, bis die kühnen Unternehmungen Samsons anfingen, einen Widerstand unter den Israeliten zu organisiren, Kap. 13—16. Hier schließt die Ausführung des oben angegebenen Thema's und es wird im Anhange zuerst erzählt, wie sich auf dem Gebirge Ephraim ein verbotener Gottesdienst ausgebildet hatte (17), und wie dieser später vom Stamme Dan in seine neue Heimat Lais verlegt wurde (18). Ferner berichtet das Buch noch die traurige Geschichte eines Bürgerkriegs, den elf Stämme gegen den Stamm Benjamin führten, um eine in dessen Mitte begangene Schandthat zu rächen (19—21).

Nach den chronologischen Angaben, welche die Erzählung begleiten, müßte die Dauer der Richterperiode 370 Jahre betragen. So hätte der Apostel gerechnet, wenn die 450 Jahre Apg. 13, 20 für die Dauer der Richterzeit, einschließlich von zweimal 40 Jahren

für Heli und Samuel, zu rechnen wären. Um den Widerspruch zu beseitigen, den hiermit die oben angegebene Zahl von 330 Jahren bildet, wird gewöhnlich angenommen, daß die einzelnen im Buche erzählten Ereignisse nicht alle nacheinander stattgefunden haben, sondern theilweise gleichzeitig verlaufen sind. Letzteres ist um so glaublicher, weil ja manche Bedrückungen durch Fremde nur einzelne Theile des Landes trafen. Allein eine bestimmte Ausgleichung nach diesem Gesichtspunkte bleibt sehr schwer, auch nachdem Hülskamp in Rohrbachers Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 87; Bachmann, das Buch der Richter, 1868, S. 53 ff., eine befriedigende Lösung glauben gegeben zu haben. Die auffallende Wiederkehr der Zahl vierzig 3, 11; 5, 32; 8, 28; 13, 1 (wozu noch 1 Sam. 4, 18 gehört), sowie der verwandten achtzig 3, 30 und zwanzig 4, 3; 15, 20; 16, 31 macht wahrscheinlicher, daß der Text in dieser Beziehung Schaden gelitten hat. Da es nun keine Mittel gibt, hier zu helfen, so muß man auf die Herstellung einer genauen Chronologie für die Richterzeit besser verzichten.

Auffallend ist es, daß das Richterbuch nichts über Heli und Samuel berichtet, obwohl die Geschichte dieser beiden Männer Beiträge geliefert haben würde, welche durchaus dem Grundgedanken des Buches entsprochen hätten. Vermuthlich ist dieß daraus zu erklären, daß bei Entstehung des Buches die betreffenden Begebenheiten noch nicht der Geschichte angehörten. Hieraus läßt sich ein Schluß auf die Abfassung desselben machen.

### 211. Das Buch der Richter ist kurz nach dem Regierungsantritt Sauls, vermuthlich von Samuel, verfaßt worden.

Als Verfasser des Buches muß derjenige betrachtet werden, welcher dasselbe in seine jetzige Gestalt gebracht hat. Die einzelnen Erzählungen, welche das Material geliefert haben, rühren selbstverständlich von verschiedenen Aufzeichnern her und beweisen dieß durch sprachliche Verschiedenheiten; so das Deboralied K. 5 durch seine archaistische Sprache, die Geschichte Gedeons durch den Gebrauch von שֶׁ für אֲשֶׁר 6, 17; 7, 12; 8, 26 und den Ausdruck רוּחַ יי' לָבְשָׁה 6, 34, wogegen die Geschichte Samsons immer וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יי' 14, 6. 19; 15, 14 hat. Von dem Benützer und Zusammensteller dieser Memoiren rührt dann die Einleitung 1, 1 — 3, 6 her, und wahrscheinlich ist ihm auch der Anhang zuzuschreiben. Letzterer trägt nämlich die Kennzeichen, daß er zuletzt abgefaßt worden ist, und zwar in der nachdrücklichen Wiederholung der Bemerkung, daß „damals kein König in Israel war, und jeder that, was ihm gut schien", 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25. Die Betonung dieser Thatsache ist nur dann nicht auffallend, wenn die Einrichtung des Königthums noch neu war, und wenn im Gegensatz zu den in Kapp. 17—21 geschilderten ungeordneten Zuständen noch ihre Segnungen empfunden wurden. Hiermit wird für die Abfassung der Schrift die Regierungszeit Sauls wahrscheinlich; da aber schwerlich in dessen späteren Regierungsjahren die Königsgewalt als ein Segen erachtet wurde, so wird das Richterbuch in den ersten Jahren Sauls entstanden sein. Hiezu stimmt der bereits angegebene Umstand, daß von Heli und Samuel nicht die Rede ist, sowie die Bemerkung 1, 21, wonach zur Zeit der Abfassung Sion noch von den Jebusitern besetzt war, vgl. 2 Sam. 5, 6. Auch war es zur Zeit des Verfassers noch üblich, daß die Israelitinnen jährlich um Jephte's Tochter trauerten, 11, 40, ein Gebrauch, welcher gewiß nicht lange bestanden haben wird.

In Uebereinstimmung mit diesen Folgerungen gibt der Talmud an, das Richterbuch sei von Samuel verfaßt, Babâ bathrâ 14 b, und die christliche Tradition neigt sich derselben Annahme zu, Isid. de eccl. off. 1, 12. LXXXIII, 747. Es lassen sich keine Gründe finden, womit man dieser positiv ausgesprochenen Behauptung widerstreiten könnte.

Manche wollen jedoch die Entstehung des Buches oder aber die Hinzufügung des Anhanges in eine viel spätere Zeit versetzen, weil sie 18, 30 die Worte עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ als eine Erwähnung der babylonischen Gefangenschaft ansehen. Die älteren Exegeten machen jedoch aufmerksam darauf, daß der Ausdruck הֱיוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה nicht erlaubt, über Sauls Regierung hinauszugehen, und denken daher an ein uns sonst nicht bekanntes Ereigniß, welches den Stamm Dan betroffen hätte. S. Keil, Comm. z. d. St. Richtiger ist es, mit Houbigant, Notae critt. in univ. V. T. libros, Francof. 1777. עַד־גְּלוֹת הָארוֹן zu lesen. Vgl. 1 Sam. 4, 11. 21.

**212. Die Glaubwürdigkeit des Richterbuches ist äußerlich unantastbar und wird mit Unrecht durch das Vorgeben von Unrichtigkeiten, die darin enthalten sein sollen, in Zweifel gezogen.**

Wie sehr die in's Einzelne gehende Genauigkeit, welche die gleichzeitige Aufzeichnung erkennen läßt, für die Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte spricht, ist einleuchtend. Das ganze Buch wird auch dadurch beglaubigt, daß es mit der gesammten jüdischen Literatur in organischem Verbande steht. Den Inhalt des Pentateuchs und des Buches Josue setzt es an vielen Stellen als bekannt voraus, z. B. 2, 1—3. 15; 11, 13 ff.; 13, 5; 20, 26 ff. Ebenso greifen die späteren Schriften auf das Richterbuch zurück, 1 Sam. 12, 9—11. 2 Sam. 11, 21. 2 Esdr. 9, 27. Ps. 77, 56; 82, 10 ff.; 105, 34 ff. Js. 9, 4; 10, 26 u. s. Apg. 13, 20. Hebr. 11, 32 ff. Ungenau erscheint jedoch bei oberflächlicher Ansicht die Angabe 1, 18, wonach der Stamm Juda auch die Philisterstädte Gaza, Askalon und Akkaron erobert habe, während 3, 3 gesagt ist, die Israeliten hätten „die fünf Fürstenthümer der Philister" nicht einnehmen können. Die Vereinigung dieser beiden Aussagen liegt indeß sehr nahe. Juda eroberte jene Städte beim ersten Sturme, konnte sie aber nicht halten, weil inzwischen die Philister fremde Hülfe gewonnen hatten. Diese bestand entweder in dem Zuzug der Enakiten, 1, 10, oder in einem Hülfsheer ihres Lehensherrn, des ägyptischen Pharao. — In Vers 7. 8. 21 ist auch nur eine scheinbare Schwierigkeit. Adonibezek ward in diejenige Stadt gebracht, welche zur Zeit des Verfassers Jerusalem hieß, oder vielmehr, er ward dorthin mitgenommen, als der Stamm Juda sie erobern wollte. Dieß that Juda entweder im Bunde mit Benjamin, welchem Jerusalem zugefallen war, Jos. 18, 28, oder aus Rücksicht auf die Gefahr, welche die Nähe einer so festen Stadt seinem Gebiete brachte. Es gelang ihm, die Unterstadt zu zerstören; die Oberstadt aber blieb in der Gewalt der Jebusiter. Diesen gegenüber hatten die Benjaminiten nicht den Muth, Waffengewalt zu brauchen, und vertrugen sich deßwegen lieber friedlich mit ihnen. — Wenn ferner 4, 2 ein König Jabin von Asor genannt wird, so steht dieß nicht in Widerspruch mit Jos. 11, 10 ff.; der Königsname Jabin kehrte, wie ähnliche Benennungen, öfter wieder, und die Canaaniter hatten im Norden Palästina's ein Reich gegründet, welches nach Asor genannt wurde, dessen Hauptstadt aber Haroseth Gojim war. — Ferner werden Richt. 1, 22. 27. 29 Städte als bestehend genannt, deren Könige nach Jos. 12, 12. 16. 21. 23 besiegt und getödtet wurden; hierin liegt jedoch kein Widerspruch. Vgl. oben S. 174. Keine Verschiedenheit liegt weiter darin, daß 1, 10 der Stamm Juda als solcher, 20 aber der Stammesführer Caleb als Eroberer von Hebron genannt wird. Auch daß der Name der חַוֹּת יָאִיר 10, 4 von dem Richter Jair abgeleitet wird, läßt sich recht gut mit Num. 32, 41 vereinigen, wonach dieser Name von einem früheren Jair stammt. Nach 1 Par. 2, 23 nämlich besaß derselbe 23 Flecken, welche חַוֹּת יָאִיר genannt wurden und später an benachbarte Volksstämme verloren gingen. Diesen nahm der jüngere Jair die ursprünglichen Plätze nebst einigen weiteren wieder ab und hatte so neue Ursache, den alten Namen einzuführen. S. Keil, bibl. Comm. zur Chronik, S. 44. Der Widerspruch endlich, welcher neuerdings zwischen den Anfangsworten 1, 1 und 2, 8 gesucht worden ist (*Hervey* in Cook's Holy Bible with a Commentary, Vol. II. London 1872, p. 123) löst sich leicht durch die Beobachtung, daß 2, 8 nicht der Form, aber wohl dem Inhalte nach als Nebensatz zu betrachten ist.

**213. Das Buch der Richter erzählt auch nichts, das innerlich unmöglich erscheinen müßte.**

Die Schwierigkeiten, welche manches von dem Berichteten innerlich unwahrscheinlich machen sollen, verschwinden bei richtiger Exegese. Ob Aod nach den Grundsätzen der Moral richtig gehandelt hat, wird lediglich nach 3, 15 zu beurtheilen sein. Welchen Charakter aber auch seine That gehabt haben mag, so wird sie von dem Verfasser des Buches einfach berichtet, ohne gebilligt oder getadelt zu werden, und insofern kann gegen den übernatürlichen Charakter der Darstellung nichts eingewendet werden. — Wenn es 3, 31 heißt, daß Samgar mit dem Ochsenstachel 600 Philister geschlagen habe, so ist er dabei an der Spitze seiner Stammesgenossen zu denken, welche einen unerwarteten Ueberfall mit den eben zu Gebote stehenden Mitteln zurückwiesen, ganz wie in den deutschen

Bauernkriegen die Dreschflegel und Heugabeln eine Rolle gespielt haben. — Debora's Lied entspricht so sehr allen sachlichen und persönlichen Umständen, daß seine Aechtheit lediglich aus inneren Gründen sichergestellt ist. — Die Erscheinungen des „Gottesengels“ 2, 1; 6, 11; 13, 3 und die mittelbaren oder unmittelbaren Offenbarungen Gottes an die Israeliten 1, 2; 6, 8; 10, 11 sind Wunder, deren Zweckmäßigkeit durch den Zusammenhang der Umstände außer Zweifel gesetzt ist, und die deßwegen keinen inneren Widerspruch enthalten. Jephte erfüllte ein Gelübde, das er voreilig dargebracht, nicht buchstäblich, sondern geistig, indem er seine Tochter einer unfreiwilligen Jungfräulichkeit weihte. S. darüber Keil, bibl. Comm. zu 11, 34 ff. Tüb. Quartalschrift 1869, S. 533. Wie aber die Deutung seines Thuns ausfallen mag, so enthält das Richterbuch keine Aeußerung darüber, welche als Billigung oder Mißbilligung betrachtet werden könnte. — Auch was von Samson berichtet wird, ist innerlich durchaus begründet und zusammenhängend. Seine Stärke war mit seinen Haaren verwachsen, weil sie eine übernatürliche Gabe Gottes 13, 25 und an den Stand eines Naziräers geknüpft war, 13, 7, dem das Abschneiden des Haupthaares verwehrt blieb. Gerade dieser Stand bildete Samsons Hauptbedeutung für Israel: er sollte zeigen, welche Macht aus der vollkommenen Hingabe an das Gesetz erwachse. Wenn er selbst dem Gesetze untreu wurde und sich erst mit einer Philisterin vermählte, dann sich von unreiner Liebe gefangennehmen ließ, so ist nicht seine Sünde, sondern das Ergebniß seines Verfahrens in den Plan Gottes aufgenommen gewesen, 14, 3. 4; hatte er doch, obschon er sich über gebotene Rücksichten hinwegsetzte, ursprünglich dabei die Erfüllung seines Berufes im Auge, 14, 4. Was gelegentlich seiner Hochzeit erzählt wird, verläuft alles den morgenländischen Zuständen und Sitten gemäß. Dreihundert Schakale (שׁוּעָל, nicht „Füchse“) waren gerade im Philisterlande, wo sie noch heute herdenweise leben, leicht zu fangen; dabei ist anzunehmen, daß er nicht allein, sondern mit fremder Hülfe die ganze Menge zusammenbrachte. Vgl. den ähnlichen Ausdruck 1 Sam. 13, 3. Dagegen liegt nichts Auffallendes darin, daß er allein von den überraschten Philistern einen Haufen nach dem andern mit einem Eselsknochen erschlug, 15, 15. 16. Das Wasser, welches seinen Durst löschte, floß nicht aus dem Eselskinnbacken, sondern aus einem Felsen zu Lechi, wie nachher die Stelle genannt wurde, 19. Das Ausheben zweier Thorflügel, 16, 3, ist nicht so ungewöhnlich, daß nicht Beispiele ähnlicher Stärke bei den meisten Völkern zu finden wären. S. Dereser-Scholz z. d. St. Endlich ist der tragische Tod Samsons so zu denken, daß zu der Festversammlung ein Holzbau aufgeschlagen war, unter welchem sich die Gäste versammelten, während das Volk das ebene Dach füllte; die Katastrophe war demnach nicht so schwer herbeizuführen. Ob Samson hierbei durch Selbstmord gesündigt, kann dem Gerichte Gottes überlassen bleiben; indeß lehrt jede verständige Sittenlehre, daß zur Erreichung eines solchen Zweckes, wie Samson im Auge hatte, das eigene Leben geopfert werden darf. Vgl. Schusters Handb. z. bibl. Gesch. von Holzammer, 3. Aufl. Freib. 1878, I. S. 465 ff.

214. Einzelne Unwahrscheinlichkeiten sind auch auf Rechnung der Textesüberlieferung zu setzen, obwohl in dieser Hinsicht das Buch der Richter weniger als andere gelitten hat.

Die wichtigsten Stellen, an welchen die Kritik aufgerufen wird, sind folgende. 1, 18 liest die LXX das Gegentheil vom Text: καὶ οὐκ ἐκληρονόμησεν Ἰούδας κτλ. Da aber schon 19 gesagt ist כִּי לֹא לְהוֹרִישׁ אֶת־יֹשְׁבֵי הָעֵמֶק, d. h. er habe die Herrschaft über die Bewohner der Mittelmeerebene nicht behaupten können (s. oben S. 174), und da alle andern Texte wie der hebräische lesen, so ist kein Grund, den letztern zu ändern. — Das Wort לְצִדִּים 2, 3 ist undeutlich, wie die verschiedenen Uebersetzungen zeigen: LXX εἰς συνοχάς, Targ. לְמְעִיקִין, tribulantes, Pesh. לסריקותא, in vanum, Vulg. hostes; doch ist wegen der letzteren Uebersetzung kein Grund, לְצָרִים zu schreiben, insofern die Bedeutung „Widersacher“ durch das arabische צדד gesichert ist. — Daß בְּתִמְנַת־חֶרֶס 9 ein Schreibfehler ist, zeigt nicht nur Jos. 24, 30, sondern auch die Uebereinstimmung der Uebersetzungen: LXX Vat. Θαμναθσάραχ, Pesh. בתמנתסרח, Vulg. in Thamnatsare. — Das Wort הָאֲשֵׁרוֹת 3, 7 ist richtig und darf nicht wegen Vulg. Astaroth, Pesh. ולאסתרתא in הָעַשְׁתָּרוֹת geändert werden. — An der Stelle 7, 3 gibt וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד keinen vernünftigen Sinn, und trotzdem, daß alle Uebersetzer ebenso gelesen haben, muß entweder

מַהֵר־ oder הַגִּלְבֹּעַ geschrieben werden. — 8, 16 ist וַיֹּדַע sicher in וַיָּדָשׁ zu ändern; vgl. 7, LXX κατέξανεν, 7 καταξανῶ, Pesh. ואשתנד, Vulg. contrivit, 7 conteram. — מָעוֹן 10, 12 ist nach dem griechischen Μαδίαμ, Vat. Al., vermuthlich in מִדְיָן zu ändern, denn עמון in der Pesh. ist Correctur. — Die Lesart 12, 7 בְּעָרֵי ist ein Mißverständniß der Masorethen für בְּעִרֵי, die alte Form des Stat. constr., LXX ἐν πόλει αὐτοῦ (בְּעִרוֹ), Pesh. בקריתא, Vulg. in civitate sua. — 14, 15 ist mit LXX τῇ τετάρτῃ, Pesh. רביעיא, Ar. אלרבע statt הַשְּׁבִיעִי vielmehr הָרְבִיעִי zu schreiben. — 16, 13 hat die LXX nach διάσματος den Zusatz: καὶ ἐγκρούσῃς τῷ πασσάλῳ εἰς τὸν τοῖχον, καὶ ἔσομαι ὡς εἷς τῶν ἀνθρώπων ἀσθενής. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κοιμᾶσθαι αὐτὸν καὶ ἔλαβε Δαλιδὰ τὰς ἑπτὰ σειρὰς τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ὕφανεν ἐν τῷ διάσματι, womit Vulg. und Ar. übereinstimmen. Die Vollständigkeit der Darstellung scheint diesen Zusatz zu fordern, ohne daß sich weiter etwas darüber feststellen ließe. — 18, 30 muß מְנַשֶּׁה trotz Vulg. Moysi beibehalten werden, weil alle übrigen Texte so lesen. — 19, 2 wird וַתִּזְנֶה (vgl. 2 Esdr. 19, 2) zu setzen sein, LXX ἐπορεύθη ἀπ᾽ αὐτοῦ, Vulg. quae reliquit eum, Targ. ובסרת gegen Pesh. וזנית. — Welche Zahlen endlich 20, 15. 35. 46 richtig zu setzen sind, kann bei der Abweichung aller Zeugen von einander nicht constatirt werden.

215. Demnach kann die Aufnahme des Richterbuches in den Kanon, welche die Synagoge bewirkt hat, aus wissenschaftlichen Gründen nicht bemängelt werden.

Das kanonische Ansehen des Richterbuches in der alttestamentlichen Synagoge ist unvordenklich. Eccli. 46, 13—15 setzt die Anerkennung desselben voraus. Ps. 105, 34—46 ist eine Reminiscenz aus Richt. 2, 11 ff. Die kanonische Geltung blieb dem Buche auch in der Kirche, ohne je bezweifelt zu werden. Bei den talmudischen Juden setzt die Bemühung, einzelne der in § 212 erwähnten Schwierigkeiten zu lösen, das kanonische Ansehen voraus. S. Fürst, der Kanon des A. T. S. 12.

### 4. Ruth.

216. Das Buch Ruth enthält eine Familiengeschichte aus der Zeit der Richter und verfolgt den Zweck, dem Interesse an der Herkunft des Hauses Davids zu genügen.

Der Inhalt des kleinen Buches ist folgender. Während einer Hungersnoth zur Richterzeit wanderte Elimelech aus Bethlehem mit seiner Gattin Noemi und zwei Söhnen in's Moabiterland aus und starb daselbst. Die beiden Söhne nahmen sich moabitische Frauen, starben aber auch bald kinderlos. Inzwischen war die Hungersnoth in Canaan vorüber und Noemi entschloß sich, wieder nach Hause zurückzukehren. Eine ihrer Schwiegertöchter, Namens Ruth, ließ sich nicht nehmen, sie zu begleiten und für sie zu sorgen (1). In Bethlehem angekommen, ging Ruth aus, um Aehren zu lesen, und kam so auf die Felder des Booz, eines reichen Verwandten ihres Schwiegervaters. Von diesem ward sie so freundlich behandelt, daß Noemi ihr den Rath gab, bei demselben den Anspruch auf die Pflichtehe nach Deut. 25, 5—10 zu erheben (2, 1 — 3, 4). Ruth folgte der Anweisung, welche Noemi ihr zur Erreichung ihres Zweckes gab, und ward so Booz' Gattin (3, 5 — 4, 13). Aus dieser Ehe entsprang Obed, der Stammvater des davidischen Hauses.

Daß hier Geschichte und keine Dichtung vorliegt, zeigt die Verbindung der Erzählung mit der allbekannten Persönlichkeit Davids.

217. In seiner jetzigen Gestalt kann demnach das Buch nicht älter als Davids Regierung sein. Nach seinem Ursprunge aber gehört das Buch Ruth zu der Reihe der einzelnen Geschichtsdarstellungen, aus welchen das Richterbuch zusammengesetzt ist, so daß es mit demselben ursprünglich verbunden war.

Mit Davids Erwähnung schließt die Darstellung, ohne seinem Namen irgend etwas hinzuzufügen. Für die ersten Leser muß also dieser Name an sich eine wichtige Bedeutung gehabt haben; dieß ist am leichtesten dann zu begreifen, wenn David bei Abfassung der Schrift bereits als König die Augen der Israeliten auf sich gezogen hatte. Auf Davids Zeit führen außer den Schlußworten noch zwei Angaben. Die Zeitbestimmung des Einganges בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים versetzt in eine Zeit, welche schon eine andere Einrichtung des Staatswesens kannte, und 4, 7 ist ein Gebrauch erklärt, welcher seit Ruths Zeit, vermuthlich durch Einführung gesetzlicher Normen, abgekommen war.

Allein diese Stellen hängen nur sehr lose mit dem Text zusammen. Der Eingang וַיְהִי בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים steht neben dem וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ einem einleitenden Zusatz sehr ähnlich. Die Stelle 4, 7 unterbricht den Text vollständig, so daß erst mit Weglassung derselben ein regelmäßiges Wortgefüge entsteht. Es liegt daher nahe, in beiden einen Zusatz des Herausgebers anzuerkennen, wie denn ähnliche Glossen auch Jos. 15, 15. Richt. 1, 10 u. s. mit לְפָנִים eingeleitet sind. In gleicher Weise scheinen die Worte 4, 17 הוּא אֲבִי־יִשַׁי אֲבִי דָוִד zugesetzt zu sein, und die Genealogie 18—22 ist sicher ein Anhang, welcher vom ursprünglichen Text unabhängig ist. Nach Weglassung dieser drei Bestandtheile aber bleibt eine Familiengeschichte, welche ganz den einzelnen Bestandtheilen des Richterbuches analog ist; sie ist ebenso memoirenartig angelegt wie jene, und hat gleich ihnen ihre eigenthümliche Sprachgestaltung. Zu letzterer gehören einzelne Wörter und Bedeutungen, welche sonst nicht vorkommen, wie עָגַן einschließen 1, 13, צָבַט vorlegen 2, 14, צֶבֶת Garbe, שָׁלַל herausziehen 16, נִלְפַּת umschauen 3, 8, טְרוֹם bevor 14; ferner die alterthümlichen Formen שַׂמְתִּי, יָרַדְתִּי 3, 3, שָׁכַבְתִּי 4, תַּעֲבוּרִי 2, 8, תִּדְבָּקִין 2, 8, תַּעֲשִׂין 3, 4, תֵּדְעִין 18, יִקְצֹרוּן 2, 9, מָרָא 1, 20, sowie die Redensart אֵיךְ יִפֹּל דָּבָר 3, 18. Vgl. Keil, Einl. S. 438. Da diese Eigenthümlichkeiten fast nur in den Reden der handelnden Personen vorkommen, so werden sie auch wohl als moabitische Sprachformen aufgefaßt; aus den vorhandenen wirklich moabitischen Texten läßt sich darüber nichts entscheiden. Jedenfalls steht die Geschichte Ruths zum Richterbuch in ähnlichem Verhältnisse, wie die demselben angehängten Zusätze Kapp. 17—21.

Dieß ist der Grund, warum beide Schriften mitunter als vereinigt aufgeführt werden. Josephus muß Richter und Ruth als Ein Buch angesehen haben, wenn er die Zahl der kanonischen Bücher als 22 bezeichnet. S. o. S. 19. Bestimmt sagt Origenes bei Aufzählung des jüdischen Kanons: Κριταί, Ῥούθ, παρ' αὐτοῖς (Ἑβραίοις) ἐν ἑνὶ Σωφετίμ. Eus. H. E. 6, 25. XX, 580. Bei Cyrill von Jerusalem heißt es Cat. 4, 35: καὶ τῶν Κριτῶν μετὰ τῆς Ῥοὺθ βιβλίον ἕβδομον ἀριθμούμενον. XXXIII, 500. Auch der hl. Hieronymus sagt noch: deinde subtexunt Sophetim, i. e. Iudicum librum, et in eundem compingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta eius narratur historia. Prol. gal. Ruf. Expos. in Symb. Apost. 37. XXI, 374 (liber) Iudicum simul cum Ruth. Dagegen führt Melito einfach Κριταί, Ῥούθ an, Eus. H. E. 4, 26. XX, 396, und ähnlich verfahren Athan. Ep. fest. 39. XXVI, 1177. Syn. script. XXVIII, 285, während Conc. Hipp. (oben S. 24), Can. Apost. LXXXV. Gall. III, 247. Epiph. de pond. et mens. 22 bestimmt unterscheiden: (βιβλίον) τῶν Κριτῶν ἕν, τῆς Ῥοὺθ ἕν.

Zur Zeit der Septuaginta stand, wie der Kanon derselben zeigt, Ruth noch unter den Historikern. Erst in nachchristlicher Zeit, als der Kanon des Judenthums seine heutige Gestalt erhielt, ward Ruth zu liturgischen Zwecken unter die כְּתוּבִים eingereiht und mit dem Hohenlied, den Klagliedern, dem Prediger und Esther zu den quinque Megilloth, dem Fünfrollenbuch, vereinigt, vgl. oben § 188.

218. Wegen seiner Zusammengehörigkeit mit dem Richterbuch ward das Buch Ruth von der Synagoge als Werk Samuels angesehen. Diese Annahme ist jedoch aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich, und der Verfasser kann ebenso wenig angegeben werden, als die Urheber der Einzelerzählungen, aus welchen das Richterbuch zusammengestellt ist.

Die Tradition des späteren Judenthums enthält der Talmud Babâ Bathrâ 14, b שמואל כתב ספרו שופטים ורות. Nach dem oben Angeführten könnte dieß nur in demselben Sinne verstanden werden, wie beim Richterbuche, so daß Samuels Antheil am

Buch Ruth auf ein Minimum (§ 210) beschränkt bliebe. Jedenfalls ist die Sprachform des kleinen Buches so selbständig, daß an keinen der sonst bekannten alttestamentlichen Verfasser gedacht werden kann.

219. Die innere und äußere Glaubwürdigkeit des Buches Ruth rechtfertigt durchaus dessen Aufnahme in den Kanon.

Sowohl die Einfachheit als die Ausführlichkeit der Erzählung spricht für die Zuverlässigkeit des Erzählers. Die angeführten Umstände sind bis in's Kleinste den Gebräuchen damaliger Zeit und dortigen Landes entsprechend. Die Ehe mit einer Moabiterin war zur Richterzeit nicht anstößig. Den Moabitern war das Bürgerrecht in der Gemeinde Israels versagt, Deut. 23, 3, und Esdras hatte Grund, auch die Ehen mit Moabiterinnen zu verbieten; allein ursprünglich war den Juden nur untersagt, Canaaniterinnen zu heiraten, Ex. 34, 16. Deut. 7, 3, und Richt. 3, 6 wird ihnen bloß vorgeworfen, daß sie solche als Frauen heimgeführt hätten. Ruths Verfahren einem Manne gegenüber wäre nach unsern Anschauungen unpassend; es ist aber durch den Gehorsam herbeigeführt und ist aus der Einfachheit und Reinheit beider Personen zu erklären. Noemi nennt sich 1, 21, wie der Gegensatz מְלֵאָה zeigt, רֵיקָם „leer", d. i. arm an Familiengliedern, so daß der Besitz eines Ackers 4, 3 keinen Widerspruch damit bedingt.

Aus der Textesbeschaffenheit erwächst für die Glaubwürdigkeit der Erzählung keine Schwierigkeit. Nur ist der Text von den Masorethen arg mißhandelt worden, weil sie seinen alterthümlichen Charakter verkannt und aufzuheben gesucht haben. Ein offenbarer Fehler ist 4, 5 וּמֵאֵת statt וְאֵת, obgleich schon die LXX jene Lesart übersetzen.

### 5. Die zwei Bücher Samuels.

220. Die Bücher Samuels bilden ein einziges Geschichtswerk, welches durch die Septuaginta eine Theilung erfahren hat und seit dem sechszehnten Jahrhundert auch im hebräischen Texte getheilt erscheint.

Schon der Anfang des zweiten Buches zeigt, daß eine Theilung in zwei Bücher vom Schriftsteller nicht beabsichtigt gewesen ist. Eine solche zeigt auch keine hebräische Handschrift und keine ältere Ausgabe. Noch Origenes sagt davon: παρ' αὐτοῖς ἐν Σαμουὴλ ὁ θεόκλητος. Eus. H. E. 6, 25. XX, 582, und Cyrillus von Jerusalem schreibt Cat. 4, 35. XXXIII, 500: πρώτη καὶ δευτέρα τῶν βασιλειῶν μία παρ' Ἑβραίοις ἐστὶ βίβλος. Die Nothwendigkeit der Theilung ergab sich für den hebräischen Text durch Aufnahme der Kapiteleintheilung, s. o. S. 57, und so führte der venetianische Buchdrucker Bomberg sie 1518 in seine zweite Bibelausgabe ein. Bei den Christen war die übliche Citationsweise durch den hl. Hieronymus im Anschluß an die Itala eingeführt worden. Die alexandrinische Uebersetzung nämlich, welche der Itala als Original gedient, faßt sowohl das hebräische Buch Samuel als den סֵפֶר מְלָכִים unter dem gemeinsamen Titel βίβλοι βασιλειῶν δ', It. libri regnorum quatuor, zusammen; sie läßt sich dabei von dem inneren Grunde leiten, daß beide Geschichtswerke inhaltlich zusammenhängen, und daß das zweite kennbarer Weise eine Fortsetzung des ersten bilden will. Jetzt besteht die Zweitheilung durch Verjährung zu Recht und muß in der Einleitung einfach hingenommen werden. Seinen Namen hat das Werk daher erhalten, daß Samuel zu Anfang desselben in den Vordergrund tritt.

221. Die Bücher Samuels enthalten denjenigen Abschnitt der Offenbarungsgeschichte, welcher durch die Ausbildung des Königthums in Israel bezeichnet ist.

Wie das zweite Buch mit der Volkszählung Davids schließt, welche aus dem Bewußtsein einer dauernd gegründeten Königsgewalt hervorging, so ist auch der ganze Verlauf der Darstellung als die Entwickelungsgeschichte der königlichen Gewalt anzusehen. David ist es, der sie befestigt, nachdem Saul gezeigt, wie sie nicht befestigt werden konnte; zur Einsetzung des Königthums selbst aber haben diejenigen Ereignisse geführt,

welche sich an Samuel als Mittelpunkt anreihen. Das ganze Geschichtswerk zerfällt demnach in drei Abtheilungen: a. Geschichte Samuels, Buch 1, Kap. 1—12; b. Geschichte Sauls, Kap. 13—15; c. Geschichte Davids, Kap. 16 bis Ende des zweiten Buches.

Die Erzählung beginnt mit der rührenden Familiengeschichte Elkana's, des Vaters Samuels, und berichtet, wie letzterer von seiner unfruchtbaren Mutter Anna durch Gebet erlangt wurde, 1, 1—20. Zum Danke ward er Gott geweiht und dem Heiligthum in Silo dargebracht, 21 — 2, 11. Dort war damals Heli Hoherpriester, der sein Amt durch schuldvolle Nachsicht gegen seine verbrecherischen Söhne entweihte, 12—26. Zur Strafe dafür ward ihm erst durch einen Propheten, 27—36, dann durch Gottes Mittheilung an Samuel, 3, 1—18, die Verödung seines Hauses angekündigt; Samuel dagegen war bei Gott und dem ganzen Volke beliebt, 9, 21. In dieser Zeit machten die Philister seit Samgar wieder den ersten Angriff auf Israel, siegten über dasselbe und unterwarfen sich einen großen Theil des Landes; ja selbst die Bundeslade, welche die Israeliten hatten in's Lager kommen lassen, fiel in ihre Hände, 4, 1—11. Bei dieser Nachricht fand Heli vor Schreck seinen Tod, und der Untergang seiner Söhne rief auch in seiner ganzen Familie großes Leid hervor, 12—22. Bei den Philistern wirkte die Gegenwart der Arche allenthalben göttliche Strafgerichte, 5, bis sie wieder nach Israel zurückgeschickt wurde, 6. Gleichwohl blieben die Philister für zwanzig Jahre Herren von Israel; als aber das Volk von Samuel zu einem Bußtage nach Maspháth versammelt worden war, so daß sie eine Erhebung befürchteten, ergriffen sie die Gelegenheit zu einem abermaligen Ueberfall. Dieser ward jedoch von Samuel unter augenscheinlicher Mithülfe Gottes zurückgewiesen, und so lange Samuel an der Spitze des Volkes stand, wagten sie nicht mehr, Israel zu beunruhigen, 7, 1—14. In Anerkennung dieser Wirkung war Samuel factischer Regent in Israel, und das Volk glaubte, daß die Vereinigung aller Gewalt in Eine Hand dauernd zu seinem Vortheil gereichen werde, 15—17. Als daher Samuel seine Gewalt getheilt auf seine Söhne übertrug, begehrten sie einen König, wie allerdings schon Moses einen solchen in Aussicht gestellt hatte (Deut. 17, 14). Trotzdem, daß darin ein Undank gegen Gott lag, und trotz ernster Abmahnung ging Samuel nach Gottes Weisung auf ihr Verlangen ein, 8, und salbte bald nachher den von Gott bezeichneten Benjaminiten Saul zum König, 9, 1 — 10, 26. Der neue Regent fand erst nicht allenthalben Anerkennung; ein Kriegszug gegen die Ammoniter jedoch gab ihm Gelegenheit, seinen königlichen Sinn zu offenbaren und sich Ansehen zu erzwingen, 10, 27 — 11, 15. Nunmehr konnte Samuel feierlich von seiner bisherigen Stellung abdanken, 12, und Saul traf Anstalten, um die Wehrfähigkeit des Landes zu befestigen. Bald hatte er Gelegenheit, die Kraft seines Volkes zu erproben, weil bei der Nachricht von Samuels Rücktritt die Philister einen neuen Einfall in's Land machten, 13, 1—7. Zum Unglück erprobte sich aber nicht ebenso sein Gehorsam gegen Gottes Anordnungen, und daher mußte Samuel ihm drohen, das Königthum werde nicht bei seinem Stamme bleiben, 8—15. Nun litt seine königliche Gewalt bald bedeutende Einbuße; die Philister rissen immer mehr von seinem Lande an sich, und die Israeliten wurden von ihnen wie Heloten behandelt, 16—23. Sauls Sohn Jonathan machte zwar durch heldenmüthige Kühnheit wieder einen großen Sieg über die Philister möglich, 14, 1—23; dabei zeigte Saul aber durch ein unbesonnenes Gelübde von neuem seinen vorschnellen Ungestüm, und Jonathan wäre zum Opfer gefallen, wenn das Volk ihn nicht errettet hätte, 24—46. Gleichwohl konnte Saul seine Herrschaft wieder befestigen, 47—52, und selbst Gott der Herr gab bei einem Zug gegen die Amalekiter ihm noch einmal Gelegenheit, sich durch den Gehorsam die göttliche Sanction zu erwerben. Allein neuer Ungehorsam bewirkte, daß ihm nun endgültig die Verwerfung von Seiten Gottes durch Samuel angekündigt wurde, 15. Samuels Trauer über diese Verwerfung ward durch den göttlichen Auftrag gestillt, einen neuen König zu salben, und dieser ward ihm in der Person Davids gezeigt, 16, 1—13.

Bei Saul hatte die Abwendung Gottes von ihm zur Folge, daß er von finsterer Schwermuth heimgesucht wurde; um dieselbe durch Harfenspiel zu verscheuchen, ward gerade David ausgesucht, 14—23. Bald machte sich David auch auf andere Weise bei Saul bekannt, indem er bei einem neuen Einfalle der Philister den Enakiten Goliath im Zwei-

kampf überwand, 17. Diese That gab Anlaß zu einer innigen Freundschaft Davids mit Sauls Sohn Jonathan, 18, 1—5, machte aber auch Sauls Eifersucht rege, so daß er von nun an sich seiner zu entledigen suchte. Zwar gab er ihm seine Tochter Michol zur Gattin; allein weder deren Klugheit noch Jonathans Verwendung konnte ihn von seinem Groll gegen David abbringen, so daß dieser für besser hielt, den Hof zu meiden, 18, 6 — 20, 42. Von nun an führte David ein Abenteurerleben, bald im Philisterlande, bald in dem höhlenreichen Gebirge Juda, bald in der Wüste südlich von Palästina. Er sammelte sich einen Anhang, der allmählich bis auf 600 Mann wuchs, und lebte theils von der Beute gelegentlicher Kriegszüge gegen die den Israeliten feindlichen Stämme, theils von freiwilligen Unterstützungen der Landleute, 21—23. Saul seinerseits, von immer finsterer Leidenschaft getrieben, rächte sich grimmig an allen, welche David Beistand leisteten, und suchte mit Heeresmacht seiner habhaft zu werden. Dieß Ziel konnte er jedoch nicht erreichen; im Gegentheil entrann er selbst wiederholt nur durch Davids Edelmuth dem Untergang in diesem Guerillakrieg, 24—26. Nachdem inzwischen Samuel gestorben war, gab David die Hoffnung auf, jemals zu Sauls Zeiten rehabilitirt zu werden, und trug deßwegen dem Philisterkönig Achis zu Geth seine Dienste an. Bei diesem lebte er als Condottiere mit seinen Leuten längere Zeit, 27, 1 — 28, 2, während Saul in seiner Gottverlassenheit immer mehr der inneren Zerrissenheit anheimfiel, 28, 3—25. Bei einem neuen Kriegszug der Philister gegen Israel entging David zu seiner Freude der Nothwendigkeit, mit ihnen zu kämpfen, 29, mußte vielmehr seine Waffenehre in einem blutigen Kriegszuge gegen die Amalekiter wahren, 30. Die erste Schlacht, welche die Philister lieferten, brachte Saul und Jonathan den Tod, 31.

Die Nachricht hiervon erhielt David durch einen Streifzügler, welcher Sauls Leiche auf dem Schlachtfelde beraubt hatte. Bei diesem Anlasse zeigte er ebenso sein Gerechtigkeitsgefühl, wie seine uneigennützige Achtung vor dem gefallenen König, Buch 2, Kap. 1, 1 — 2, 7. Sein Recht auf den israelitischen Thron ward ihm zunächst durch Sauls Sohn Isboseth streitig gemacht, und obwohl er im Waffenkampf gegen denselben glücklich war, mußte er doch für mehr als sieben Jahre seine Residenz in Hebron aufschlagen und sich mit der Herrschaft über den Stamm Juda begnügen, 2, 8 — 3, 6. Ein Zerwürfniß Isboseths jedoch mit seinem Feldherrn Abner ward Anlaß, daß dieser zu David überging und durch seinen Einfluß das ganze Volk bewog, denselben als König anzuerkennen, 7, 21. Indeß ward Davids Freude hierüber getrübt durch die Rachsucht seines eigenen Feldobersten Joab, der Abner meuchlerisch ermordete, und gegen den er nicht wagen durfte, strafend einzuschreiten, 22—29. Bald nachher ward auch Isboseth meuchlerisch umgebracht; die Mörder fanden bei David statt des Lohnes, welchen sie gehofft, blutige Vergeltung, 4. Jetzt wählten diesen auch die übrigen Stämme zum König, und er konnte ungestört seine Herrschaft befestigen. Zuerst eroberte er Sion als den künftigen Mittelpunkt seines Reiches, 5, 1—16. Weiter gelang es ihm, die Philister bei neuen Einfällen siegreich zurückzuweisen, weil er im Gegensatz zu Saul sich streng an Gottes Weisung hielt, 17—25. Um dann den politischen Schwerpunkt seiner Macht auch zum religiösen Mittelpunkt zu erheben, ließ David die Bundeslade nach Sion bringen, 6. Seine Absicht, dort einen festen Tempel zu bauen, mußte er nach Gottes Weisung unerfüllt lassen, erhielt aber für seine Hingebung die Zusicherung, daß die Königswürde immer bei seinem Geschlechte bleiben werde, 7. So von Gott gesegnet, überwand er alle Feinde Israels, 8—10. Nicht weniger groß an Edelmuth, wie an Glück, 9, fiel er gleichwohl durch Lüsternheit in schwere Verbrechen, erwies sich dann aber als vollkommenen Büßer, 11, 12. Doch blieb die Strafe nicht aus. Die Verbrechen seiner Söhne Amnon und Absalom machten ihm schweres Herzeleid, 13, 14, und der letztere stiftete eine Empörung an, welche weite Ausdehnung gewann und erst in blutigem Kampfe durch Absaloms Tod beendigt ward, 15—19. Ein neuer Aufstand unter Seba war bald beendigt, allein Joabs Gewaltthätigkeit verbitterte David immer mehr das Leben, 20. Nachdem er dann, durch göttliche Heimsuchung genöthigt, noch einen Akt rückständiger Gerechtigkeit an Sauls Familie vollzogen hatte, begleitete ihn wieder das Schlachtenglück, so daß er Gott für die Besiegung aller seiner Feinde Dank sagen konnte, 21, 22. Bei dieser Gelegenheit gibt das Buch ein Verzeichniß seiner bedeutendsten Helden, 23. Zum Kriege nicht mehr genöthigt, wandte David sich nunmehr der inneren Ordnung seines Reiches zu, ließ sich aber dabei vom Stolze leiten, so daß

abermals Gottes Strafe über ihn erging. Wieder war er auch groß in seiner bußfertigen Gesinnung, und in Ausübung der Buße gewann er die Stätte, auf welcher später der Tempel stehen sollte, 24.

Der Zeitraum, welchen die angeführten Begebenheiten ausfüllen, ist schwer zu bestimmen. Für die Regierung Davids werden II, 5, 4 genau vierzig Jahre angegeben, wobei die sechs letzten Monate des Aufenthaltes in Hebron zur Vervollständigung des ersten Jahres in Jerusalem dienen. Wie lange aber Saul regiert hat, bleibt auch nach Apg. 13, 21. Jos. Antiq. 6, 14, 9 noch zweifelhaft, weil es ungewiß ist, ob nicht Isboseths achtehalb Jahre in den hier angegebenen vierzig Jahren mit einbegriffen sind. Wie lange endlich das Leben und die richterliche Thätigkeit Samuels anzusetzen sind, kann gar nicht ermittelt werden. Der ganzen Periode werden 130 Jahre ziemlich nahe kommen.

Merkwürdig sind die Bücher Samuels auch deßwegen, weil in ihnen zuerst der oft genannte Name מָשִׁיחַ, Christus, vorkommt. Er bezeichnet den zu erwartenden Heiland, I, 2, 10, und als dessen Typus auch den irdischen König, 35 u. ö.

## 222. Die Darstellung der Bücher Samuels ist eine einheitliche und pragmatische. Nach der Absicht des Verfassers schließt sie sich unmittelbar an die des Richterbuches an.

Als leitender Gedanke erscheint bei dem Verfasser der Bücher Samuels die Absicht, historisch nachzuweisen, auf welchem Grunde das Königthum Davids und seiner Familie beruhe. Das Recht des Isaiden auf den Thron ist durch ein göttliches Versprechen sanctionirt, II, 7, 16; David aber hat sich die göttliche Zusage durch die Gesetzestreue erworben, welche er ebenso im Glück wie im Unglück, als Heiliger wie als Büßer bewiesen hat. Diese nämliche Hingabe an Gottes Gesetz ist auch Ursache geworden, daß er den Staat zur höchsten Blüte gebracht, und so ist in den Büchern Samuels für die Zeit der ersten Könige bewiesen, daß dem Volke Israel nur durch die treue Beobachtung seiner theokratischen Institutionen die gewünschte und von Gott verheißene Entwickelung gesichert bleibt. Dieß wird bestätigt durch die Geschichte der beiden Hauptpersonen, welche außer David in dem Geschichtswerke auftreten: Heli und Saul bringen Israel durch Untreue und Ungehorsam an den Rand des Verderbens, während der „treue Prophet" Samuel es von seinen Feinden errettet.

Wie nahe diese Ausführung sich mit dem Grundgedanken im Richterbuch berührt, leuchtet sofort ein. Dem inneren Zusammenhang entspricht der äußere. Während Sauls und Samuels Herkunft genau bezeichnet ist, wird David einfach als Sohn Isai's eingeeingeführt, jedenfalls, weil sein Geschlechtsregister schon im jetzigen Buch Ruth angegeben worden ist. Auch findet sich zu Anfang des Werkes keine Andeutung über den Zeitpunkt der Geschichte; die Zustände, welche im Richterbuch dargestellt sind, werden als bekannt vorausgesetzt, und der Verfasser hebt im Geiste des früheren Schriftstellers lediglich diejenigen Thatsachen hervor, welche seinem Zwecke dienen. Ueber lange Zeiträume in Samuels Leben und Sauls Regierung geht die Geschichtserzählung einfach hinweg und führt auch Davids Regierung nicht zu Ende, sondern begnügt sich, aus seinen letzten Jahren dasjenige mitzutheilen, was den Grundgedanken des Buches illustriren kann.

## 223. Die Bücher Samuels sind auf Grund älterer Geschichtsquellen abgefaßt, aber nicht aus denselben compilirt.

Neben der Einheit des Inhaltes läßt sich auch eine formelle Einheit bei dem vorliegenden Geschichtswerke beobachten Im Gegensatz zum Richterbuche, in welchem die einzelnen Bestandtheile noch ihre ursprüngliche Sprachgestalt zeigen, bewahren die Bücher Samuels durchaus denselben Charakter des Ausdrucks, welcher sich ebenso gegen die früheren, wie gegen die späteren Geschichtsbücher durch Selbständigkeit und klassische Reinheit abgrenzt; s. Keil, Einl. S. 50. 206. Indeß ist der Inhalt der beiden Bücher so reich und mannigfaltig, daß ein einziger Augenzeuge als Berichterstatter nicht denkbar ist, und dabei geht die Darstellung so sehr in's Einzelne, daß mündliche Ueberlieferung nicht als einzige Quelle angenommen werden kann. Allerdings könnten die eingeflochtenen

Lieder aus dem Volksmunde stammen, zumal da II, 1, 18 gesagt wird, daß David ein solches Lied auswendig zu lernen befohlen habe. Indeß wird gerade hier auch der סֵפֶר יָשָׁר, das schon aus Josue bekannte Heldenbuch, als schriftliche Quelle namhaft gemacht. Außerdem führen die Paralipomena für die Zeit Davids zweierlei Geschichtsbücher an: Darstellungen vom prophetischen Standpunkte und amtliche Aufzeichnungen. Erstere sind 1 Par. 29, 29 דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה, das Buch Samuels des Sehers (vgl. I, 9, 9), דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא, das Buch Nathans des Propheten, und דִּבְרֵי גָּד הַחֹזֶה, das Buch Gads des Weissagen. Letztere heißen 1 Par. 27, 24 דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד, Chronik des Königs David, Vulg. fasti regis David, und müssen nach dem Zusammenhang statistischen Inhalts gewesen sein. Es ist daher wahrscheinlich, daß den Büchern Samuels die angeführten Quellenschriften zu Grunde liegen, und daß die Verschiedenheit der Ausführlichkeit, welche in ersteren zu Tage tritt, auf die Beschaffenheit der letzteren zurückzuführen ist. Dieß ist um so eher zu denken, wenn der Verfasser des jetzigen Geschichtswerkes erst längere Zeit nach den erzählten Begebenheiten lebte.

### 224. Die Bücher Samuels sind während der Trennung des Landes Israel im Reiche Juda verfaßt.

Die Bemerkung I, 27, 6, daß Siceleg „den Königen von Juda bis auf diesen Tag gehöre", führt offenbar in die Zeit, da die beiden Königreiche Israel und Juda schon geschieden waren, und da schon mehrere Könige in Juda geherrscht hatten. Daß ferner der Verfasser lange nach Samuel lebte, folgt aus I, 9, 9, vgl. mit 1 Par. 9, 22. 26, 28; 29, 29, nach welchen Stellen הָרֹאֶה stehender Beiname für Samuel war. In eine sehr späte Zeit nach David kann jedoch sein Zeitalter nicht fallen, weil seine Sprache noch nicht die geringste Spur der schließlich eingetretenen Degeneration zeigt. Vielleicht ist das Geschichtswerk zur Zeit Abiams geschrieben, dem das erhabene Vorbild seines Urgroßvaters als Spiegel ächter Regierungsweisheit vorgehalten werden sollte, vgl. 3 Kön. 15, 3 ff.

### 225. Die Geschichtserzählung der Bücher Samuel hat trotz anscheinender Wiederholungen und Widersprüche alle inneren Kennzeichen der Glaubwürdigkeit.

Bei dem ungemein reichen Inhalt, welcher die Bücher Samuels kennzeichnet, überrascht die große psychologische Wahrheit, womit die einzelnen Personen dargestellt sind. Die Mischung von Schwäche, Gutmüthigkeit und Frömmigkeit in Heli's Charakter ist ebenso nach dem Leben gezeichnet, wie der Ernst, die Entschiedenheit und die Hoheit bei Samuel, welche aus aufrichtiger Demuth hervorgehen. Heli versündigt sich gegen seine eigene Ueberzeugung und sein Gewissen; Samuel opfert jede Regung seines Herzens dem Bewußtsein seiner Pflicht. In der Geschichte Sauls wird ein Gemälde voll bewunderungswürdiger Treue dargestellt: bei Gott und Menschen beliebt, so lang er bescheiden von sich selbst denkt, wird er unleidlich und leidenschaftlich, sobald er sich stolz in seiner Stellung gefällt. Mit dem Hochmuth paart sich das Bewußtsein eigener Schwäche und Schuld und wird bis zu finsterer Melancholie; so muß er immer mehr von dem ursprünglichen Adel seines Charakters einbüßen und endlich in Verzweiflung untergehen. David gewinnt, wie seine Umgebung, so auch den Leser durch die große Liebenswürdigkeit, welche Unbefangenheit und Geschicklichkeit, Natürlichkeit und Klugheit ihm verleihen. Er ist alles, was er ist, durch Gottesfurcht und kindliches Vertrauen auf Gott, und bleibt dadurch in den mannigfachsten Lebenslagen und Prüfungen immer sich selbst gleich. Ueberaus wahr erscheint, daß die Hochherzigkeit, womit er der kühnsten Entschlüsse und der edelsten Großmuth fähig ist, nur einen Schritt von dem Leichtsinn liegt, der zu den größten Verbrechen führt; allein auch aus dem Abgrund, in welchen die eigene Schuld ihn gestürzt, errettet ihn die tief eingewurzelte Frömmigkeit, welche bei einem einzigen Worte Nathans wieder auflebt. Ebenso wahr wie David sind auch die weniger hervortretenden Persönlichkeiten, Anna, Jonathan, Joab, gezeichnet. Sämmtliche Umstände der Erzählung entsprechen genau den damaligen Zuständen und Oertlichkeiten; namentlich ist der Eindruck, welchen die Königserhebung auf den verschiedenen Seiten hervorruft, ganz

dem entsprechend, was bei Einführung neuer politischer Verhältnisse erwartet werden muß. Vgl. Scholz, Einl. 2. S. 335 ff.

Mit Unrecht ist der Erzähler einer irrigen Wiederholung geziehen worden, wenn er ähnliche Thatsachen zu berichten hat. So ist im ersten Buch 18, 10 und 19, 9 zweimal ein Versuch Sauls, David an die Wand zu spießen, berichtet; nach 20, 33 aber war dieß bei Saul ein gewöhnliches Mittel zum Ausdruck seiner krankhaften Leidenschaft geworden. Daß die Ziphiter Saul zweimal Davids Aufenthalt verriethen, 23, 19; 26, 1, und daß David zweimal Gelegenheit fand, seinen Edelmuth an Saul zu beweisen, 24, 4 f.; 26, 7 f., ist bei den Einen wie bei dem Andern ein Beweis unveränderter Gesinnung. Die zweite Flucht Davids zu den Philistern, 27, 1, war aus den nämlichen Erwägungen hervorgegangen, wie die erste, 21, 10 ff., und blieb ebenso wie diese das einzige dargebotene Rettungsmittel. Wenn an allen diesen Stellen die Wiederholung durch die Thatsachen bedingt ist, so wird sie anderwärts durch die Anlage des Buches herbeigeführt. An der Stelle II, 8, 12 wird der Erfolg des ammonitisch-syrischen Krieges berichtet; 10, 1 ff. bagegen werden Einzelheiten aus demselben mitgetheilt, um die Erzählung von Davids Sünde daran zu knüpfen. Ebenso wird Samuels Tod I, 25, 1 erzählt, 28, 3 aber des Zusammenhanges wegen erwähnt. Das Gleiche ist von 16, 5 ff. und 17, 12 zu sagen. Noch anders ist es mit der zweimaligen Anführung des Sprüchwortes von Saul unter den Propheten; hier zeigt schon der Unterschied des Ausdrucks הָיְתָה לְמָשָׁל I, 10, 12 und יֹאמְרוּ 19, 24, daß auf die spätere Veranlassung eine schon bestehende Redensart angewendet wurde.

An einzelnen Stellen wollen die protestantischen Erklärer Widersprüche im Text finden, sei es, weil der Verfasser sich vergessen, oder weil er verschiedene Quellen nebeneinander benutzt habe. Dieß trifft hauptsächlich die Erzählung von Davids erstem Auftreten bei Saul. Nach I, 16, 18 war David von den Höflingen des Königs aufgesucht worden und eine Zeit lang bei letzterem geblieben, so daß Saul ihn zum Waffenträger ernannte. Mit dieser Auszeichnung hatte David nur einen Titel, aber kein Amt erhalten; er konnte also, sobald Saul seiner nicht mehr benöthigt oder er selbst zu Hause nicht mehr entbehrlich war, ganz gut zu seinem Vater zurückkehren, wie dieß 17, 15 ausdrücklich als geschehen bezeichnet wird. Auffallend und der früheren Darstellung widersprechend wäre es nun allerdings, wenn nach 17, 55 weder Abner noch Saul persönliche Kenntniß von David hätten; allein Saul fragt später nach den Familienverhältnissen Davids, die ihm wegen seines Versprechens, ihn als Schwiegersohn anzunehmen, besonders wichtig sein mußten. Vgl. Keil, bibl. Comm. 2, 2, S. 130.

Die gesammte Geschichtsdarstellung erscheint demnach durchaus einheitlich und zusammenhängend, und es kann keine kritische Nothwendigkeit anerkannt werden, wonach das Buch als eine Compilation aus älteren Werken verschiedener Schriftsteller aufzufassen wäre. Vgl. Himpel, über Widersprüche u. verschiedene Quellenschriften d. Bücher Samuels, Tüb. Quartalschr. 1874. *Bayle*, les livres des Rois, Paris 1879. I, p. 18 sv.

### 226. Die Glaubwürdigkeit der Bücher Samuels ist auch äußerlich wohl bezeugt.

Begebenheiten, welche so enge mit der Gründung des israelitischen Königthums verwachsen waren, mußten wohl lange im Gedächtniß des Volkes und demnach auch in der Literatur fortleben. In der That finden sich in den späteren Büchern des alten Testamentes mannigfache Erwähnungen der Begebenheiten, welche die Bücher Samuels zu berichten haben. Vor Allem sind dabei die Bücher der Paralipomena zu nennen, welche den gesammten Hauptinhalt der Bücher Samuels wiederholen; mögen dieselben auf diesen fußen oder aus anderweitigen Quellen geschöpft sein, so treten sie immer als Bestätigung ein. Eine Reihe weiterer Zeugnisse, welche als historische Beglaubigung dienen können, findet sich in den Ueberschriften der Psalmen 3. 7. 17. 33. 51. 53. 56. 58. 62. 141 (142. 143). Andere Stellen dieser Art sind Ps. 77, 70; 98, 6. Js. 29, 1. Eccli. 46, 16. 1 Mach. 2, 57; 4, 30. Matth. 12, 3. Mark. 2, 25. Luk. 6, 3. Apg. 7, 46; 13, 22. Insofern diese Anführungen aus den verschiedensten Zeiten stammen, dienen sie auch als Beweis, daß die fraglichen Begebenheiten immer im Andenken des Volkes gelebt haben und deßwegen einer spätern Entstellung nicht unterliegen konnten.

Allerdings enthalten die Bücher Samuels in ihrer heutigen Gestalt einzelne Angaben, welche eine Ungenauigkeit einschließen; allein dieß ist lediglich auf Rechnung von Textesverderbnissen zu setzen.

227. In kritischer Hinsicht haben die Bücher Samuels mancherlei gelitten, und es kann bei den vorhandenen Hülfsmitteln kaum an eine durchgreifende Verbesserung des Textes gedacht werden.

Die vielfachen Verstöße, welche die Masorethen in dem hebräischen Texte fixirt haben, würden ihre Correctur durch die Septuaginta oder auch durch die Vulgata finden, wenn diese beiden Uebersetzungen nicht auch gerade in den Büchern Samuels mannigfach entstellt vorlägen. Besonders häufig ist in beiden die Doppelübersetzung einer und derselben Stelle erhalten worden. Vgl. oben S. 84 und 121. Solche Stellen sind in der LXX z. B. I, 2, 24; 5, 4; 6, 8; 10, 1. 21; 12, 4; 13, 15; 14, 47; 15, 3; 20, 9; 21, 13 (14). II, 5, 14—16; 12, 3. 4; 15, 20; 18, 17; 19, 18 (19); in der Vulg. I, 9, 25; 20, 15; 21, 7; 23, 13. 14. II, 1, 18; 4, 5; 6, 12; 15, 18. 20. Außerdem hat die Vulgata noch allerlei Zusätze aus der Itala beibehalten: I, 4, 1; 5, 6. 9; 8, 18; 10, 1; 11, 1; 13, 15; 14, 22. 41; 15, 3. 12 13; 17, 36; 19, 21; 21, 11; 30, 15. II, 1, 26; 5, 23; 10, 19; 13, 21. 27; 14, 30. Vgl. *Vercellone,* Varr. Lectt. II, p. IX.

Noch bedeutender sind die Verstöße im hebräischen Texte. Sachliche Unrichtigkeiten, welche auf kritischem Wege zu beseitigen sind, finden sich z. B. I, 6, 18 וְעַד אָבֵל הַגְּדוֹלָה statt וְעַד אֶבֶן הַגְּדוֹלָה „und Zeuge ist der große Stein" Cod. K. 96. 562. 602 אבן, LXX καὶ ἕως λίθου τοῦ μεγάλου, Targ. וְעַד אַבְנָא רַבְּתָא. II, 8, 13 ist die richtige Lesung durch Verschmelzung der Septuaginta mit der masorethischen Lesung herzustellen: בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם וַיַּךְ אֶת־אֱדוֹם בְּגֵיא־מֶלַח. 17 muß mit Pesh. Ar. I, 22, 20. II, 15, 35 gelesen werden אֶבְיָתָר בֶּן אֲחִימֶלֶךְ. 21, 8 ist מִיכַל ein alter Schreibfehler statt מֵרַב (Pesh. נדב), kein Versehen des Verfassers. 21, 19 muß nach 1 Par. 11, 23 statt בֵּית הַלַּחְמִי אֵת גָּלְיַת gelesen werden אֶת לַחְמִי אֲחִי גָּלְיַת.

Viele Verstöße lassen sich in den Zahlangaben beobachten. Besonders wird 1 Sam. 6, 29 die Zahl חֲמִשִּׁים אֶלֶף, welche von allen alten Uebersetzern gelesen, aber auch beanstandet worden, gewiß zu streichen sein. Ebenso deutlich ist der Fehler 13, 1, wo das Zahlwort שְׁלֹשִׁים ausgefallen und unpassender Weise zu V. 5 gesetzt ist, Orig. Hexapl. Field 1, 506 υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν. Anders ist 2 Sam. 10, 18, wo vermuthlich statt אַרְבָּעִים אֶלֶף פָּרָשִׁים mit 1 Par. 19, 18 אַרְבָּעִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי zu lesen ist. 15, 7 muß אַרְבָּעִים in אַרְבַּע geändert werden; Orig. Hex. Field 1, 568 μετὰ τέσσερα ἔτη, Pesh. ארבע שנין, Theodor. Qu. 28 in 2 Reg. LXXX, 637 τεσσάρων διεληλυθότων ἐτῶν. 24, 13 שֶׁבַע lies שָׁלֹשׁ, wie 1 Par. 21, 11; LXX τρία.

Beispiele anderer leicht zu tilgender Fehler sind I, 20, 12 חַי יְהוָה; 31, 9 אֶת עֲצַבֵּיהֶם statt בֵּית ע׳, 1 Par. 10, 9 LXX τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν; II, 7, 16 לְפָנַי statt לְפָנֶיךָ, LXX ἐνώπιόν μου, Pesh. קדמי; 23 גּוֹי אַחֵר statt אֶחָד LXX ἔθνος ἄλλο; 17, 3 ist nach den LXX zu restituiren כְּשׁוּב הַכַּלָּה אֶל־אִישָׁהּ אַךְ נֶפֶשׁ אִישׁ אֶחָד אַתָּה מְבַקֵּשׁ וְכָל־הָעָם; 18, 3 כִּי־אַתָּה statt כִּי־עַתָּה, LXX ὅτι σύ, Symm. σὺ γάρ, Vulg. quia tu unus; 22, 11 וַיֵּרָא cum. Codd., Pesh. וטס. Viele andere Stellen sind verbessert bei Thenius, die BB. Samuels erkl., 2. Aufl., Leipz. 1864. Wellhausen, der Text der BB. Sam. untersucht, Göttingen 1872; doch kann man, zumal letzterer Schrift, wegen großer Willkür vielfach nicht zustimmen.

### 6. Die Bücher der Könige.

228. An die Bücher Samuels schließen sich unmittelbar, aber als selbständiges Werk, die Bücher der Könige an.

Der ganz unvermittelte Anfang ist nur dadurch zu erklären, daß der Verfasser bewußt an die Bücher Samuels anknüpft. Gleichwohl ist der Abschnitt 1, 1 — 2, 12, welcher den Tod Davids berichtet, nicht als ein Theil jener Bücher anzusehen, der etwa zu den Königsbüchern noch hinzugezogen wäre. Einestheils nämlich hängt mit diesem Abschnitt alles Folgende unmittelbar zusammen, anderntheils ist die Darstellung in diesem

Abschnitt durch bestimmte Eigenthümlichkeiten charakterisirt. Es sind dieß die nämlichen Eigenthümlichkeiten, welche sich allenthalben in den Königsbüchern beobachten lassen, und durch welche diese sich sehr bestimmt von den Büchern Samuels unterscheiden. Hiezu gehört, daß alle Personennamen, welche dem Leser bereits aus den Büchern Samuels bekannt sein mußten, durch Epitheta bekannt gemacht werden. So vor Allem der Ausdruck „König David", der im ersten Kapitel acht Mal vorkommt, während er in den letzten zehn Kapiteln der Bücher Samuels auch nicht öfter erscheint; ferner „Nathan der Prophet" (III, 1, 10. 22. 23. 32. 34. 38. 44. 45), „der Priester Abjathar", „Bethsabe, die Mutter Salomons", „Abner, der Sohn Ners u. a. Weiter verweist der Verfasser der Königsbücher in summarischer Darstellung sehr oft auf anderweitige Quellen, deren Inhalt er nicht mittheilt; III, 11, 41; 14, 19. 29; 15, 7. 23. 31; 16, 5. 14. 20; 22, 39. 46. IV, 1, 18; 8, 23; 10, 34; 12, 19; 13, 8. 12; 14, 18, 28; 15, 6. 11. 15. 21. 26. 31. 36; 16, 19; 20, 20; 21, 17; 23, 28; 24, 5; dagegen erzählen die Bücher Samuels mit großer Ausführlichkeit, ohne eine Quelle namhaft zu machen. Die Königsbücher geben überall sorgfältige Zeitbestimmungen, wogegen die Bücher Samuels für die Daten meist nur unbestimmte und runde Zahlen bieten: I, 4, 18 Heli richtete vierzig Jahre; 17, 16 der Philister stellte sich hin vierzig Tage. II, 2, 10 Isboseth war vierzig Jahre alt; 15, 7 nach vierzig Jahren sprach Absalom. Die Königsbücher beziehen sich oft auf das mosaische Gesetz, III, 2, 3; 8, 58; 9, 4. 6; 11, 2. 38. IV, 10, 31; 11, 12; 14, 6; 17, 13. 15. 34. 37; 18, 6; 21, 8; 22, 8; 23, 3, 21. 25; in den Büchern Samuels ist dieß nur einige Mal genannt, II, 22, 23. Die Opfer auf den Höhen werden in den Königsbüchern überall streng gerügt, III, 3, 3; 12, 31; 13, 32; 15, 14 u. s. f., während sie in den Büchern Samuels als geduldet erscheinen, I, 9, 12.

229. Die Königsbücher führen die Offenbarungsgeschichte vom Tode Davids bis zum Untergange der jüdischen Selbständigkeit und zwar sind sie für die Periode des getheilten Königthums synchronistisch.

Der Inhalt zerfällt in drei Theile: a. Regierung Salomons, III, 1—11. b. Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zum Untergange des ersteren, III, 12 — IV, 17. c. Geschichte des Reiches Juda bis zur babylonischen Gefangenschaft, 18—25.

a. Bei zunehmender Entkräftung Davids versuchte Adonias den Thron an sich zu reißen; daher ließ David selbst Salomon zum König salben und gab ihm die zur Befestigung seiner Herrschaft nöthigen Anweisungen, 1. Bald darauf starb er, und Salomon sicherte sein Reich durch Bestrafung der empörerischen Elemente, 2. Besser ward sein Thron gefestigt durch die übernatürliche Weisheit, welche er bei einem Opfer zu Gabaon erbeten und von Gott feierlich zugesichert erhalten hatte, 3, 1—15, und von der ein berühmt gewordener Urtheilsspruch einen überzeugenden Beweis lieferte, 16—28. Gott aber hatte ihm Macht und äußere Herrlichkeit obendrein verheißen, und von dieser gaben Zeugniß die vortrefflichen Einrichtungen seines Reiches, sowie der Wohlstand in seinem Lande, 22—28, und der Ruf seiner Weisheit, 29—34. Der Glanzpunkt seiner Regierung aber war der Tempelbau, zu welchem sorgfältige Vorbereitungen getroffen wurden, 5; die Ausführung desselben ist mit allen Einzelheiten beschrieben, 6. Keine geringere Pracht entfaltete Salomon bei seinem Palast und ähnlichen Bauten, 7, 1—12, sowie bei der durch tyrische Künstler angefertigten Ausstattung des Tempels, 13, 51. Dem allem entsprach die großartige Feier der Tempelweihe, bei welcher Salomon durch ein feierliches Weihegebet und durch die Segnung des Volkes seiner Frömmigkeit Ausdruck verlieh, 8. In einer zweiten Offenbarung erhielt Salomon die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens, 9, 1—9, und dieses offenbarte sich in immer steigender Entfaltung seiner Herrlichkeit, 10—28, seiner Berühmtheit nach Außen und dem Wohlstande des Landes, 10. Indeß ward dieses Glück ihm selbst zum Verderben, indem er durch Wollust sich zur Abgötterei verleiten ließ, 11, 1—10. Dafür kündigte ihm Gott an, daß sein Reich nicht ungetheilt bei seiner Familie bleiben solle, 11, 13, und die Drohung ging unmittelbar in Erfüllung, indem sich von drei Seiten Prätendenten gegen seine Herrschaft erhoben, 14—39. So starb Salomon mit der Erkenntniß, daß seine Herrlichkeit eitel sei, 40—43.

b. Sein Sohn Roboam verfuhr schon bald nach der Thronbesteigung so hochfahrend und unklug, daß die zehn nördlichen Stämme von ihm abfielen und unter Jeroboam ein selbständiges Reich mit eigenem Gottesdienst gründeten, 12. Vor dessen abgöttischem Cultus in Bethel ließ Gott durch einen Propheten nachdrücklich warnen und offenbarte seine Gerechtigkeit an dem Ueberbringer der Botschaft, 13, ohne daß Jeroboam die verbrecherische Einrichtung aufhob; daher mußte Achias ihm den Untergang seines Hauses und seiner Herrschaft ankündigen, 14, 1—12. Das Reich Israel blieb seitdem der Schauplatz blutiger Thronstreitigkeiten, welche die Herrschaft einer Dynastie nach der andern überlieferten, während in Juda das Haus Davids nach regelmäßiger Erbfolge die Regierung, aber nicht immer Davids Gesinnung beibehielt. Schon Roboam ließ die Abgötterei im Volke einreißen und ward dafür den Aegyptiern preisgegeben, 14, 21 ff. Sein Sohn Abiam trat in seine Fußstapfen, 15, 1—8; dessen Sohn Asa dagegen herrschte gottesfürchtig, obwohl er gegen Israel die Syrer zu Hülfe rief, 9—24. Im nördlichen Reiche nämlich war inzwischen Jeroboams Sohn Nadab auf den Thron gestiegen; er ward aber mit seinem ganzen Geschlecht durch den Verschwörer Baasa erschlagen, und so ging die Strafe Gottes an Jeroboams Hause in Erfüllung, 25—31. Baasa nahm den Thron ein, ward aber auch von Gott verworfen, und sein Sohn Ela mußte schon nach einjähriger Regierung Thron und Leben durch Zambri verlieren, 15, 32 — 16, 10. Dieser rottete das ganze Geschlecht Baasa's aus, fiel aber selbst nach sieben Tagen durch Amri, dem der Herr den Thron übertrug. Amri war sündhaft wie sein Vorgänger, 16, 28, und wurde darin nur von seinem Sohne und Nachfolger Achab übertroffen, 29—34. In dessen Regierung fiel das Auftreten des großen Propheten Elias, von dessen wunderbarer Wirksamkeit das Buch ausführlich berichtet, 17. 18, 19. Achab ward zwar vor den Syrern geschützt, weil dieselben Gott lästerten, 20, allein die Ungerechtigkeit, welche er an Naboth wegen eines Weinberges begehen ließ, trug ihm die Androhung einer neuen Strafe ein, der er für den Augenblick nur durch demüthige Buße entging, 21. Bei einem neuen Kriege Achabs gegen die Syrer betheiligte sich auch der fromme König von Juda, Asa's Sohn Josaphat. Dieser mußte jedoch an dem unglücklichen Ausgange des Feldzuges Gottes Mißfallen an einer solchen Verbindung erkennen und war nur glücklich im Innern seines Landes, 22, 1—51. Während seiner Regierung folgte Ochozias seinem Vater Achab in der Regierung und leider auch in der Gesinnung, so daß er der Strafe Gottes nicht entging, III, 22, 52 — IV, 1, 18. Um diese Zeit ward Elias von Gott hinweggenommen und an seine Stelle trat Elisäus, welcher durch große Wunder seine göttliche Sendung documentirte, 2. An Ochozias' Stelle war dessen Bruder Joram getreten; dieser versuchte den Baalsdienst zu verbannen, ohne daß er dem lasterhaften Geist der nördlichen Regentenhäuser entsagt hätte; indeß rettete ihn Gott der Herr für den bewiesenen Glauben in dem Kriege, welchen er mit Josaphat gemeinschaftlich gegen den Moabiterkönig Mesa unternahm, durch die wunderbare Mitwirkung Elisäus', 3. Da der Baalsdienst in Israel nicht aufhörte, so mußte Elisäus durch eine Reihe von Wundern für Gottes Größe und Macht Zeugniß ablegen und schließlich dem späteren Könige Hasael von Syrien verkündigen, daß er zur Zuchtruthe für Israel ausersehen sei, 4, 1 — 8, 15. Unglücklicher Weise dankte Josaphat vor seinem Tode ab und überließ die Herrschaft seinem Sohne Joram, der eine Tochter Achabs zur Gemahlin hatte und seinem Schwiegervater in der Abgötterei nachfolgte. Für seine Untreue ließ Gott zu, daß er große Länderstrecken verlor, 16—24. Sein Sohn Ochozias trat in seine Fußstapfen und wurde sammt Joram von Israel durch Hasael von Syrien gezüchtigt, 25—29. Endgültig kam für alle Untreue auf beiden Seiten die Strafe durch Jehu, welchen Elisäus im Auftrage Gottes zum Könige über Israel salben ließ, 9, 1—14. Dieser überfiel Jezrahel, wo beide Könige sich wegen Verwundung des einen von ihnen sich aufhielten, und erschoß einen nach dem andern mit Pfeilen; dann ließ er Achabs Wittwe Jezabel sammt dem ganzen Geschlechte Achabs und den Verwandten Ochozias' umbringen, 14 — 10, 17. Ebenso ließ er sämmtliche Baalspriester niederhauen und den Baalstempel zerstören, 18—28. Dagegen ließ er den Apisdienst zu Bethel und Dan bestehen und mußte deßwegen ein Stück Landes nach dem andern an Hasael verlieren, 29—36. In Juda hatte inzwischen Ochozias' Mutter Athalia die Herrschaft an sich gerissen und hatte alle Glieder der königlichen Familie ermorden lassen. Nur Ochozias' Söhnchen Joas

war von einer Schwester desselben vor dem Tode gerettet worden. Diesen setzte später der Hohepriester Jojada auf den Thron, und Athalia wurde getödtet, 11, 1—16. Unter Jojada's Leitung regierte der erst siebenjährige Joas zuerst gottesfürchtig und ließ sich namentlich die Sorge um das Tempelgebäude angelegen sein; später ward er durch Hasael gedemüthigt (den Grund gibt 2 Par. 24, 18 an) und von seinen Bedienten erschlagen, 11, 17 — 12, 21. Während dessen war in Israel Jehu's Sohn Joachaz auf den Thron gekommen; dieser wurde ebenfalls durch Hasael für seine Sünden gezüchtigt, 13, 1—9. Ihm folgte sein Sohn Joas, sündhaft wie er, und nur wegen seiner Ehrfurcht vor Elisäus den Syrern gegenüber glücklich, 10—25. Elisäus starb während seiner Regierung, nachdem in Juda Joas' Sohn Amasias auf den Thron gelangt war. Dieser regierte im Ganzen gottesfürchtig und glücklich, kündigte aber leichtsinnig Joas von Israel den Krieg an und ward von diesem geschlagen und gefangen. Er wurde nur nach harter Demüthigung wieder freigegeben und verlor später sein Leben in einer Verschwörung, worauf sein Sohn Azarias ihm folgte, 14, 1—22. Das Reich Israel erlebte während dessen eine neue Blüte unter Jeroboam II., welcher seinem Vater Joas gefolgt war, 23—29. In Juda regierte Azarias oder Ozias zweiundfünfzig Jahre lang Gott wohlgefällig, ward aber wegen Anmaßung des Priesteramtes mit dem Aussatz gestraft, 15, 1—7. Unter seiner Regierung starb in Israel das Haus Jehu's mit Jeroboams Nachfolger Zacharias aus, 8—12, und dessen Mörder Sellum riß den Thron an sich, 13, um ihn einen Monat später wieder an Manahem zu verlieren, 13—17. Letzterer ward zur Strafe für greuelhafte Verbrechen dem assyrischen König Phul zinspflichtig und starb bald nachher, 18—21. Statt seiner trat sein Sohn Phaceja die Regierung an, 22—26; diesen erschlug Phacee, dessen Sünden durch Tiglat Pilesar von Assyrien gestraft wurden, 27—31. Während seiner Regierung folgte in Juda Joatham seinem Vater Ozias. Er hing wohl Jehovah an, allein nicht so entschieden, daß er Gottes Strafgericht über Juda hätte aufhalten können, 32—38. Noch weniger konnte dieß sein Sohn Achaz, der sich offenbar zum Götzendienst bekannte, 16, 1—4. Dieser ward durch die Könige von Syrien und von Israel so in die Enge getrieben, daß er Hülfe bei Assyrien suchte und sich als sklavischer Vasall des Assyrerkönigs bewies, 5—20. In Israel folgte Osee auf Phacee; derselbe suchte sich mit Hülfe Aegyptens von Assyrien frei zu machen, ward aber, weil Gottes Langmuth erschöpft war, von Salmanassar überwunden und mit den zehn Stämmen seines Reiches nach Assyrien deportirt, 17, 1—23. In das verödete Land sandte Salmanassars Nachfolger (Sargon) assyrische Colonisten, von welchen die Samaritaner herstammen, 24—41.

c. Während dieser Katastrophe erhielt das Reich Juda einen neuen Aufschwung durch die Frömmigkeit seines Königs Ezechias, des Sohnes von Achaz, 18, 1—8. Zwar richteten nach Samaria's Fall die Assyrier auch gegen ihn ihren Angriff und brachten Jerusalem in große Noth, 9—37; allein Gott belohnte Ezechias' Vertrauen durch ein unerwartetes Wunder, welches die Assyrier zum Rückzuge nöthigte, 19. Auch von einer tödtlichen Krankheit ward er wunderbar gerettet, 20, 1—11; da er aber gegen Gesandte des Königs von Babylon, der sich mit ihm zu einer Empörung gegen Assyrien einigen wollte, sich eitel bewies, ward ihm vorausgesagt, daß Babylonien Verderben auf sein Haus bringen werde, 11—19. Nach seinem Tode trat sein zwölfjähriger Sohn Manasse an seine Stelle. Manasse bezeichnete seine lange Regierung durch Greuel und Mordthaten ohne Zahl, 21, 1—18, und diesem Beispiele, nicht dem seiner späteren Buße, folgte auch sein Sohn Amon, bis er von Höflingen erschlagen wurde, 19—26. Nun ward der achtjährige Josias auf den Thron erhoben und trat wieder ganz in die Fußstapfen seines Ahnherrn David, 22, 1. 2. Besonders wirkte der Umstand auf ihn ein, daß bei der Tempelreparatur das ursprüngliche Exemplar des mosaischen Gesetzbuches wiedergefunden ward, 3—20; so drang er von Neuem auf allgemeine Befolgung desselben, ging energisch gegen den Götzendienst vor und richtete zum Gelöbniß neuer Treue eine herrliche Osterfeier ein, 23, 1—28. Leider fing er einen unnöthigen Krieg mit dem ägyptischen König Nechao an, in welchem er bei Mageddo das Leben verlor, 29, 30. Sein Nachfolger war Joachaz, welcher Gott untreu ward und zur Strafe durch Nechao den Thron und die Freiheit verlor, 31—33. An seine Stelle erhob der Aegyptier seinen Bruder Eliacim, der nun den Namen Joakim erhielt, 34—37. Auch dieser that nicht, was Gott

gefiel, und mußte deßwegen den Babyloniern unter Nabuchodonosor zinspflichtig werden, 24, 1—6. Sein Sohn Joachin konnte sich nur drei Monate auf dem Thron erhalten, denn Nabuchodonosor eroberte Jerusalem und führte ihn sammt den Tempelschätzen und einem großen Theile der Einwohner nach Babylon, 7—16. Statt seiner wurde seines Vaters Bruder Matthanias unter dem Namen Sedecias auf den Thron gesetzt; allein auch er sündigte, und so ward das Maß des göttlichen Zornes voll, 17—20. Im neunten Jahre seiner Regierung zog Nabuchodonosor mit seiner ganzen Macht nach Jerusalem, eroberte es nach zweijähriger Belagerung und machte dem Leben des Königs wie der Selbständigkeit Juda's ein grausames Ende, 25, 1—21. Fast das ganze Volk ward in's Exil geführt; nur ein kleiner Rest blieb unter dem Statthalter Godolias zurück. Die Ermordung des letzteren durch einen gewissen Ismahel nöthigte auch diesen Rest, nach Aegypten zu fliehen, 22—26. Während dessen war Joachin in harter Gefangenschaft, bis er nach siebenunddreißig Jahren von Evilmerodach wieder seine Freiheit und eine ehrenvolle Stellung in Babel erhielt, 27—30.

230. Die Geschichtsdarstellung in den Königsbüchern läßt eine bestimmte Tendenz erkennen. In denselben soll nachgewiesen werden, daß das Geschick des jüdischen Volkes nur durch sein Verhalten zu der geoffenbarten Religion bedingt ist. Aus diesem Grunde ist auch das Auftreten der Propheten während der Königszeit mit besonderer Aufmerksamkeit in's Auge gefaßt.

Daß der Verfasser nicht bloß einen historischen, sondern einen religiösen Zweck verfolgt, ergibt sich am besten aus der Unvollständigkeit seiner Darstellung. Sehr oft verweist er für ganze Reihen von Einzelbegebenheiten, namentlich wie ein König Krieg führt und regiert, auf anderweitige Quellen, so z. B. III, 14, 19. 29; 15, 7. 23. 31 u. s. w., weil er nur in großen Zügen die Entwickelung der Reichsgeschichte geben will. Wir erfahren nichts über wichtige Begebenheiten, wie Zara's Feldzug gegen Juda, Josaphats Kriege gegen Moab, Ammon und Edom, Ozias' Glück gegen die Philister, Manasse's Gefangenschaft in Assyrien, 2 Par. 14, 9 ff.; 20, 1 ff.; 26, 6; 33, 11. Nur oberflächlich erwähnt er die Eroberung Jerusalems durch Sesak, Amasia's Krieg mit Edom, Josia's Krieg mit Nechao, überhaupt die Kriegsthaten beider Volkshälften; dagegen werden sämmtliche Könige genau nach ihrem religiösen Verhalten charakterisirt, III, 11, 6; 12, 28 ff.; 15, 3 u. s. w.

Die Geschichte derjenigen Herrscher, welche für das Gedeihen der Religion besonders förderlich oder hinderlich gewirkt haben, ist ausführlich mitgetheilt. Es sind diese Salomon, III, 1—11; Jeroboam, 12, 25 — 14, 20; Achab, 16, 29 — 22, 40; Joram, IV, 3, 1 — 9, 26; Ezechias, 18—20; Josias, 22. 23. Auch die oben § 228 genannten Eigenthümlichkeiten der Darstellung hangen mit dem Zwecke des ganzen Buches zusammen. Ferner geht die religiöse Tendenz der ganzen Schrift aus der Sorgfalt hervor, womit die Thätigkeit der Propheten als der Wächter über die Beobachtung des Gesetzes mitgetheilt wird, III, 11, 29 ff.; 12, 22 ff.; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; 17—19. 20, 35 ff.; 21, 17; 22, 8. IV, 1, 3; 2, 1 — 9, 10; 13, 14 ff.; 19, 5 ff.; 20, 4. 14; 21, 10; 22, 14. Manche von den hier mitgetheilten Thatsachen sind ohne andere Beziehung zu dem Inhalt der Schrift, als daß auch in ihnen die Treue gegen Gottes Anordnung als Bedingung alles Gedeihens erscheint, s. III, 13, 11 ff.; 20, 35 ff.. Endlich aber wird der dem Buche zu Grunde liegende Gedanke wiederholt vorgetragen, bald als Ausspruch des Herrn, bald als Reflexion des Schriftstellers. Vor Allem geschieht dieß in dem Ueberblick über Israels Geschichte, IV, 17, 7 ff., welcher dem Inhalte nach mit einer ähnlichen Betrachtung Richt. 2, 7 ff. zusammenfällt; außerdem noch III, 9, 3—9; 11, 11. 33. 38; 14, 7 ff.; 16, 12. 13. IV, 10, 30; 13, 3; 21, 11 ff.; 22, 15 ff.; 24, 3. 20. Demnach erscheinen auch diesem Charakter zufolge die Königsbücher als die Fortsetzung der Bücher Samuels.

231. Die Bücher der Könige sind aus älteren Quellen geschöpft, welche zum Theil wörtlich in die Darstellung herübergenommen sind.

Wie schon gesagt worden, verweist der Verfasser öfter auf anderweitige Geschichtsbücher zur **Ergänzung** seiner kurzen Darstellung. Er nennt סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה die Geschichte Salomons, סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה die Chronik der Könige von Juda, und סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל die Chronik der Könige Israels. Wahrscheinlich sind darunter officiell geführte Jahrbücher zu denken, wie sie in den morgenländischen Staaten üblich waren. Es gab aber nach den Citaten der Paralipomena für die in den Königsbüchern geschilderte Zeit eine Reihe anderer Geschichtsbücher von den Propheten **Ahias** 2 Par. 9, 29, **Abdo**, **Semeias** 12, 15; 13, 22, **Jehu** 20, 34, **Isaias** 26, 22; 32, 32, und es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Schriften dem Verfasser der Bücher der Könige sollten unbekannt geblieben sein. Was immer aber ihm vorlag, das hat er an manchen Stellen wörtlich benutzt, so daß einzelne seiner Ausdrücke in den Mund eines Schriftstellers, welcher den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt, nicht passen; s. III, 8, 8; 9, 21; 12, 19; IV, 14, 7. Auch der Widerspruch zwischen IV, 18, 5 und 23, 25 ist nur dadurch zu erklären, daß an beiden Stellen die Worte der Quellenschriften beibehalten sind. Die nämlichen Schriften standen auch andern alttestamentlichen Schriftstellern zu Gebote, so daß die Stellen IV, 18, 13—20, 19 fast wörtlich bei Isaias 36—39 zu lesen sind. Demgemäß werden aus den Königschroniken die Berichte von **Elias'** Wirksamkeit und andern in das öffentliche Leben eingreifenden Aeußerungen prophetischer Thätigkeit stammen, wie III, 13, 1 ff.; 14, 1 ff. u. s. Dagegen scheinen **Elisäus'** Wunder, welche größtentheils privater Natur sind, nach den zahlreichen Prophetenschriften erzählt zu sein, die oben erwähnt sind. Hierauf führen namentlich auch die dialektischen Eigenthümlichkeiten bei einzelnen dieser Erzählungen, welche auf die Quellen zurückzuführen sind; so in der Geschichte der Sunamitin die Formen IV, 4, 16. 23.; 8, 1 אַתִּי, 4, 2 לָכִי, 3 שְׁכֵנָיְכִי, 7 בָּנַיְכִי נַשְׁיְכִי.

## 232. Der Zeit nach stammen die Bücher der Könige aus der **Mitte der babylonischen Gefangenschaft**.

Die letzte Begebenheit, welche in ihnen erzählt wird, IV, 25, 27 ff., fällt in das siebenundzwanzigste Jahr nach der Wegführung **Joachins**. Dieselbe bildet einen bedeutsamen Schluß, insofern sie zu dem Grundgedanken des Buches in nächster Beziehung steht. Besser aber als die Befreiung Joachins würde die Entlassung aus dem Exil der leitenden Absicht des Verfassers gedient haben. Dieses Ereigniß wäre daher gewiß mit aufgenommen worden, wenn die Schrift nach demselben entstanden wäre. Als Zeitraum für die Entstehung der Königsbücher muß daher der Abschnitt vom fünfunddreißigsten bis zum letzten Jahre der babylonischen Gefangenschaft gelten. Vielleicht aber ist, da wohl eine successive Entstehung derselben angenommen werden kann, der Ursprung der Schrift in eine frühere Zeit, etwa in den Anfang der Gefangenschaft, zu verlegen. Daß aber die Bücher der Könige nicht in früherer Zeit verfaßt und in späterer mit dem jetzigen Schluß versehen worden sind, beweist der Sprachcharakter derselben, welcher **durchweg** mit dem der exilischen Schriftsteller zusammenfällt. S. *Smith*, a concise Dictionary of the Bible, Boston 1878, p. 441.

## 233. Als **Verfasser** der Königsbücher ist mit großer innerer und äußerer Wahrscheinlichkeit der Prophet **Jeremias** zu bezeichnen.

**Jeremias** trat im dreizehnten Jahre von Josias' Regierung als Prophet auf und nahm bis zum Untergange Jerusalems thätigen Antheil an dem öffentlichen Leben. Die Schicksale des Landes und der Könige, worein sein eigenes Geschick verflochten war, sind in dem Buch seiner Weissagungen mit aufgeführt. Nun sind in der Geschichtserzählung der Königsbücher für die entsprechende Zeit gerade diejenigen Begebenheiten erwähnt, auf welche sich Jeremias' prophetische Thätigkeit bezog, vgl. 2 Kön. 24, 1. Jer. 25, 1 ff. 2 Kön. 24, 7. Jer. 46, 2 ff. 2 Kön. 24, 10 ff. Jer. 29, 1 ff. 2 Kön. 25, 1 ff. Jer. 39, 1 ff.; 27, 16 ff.; 52, 17 ff.; 39, 6; 40, 5—9; 41, 1—3; 43, 4 ff. Auch die genauen Mittheilungen über die Propheten, welche in den Büchern der Könige enthalten sind, lassen sich am besten auf Jeremias' persönliche Sympathien zurückführen. Dagegen ist Jeremias selbst, von welchem nach Analogie der früheren Abschnitte in den letzten Kapiteln ausführliche Mittheilungen zu erwarten wären, gar nicht erwähnt; dieß ist nur dann

zu begreifen, wenn er selbst das Buch geschrieben hat. Weiter enthält Jeremias' anerkanntes Buch als letztes Kapitel einen geschichtlichen Bericht, der aus IV, 24, 18 ff.; 25, 1 ff. genommen ist. Derselbe beweist, falls er nicht von Jeremias selbst hinzugefügt sein sollte, daß man schon zu alttestamentlichen Zeiten die Bücher der Könige von Jeremias verfaßt glaubte. Durch die Königsbücher zieht sich ferner derselbe Zug wehmüthigen Ernstes, welcher auch das prophetische Buch Jeremias' charakterisirt, und es ist wiederholt nachgewiesen worden, daß der sprachliche Ausdruck in ersteren die nämlichen Eigenthümlichkeiten zeigt, wie letzteres. S. Hävernick, Einl. Bd. 2, S. 171 ff. So sprechen alle inneren Gründe dafür, daß Jeremias als Verfasser der Königsbücher zu betrachten ist, und was aus dem Text der beiderlei Schriften dagegen angeführt worden ist, kann diese Ueberzeugung nicht beeinträchtigen. Jeremias muß allerdings fast neunzig Jahre alt gewesen sein, wenn er den Schluß des Königsbuches IV, 25, 27 ff. geschrieben hat; allein dieß ist gewiß kein Hinderniß für obige Annahme, zumal da die früheren Partien des Buches damals schon längst niedergeschrieben sein konnten. Die sprachlichen Verschiedenheiten zwischen Jer. 52 und 4 Kön. 25 können im Ernst nicht gegen die Identität des Schriftstellers angeführt werden; es sind Jer. V. 15 הָאָמוֹן, Kön. V. 11 הֶהָמוֹן, Jer. 16 מִדַּלּוֹת הָאָרֶץ, Kön. 12 מִדַּלַּת הָאָרֶץ; Jer. 9 וַיְדַבֵּר אִתּוֹ מִשְׁפָּטִים, Kön. 6 ו' א' מִשְׁפָּט. Wenn endlich 3 Kön. 4, 24 der Landstrich westlich vom Euphrat עֵבֶר הַנָּהָר heißt, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß der Verfasser sich östlich vom Euphrat befunden habe. Vgl. oben S. 165. Daher braucht kaum Gewicht darauf gelegt zu werden, daß nach dem jüdischen Geschichtsbuch Sepher Olam rabbâ (aus dem zweiten Jahrhundert) Jeremias gegen Ende seines Lebens in Babylonien gewesen sein soll. S. Chronicon Hebraeorum Maius et Minus lat. vertit etc. Joh. Meyer. Amstelod. 1699, p. 77. Als Verfasser der Königsbücher bezeichnet diesen Propheten bestimmt der Talmud (Babâ bathrâ 15, 1), und dieser Angabe stimmen außer den jüdischen auch manche christliche Gelehrte bei. *Carpzov*, Introd. in ll. can. Bibl. V. T. Lips. 1741. 1, 242. Hävernick, Einl. 2, 2. S. 171. Vgl. *Smith*, l. c. p. 442 sqq.

234. Die Bücher der Könige tragen ihres quellenmäßigen Charakters wegen alle Kennzeichen innerer Glaubwürdigkeit an sich.

Es liegt in der Natur solcher Berichte, wie sie sich in den Königsbüchern finden, daß sie wahrheitsgetreu sind; denn sie können nur auf den Angaben von Augenzeugen beruhen und sind durch zahlreiche, zum Widerspruch befähigte Zeugen controlirt. Daß in dem vorliegenden Falle den Königen nicht auf Kosten der Wahrheit geschmeichelt worden ist, lehrt der erste Blick auf die streng objective, fast richterlich gehaltene Darstellung. Auch die psychologische Wahrheit dessen, was in den Königsbüchern berichtet wird, ist durchaus einleuchtend; namentlich gibt die Darstellung von Salomons Regierung ein überaus treues Bild des morgenländischen Lebens und eines morgenländischen Herrschers. Nicht ganz leicht ist es, die inneren Gründe für einzelne der erzählten Wunder zu finden, wie z. B. die Vernichtung der zwei Hauptleute mit ihren Rotten, IV, 1, 9 ff., oder Elisäus' Verhalten gegen Joas, 13, 14 ff. Außer der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit werden hier zur Erklärung noch Umstände hinzuzuziehen sein, welche in der knappen Erzählung übergangen sind oder jetzt nicht mehr herausgefühlt werden. Die große Reihe der Wunder selbst, IV, 3, 17 — 4, 14 ist dadurch beglaubigt, daß sie öffentlich geschehen und in die Reichsannalen aufgenommen sind. Dasjenige von Elisäus' Wundern, welches nur im engsten Kreise beobachtet werden konnte, IV, 2, 4; 8, 1—6, ist mit einer solchen Menge von Einzelheiten erzählt, daß die private, durch dialektische Eigenthümlichkeit kenntliche Quelle nicht geringeren Glauben verdient.

235. Noch viel größer ist die äußere Glaubwürdigkeit der Bücher der Könige, da sie durch eine Reihe der zuverlässigsten Documente getragen wird.

Zunächst sind für die Zeit, welche die Königsbücher behandeln, in der hebräischen Literatur selbst andere unabhängige Berichte vorhanden. Das zweite Buch der Paralipomena behandelt den betreffenden Abschnitt ganz selbständig und quellenmäßig, ohne Rück-

sicht auf die Bücher der Könige; gleichwohl stimmt es vollständig mit deren Erzählung überein. Dasselbe gilt von den Aufschlüssen, welche Isaias, Jeremias, Oseas, Amos, Michäas, Sophonias über die jeweiligen Zeitabschnitte geben. Seit Ozias ist kaum etwas in Juda oder Israel geschehen, worauf nicht bei dem einen oder andern Propheten Bezug genommen wäre, und überall herrscht vollständige Uebereinstimmung mit den Angaben der Königsbücher. Auch die Fragmente der Geschichtschreiber Berosus, Manetho, Menander, Dius liefern mannigfache Bestätigungen zu dem Inhalt der Königsbücher und sind in diesem Sinne besonders von Josephus und Eusebius verwendet worden. Vgl. *Rawlinson*, Bampton Lectures, 2. Ed. 1860, p. 89 ff. Eine sehr wichtige Bestätigung haben die Bücher der Könige durch Entzifferung der hieroglyphischen Denkmale in Aegypten erfahren. So gibt Pharao Scheschonk I., den die Königsbücher III, 11, 40; 14, 25 Sesac nennen, auf der Umfassungsmauer des von ihm gebauten großen Tempels zu Karnak urkundliche Mittheilung von dem Kriegszuge, den er nach Palästina unternommen, ganz wie er III, 14, 25 berichtet ist. S. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1861, S. 233. Die Nachrichten über den moabitischen König Mesa haben eine sehr merkwürdige Bestätigung durch Auffindung einer großen, von dem nämlichen Könige herrührenden Steininschrift zu Dibon erhalten; s. Schlottmann, die Siegessäule Mesa's, Halle 1870. *Testa Cav. Vittore,* l'iscrizione de Mesa re di Moab ill. e comm. Torino 1875. Noch reicher sind die Beiträge, welche die assyrischen Keilinschriften zur Beglaubigung der Königsbücher geliefert haben. Dieselben sind, soweit sie bis zum Jahr 1872 bekannt geworden, vollständig zusammengestellt in dem Buch von Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament, Gießen 1872; Ergänzungen dazu enthält dess. Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen 1878. Auch *Ménant,* annales des rois d'Assyrie, Paris 1874, liefert zu dem angegebenen Zweck eine reiche Ausbeute. Die vielen Inschriften, welche in diesen Werken im Text und in Uebersetzungen mitgetheilt sind, erläutern sowohl den Verlauf der Geschichte, als eine Menge archäologischer Einzelheiten und sind um so belehrender, weil sie die Thatsachen, wie erwartet werden muß, nach eigenthümlicher, von der hebräischen abweichender Auffassung darstellen. Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen, Köln 1877, S. 170 ff.

Die einzige von den Büchern der Könige bezeugte Thatsache, welche durch die sonst beglaubigten Angaben nicht bestätigt wird, ist der Angriff des assyrischen Königs Phul auf Syrien und Palästina. Ein König Phul erscheint auf keinem der bis jetzt gefundenen assyrischen Monumente; namentlich fehlt dieser Name auf einer Regentenliste, welche vom Anfang des neunten bis zur Mitte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. geht. Wahrscheinlich ist jedoch in letzterer eine Lücke für eine Zeit, während welcher das asiatische Weltreich wieder von Babylon aus beherrscht wurde. Wirklich nennt Alexander Polyhistor bei Eusebius, Chron. 1, 4. XIX, 117 Phul einen chaldäischen König, und ib. 2. XIX, 329 steht er an der Spitze einer babylonischen Königsreihe. Als solcher konnte er ebenso gut König von Assyrien heißen, wie Cambyses auf Thontäfelchen, Records of the Past XI, p. 87, und wie Artaxerxes 2 Esdr. 13, 6 König von Babylon heißt.

236. Diese Glaubwürdigkeit wird dadurch nicht aufgehoben, daß die Zeitangaben in den Büchern der Könige theilweise unhaltbar sind; die Bücher zeigen hierbei die nämlichen Folgen kritischer Vernachlässigung, welche auch an manchen anderweitigen Stellen zu erkennen ist.

Eine große Ungenauigkeit herrscht in den Büchern der Könige zunächst in der Synchronistik zwischen den jüdischen und den israelitischen Königen. Im Allgemeinen muß hier festgehalten werden, daß kleinere Abweichungen vorliegen können, weil ein Jahr, innerhalb dessen ein Regent starb, je nach der Zahl der Monate zu der einen oder andern oder auch zu beiden Regierungen gerechnet sein kann. Von dieser Beobachtung ist verständige Anwendung gemacht in dem sonst abenteuerlichen Buche The times of Daniel by *G. Duke of Manchester,* London 1845, p. 8 f. Hiernach wäre kein Verstoß darin zu finden, daß die Zeit von Roboams und Jeroboams Regierungszeit bis zu Ochozias'

und Jorams Tod, der in Ein Jahr fiel, für Juda 95, für Israel aber 98 Jahre beträgt, III, 14, 21; 15, 2. 10; 22, 42. IV, 8, 17. 26. — III, 14, 20; 15, 25. 33; 16, 8. 23. 29; 22, 52. IV, 3, 1. Für die Zeit von Athalia's Usurpation und Jehu's Regierungsantritt bis zum 14. Jahr des Amasias und Jeroboams Thronbesteigung wird gleichmäßig die Dauer von 61 Jahren angegeben, IV, 11, 4; 12, 1; 14, 2; 10, 36; 13, 1. 10. Von dem 15. Jahre des Amasias aber, dem ersten Jeroboams II., bis zum 3. Jahre des Achaz oder bis zu Phacee's Ende sind für Juda 86, für Israel nur 74 Jahre gerechnet, IV, 14, 2; 15, 2. 33; 16, 2; 14, 23; 15, 8. 17. 23. 27. Hier muß ein Fehler bei den letzteren Angaben sein. Nach 15, 8 bestieg Zacharias den Thron von Israel im 38. Jahre des Azarias, und sein Vater Jeroboam begann 14, 23 im 15. Jahre des Amasias zu regieren. Hiernach dauerte entweder die Regierung des letzteren 52—53 statt 41 Jahre, oder Amasias regierte bloß 19 statt 29 und überlebte Joas 5 statt 15 Jahre. Endlich werden für die Zeit vom 4. Jahre des Achaz bis zum 7. Jahre des Ezechias, d. i. 20 Jahre, nur 9 Regierungsjahre des Osee gemeldet, IV, 17, 1. Anderweitige Angaben widersprechen einander mehr oder weniger greifbar. Die 41 Jahre, welche III, 14, 21 für das Alter Roboams angesetzt sind, harmoniren nicht mit der Angabe 12, 8, wonach auch er noch ein יֶלֶד gewesen sein muß. Ferner regierte sein Vater Salomon nur 40 Jahre, so daß er vor dessen Thronbesteigung zu Lebzeiten Davids geboren sein müßte; er war aber ein Sohn einer ammonitischen Frau, Naama, welche zu Davids Lebzeiten nicht als Gattin des Thronfolgers zu denken ist, III, 14, 21. 2 Par. 12, 13. Nach III, 16, 23 begann Amri im 31. Jahre Asa's die Regierung für 12 Jahre, endete sie aber nach V. 29 schon in dessen 38. Jahre. Joram von Israel kam zur Regierung nach IV, 1, 17 im zweiten Jahre Jorams von Juda, nach 3, 1 aber im 18. Jahre Josaphats, d. h. 8 Jahre früher. Amasias regierte gleichzeitig mit Jeroboam II. nach 14, 17 noch 15, nach 15, 1 aber noch 27 Jahre. Osee bestieg nach 15, 30 den Thron im 20. Jahre Joathams von Juda, obwohl letzterer nach 33 nur 16 Jahre regierte; nach 17, 1 aber fiel der nämliche Regierungsantritt in's 12. Jahr des Achaz, des Nachfolgers Joathams. Geringer als diese Verstöße ist vielleicht die Unwahrscheinlichkeit anzuschlagen, daß bei der Geburt eines Sohnes Amon nach 21, 19; 22, 1 sechszehn, Josias nach 22, 1; 23, 36 vierzehn, Achaz nach 16, 2; 18, 2 elf Jahre alt war. Allein auch dieß nach paläſtinensischen Zuständen als möglich zugegeben, ist es doch nicht möglich, die verschiedenen Zahlangaben des masorethischen Textes in einen Zusammenhang zu bringen. Die Mitregentschaften und Interregnen, welche ohne äußeren Grund in die Königsgeschichte hinein interpretirt werden, um alle angegebenen Anstöße zu ebnen, sind einstweilen nur als geschickte Auskunftsmittel ihrer Urheber anzusehen. Vgl. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen 1878, S. 342 ff. Ebenso wenig gelingt es, die chronologischen Angaben der assyrischen Monumente mit den biblischen in Uebereinstimmung zu bringen. Bloß in der einen Angabe, daß Samaria 722 (721) v. Chr. durch Sargon gefallen sei, stimmen die beiderseitigen Documente überein; jede anderweitige Conformirung ist von willkürlicher Behandlung der einen oder der andern Quelle nicht frei. Die assyrischen Monumente könnten hierbei vielleicht zur Entdeckung der Fehler verwendet werden, wenn nicht auch nach ihren Angaben manche Ungewißheit bliebe, über welche einstweilen nicht hinwegzukommen ist. S. *Oppert*, la chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes in den Annales de philos. chrét. Janv. 1869. *Le même*, Salomon et ses successeurs, Paris 1877. *Ménant*, annales des rois d'Assyrie, Paris 1874, p. 150 sv.

Die Glaubwürdigkeit und der kanonische Charakter der Königsbücher erleidet hierdurch keinen Eintrag, da auch sonst das Verderbniß des masorethischen Textes besonders in Namen und Zahlen constatirt ist, s. oben S. 63. Für die ursprüngliche Zuverlässigkeit der in Rede stehenden Angaben spricht einerseits die Sorgsamkeit, womit die Chronologie des Reiches Israel auf die des Reiches Juda und umgekehrt das ganze Werk hindurch zurückgeführt wird, andererseits aber die Bestätigung, welche die Chronologie der Königsbücher abgesehen von den Zahlen durch die assyrischen Denkmale finden. S. Schrader, die Keilinschriften und das A. T. Gießen 1872, S. 304. Es bleibt demnach eine Nothwendigkeit bestehen, bei den chronologischen Angaben der Königsbücher die Folgen arger Textesverschlimmerung anzuerkennen.

237. Die allgemeine Erfahrung nämlich, daß der masorethische Text in vielen Einzelheiten gelitten hat, wird auch durch die Beschaffenheit der Königsbücher bestätigt.

Auch andere als chronologische Zahlen in denselben sind offenbar unrichtig. Die Zahl von 40 000 Pferdekrippen, III, 5, 6 (4, 26) ist viel zu groß und nach 2 Par. 9, 25 in 4000 zu corrigiren. Die ehernen Häupter der Säulen vor der Tempelhalle waren nicht drei Ellen, wie IV, 25, 17 gesagt ist, sondern fünf Ellen hoch, wie III, 7, 16 und Jer. 52, 22 übereinstimmend angeben. Andere kritische Verstöße sind z. B. III, 1, 40 וַתִּבָּקַע statt וַתִּתְקַע, LXX. Hexapl. ἤχησεν, Vulg. insonuit, Targ. זעת, Jos. ὡς περιηχεῖσθαι; 7, 40 הַכִּירוֹת statt הַסִּירוֹת, wie 45 und 2 Par. 4, 11, LXX λέβητας, Vulg. lebetes, Pesh. לקנא, Targ. ית כיוריא; 8, 37 בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו statt בְּאַחַת עָרָיו, LXX ἐν μιᾷ τῶν πόλεων αὐτοῦ, Pesh. בחדא מן מדינתהון; 11, 15 בִּהְיוֹת statt בְּהַכּוֹת, LXX ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι, Pesh. וכד חרב; 25 אֲרָם statt אֱדֹם, LXX Ἐδώμ, Pesh. אדום; 13, 11 וַיָּבוֹא בְנוֹ וַיְסַפֶּר־לוֹ statt וַיָּבֹאוּ בָנָיו וַיְסַפְּרוּ, LXX καὶ ἔρχονται οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ διηγοῦνται, Vulg. venerunt filii sui et narraverunt, Pesh. ואתו בנוהי ואשתעיו; 19, 3 וַיַּרְא statt וַיִּרָא, LXX ἐφοβήθη, Vulg. timuit, Pesh. ודחל. — IV, 5, 26 הָלַךְ statt עִמְּךָ, LXX ἐπορεύθη μετά σου, Vulg. in praesenti erat, Pesh. חזיני u. s. w. Wie wenig durch alle solche Verstöße die inhaltliche Integrität des Textes berührt wird, liegt auf der Hand.

238. Demnach kann der kanonische Charakter der Königsbücher aus wissenschaftlichen Gründen nicht beanstandet werden.

### 7. Die Bücher Paralipomenon.

239. Wie die Bücher Samuels und die Bücher der Könige, so sind auch die beiden Bücher Paralipomenon ursprünglich ein einziges Geschichtswerk, welches erst durch die Septuaginta in zwei Theile zerlegt worden ist.

Auch der Name Paralipomenon (Παραλειπομένων) stammt von den Siebenzig; im Hebräischen führen die beiden Bücher den Namen דִּבְרֵי הַיָּמִים. Der hl. Hieronymus übersetzt dieß gewöhnlich Verba dierum (Praef. in ll. Paral.) oder Liber Verborum dierum (Ad Domn. et Rog.); anderswo sagt er: Quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare. In der Vulgata ist der Name aus der Itala beibehalten worden.

Unter die ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, rechnet Origenes auch Παραλειπομένων πρῶτον, δεύτερον, ἐν ἑνὶ Διβρὴ Ἀϊαμίμ, ὅπερ ἐστὶ λόγοι ἡμερῶν, H. E. 6, 25. XX, 582. Hoc primum sciendum, sagt der hl. Hieronymus, quod apud Hebraeos liber Paralipomenon unus sit, et apud illos vocatur Verba dierum; qui propter magnitudinem apud eos divisus est. Praef. ad Domn. et Rog. Als Ein Werk steht die Chronik in allen hebräischen Handschriften. Bei Entstehung der Masora waren beide Bücher noch Eins, weil 1 Par. 27, 25 als Mitte des ganzen Buches angegeben wird. In den Ausgaben blieb es so bis auf die Bomberg'schen Bibeln, in welchen zuerst auch der hebräische Text in zwei Theilen erscheint.

Der Name Paralipomena entspricht der Meinung, es bilde dieses Geschichtswerk eine Ergänzung der beiden im Kanon vorausgehenden. Per singula quippe nomina iuncturasque verborum praetermissae in Regum libris tanguntur historiae. Hier. Paulino in Cap. Bibl. Vulg. Indeß wird nur gelegentlich eine Vervollständigung der früheren Berichte geboten, und die Auswahl des Stoffes ist in den Paralipomena ganz selbständig.

240. Die Bücher der Paralipomena erzählen die Religionsgeschichte des südlichen Reiches Juda.

Der Geschichtsdarstellung in diesen Büchern ist die Einführung ausführlicher Geschlechtsregister eigenthümlich. In ihnen wie in dem gesammten historischen Material ist

die Ausschließung des Reiches Israel überall ersichtlich; obwohl die gesammte Gliederung des jüdischen Volkes in sämmtlichen zwölf Stämmen dargelegt wird, so reichen doch die Register der zehn nördlichen Stämme nicht über David hinaus. Mit diesen Namenlisten beginnt das Buch. Sie fangen bei dem Stammvater der Menschheit an und enthalten außer den Namen einige kurze historische Notizen, I, 4, 10. 22. 23. 38—43; 5, 10. 19—22; 7, 21—24. Die Geschichtserzählung beginnt Kap. 10 mit dem tragischen Ende Sauls und geht Kap. 11 sogleich auf Davids Salbung zu Hebron und Sions Erhebung zur Königsstadt über. Auch bei dieser Gelegenheit werden K. 11. 12 genaue statistische Nachweise über Davids Umgebung mitgetheilt. Die Erzählung schreitet fort zur Ueberbringung der Bundeslade nach Sion und den Niederlagen der Philister, gibt genaue Nachrichten über Davids Familie und die von ihm für den Gottesdienst bestellten Tonkünstler; auch der Text des bei Ueberbringung der Lade gesungenen Hymnus wird mitgetheilt, 13—16. Aus dem spätern Leben Davids werden noch seine Siege über die heidnischen Völker der Nachbarschaft, seine Vorbereitungen für den Tempelbau, 17—23, und seine Einrichtungen für den levitischen Cultus berichtet, 24—27. Auch seine letztwilligen Anordnungen betreffen den Tempelbau und die Empfehlung des von Gott angeordneten Cultus, 28. 29. Von Salomon wird erzählt, wie er in Davids Fußstapfen getreten und dafür von Gott gesegnet worden sei, II, 1. Dann folgt die ausführliche Beschreibung des Tempelbaues, 2—4, und die Geschichte der Tempelweihe, 5—7, sowie die Schilderung der glücklichen Zeit, welche durch Salomons Gottesfurcht herbeigeführt wurde, 8. 9. Aus Roboams Geschichte werden die Thatsachen erzählt, nach welchen sein Schicksal bloß durch sein religiöses Verhalten bedingt erscheint, 10—12. Ebenso geschieht es mit Abias, 13, Asa, 14—16. Ausführlich wird von Josaphat gezeigt, wie dessen Eifer gegen den Götzendienst die Blüte des Reiches herbeigeführt, 17, wie aber seine Verbindung mit dem gottlosen Achab ihm die äußerste Gefahr bringt, 18, wie die erneute Treue seiner Herrschaft Sicherheit verleiht, 19, 1 — 20, 34, jede Unternehmung aber fehlschlägt, welche ihn in Verbindung mit Götzendienern bringt, 20, 35—77. An dem Beispiele Jorams und Ochozias' wird eindringlich gezeigt, wie die Gottlosigkeit den König sammt seinem Lande in's Unglück stürzt, 21, 1 — 22, 9. Joas' Leben und Regierung ist gesichert, so lange er dem Hohenpriester Ehrfurcht bezeigt, 22, 10 — 24, 16; nachdem er sich dem Götzendienst ergeben, verliert er Ruhm, Herrschaft und Leben, 24, 17—27. Aehnliches wiederholt sich mit Amasias, der von Israel gefangen und gedemüthigt, 25, und mit Ozias, der mit dem Aussatz für seinen Frevel gegen die Religion gezüchtigt wird, 26. Anders ist es mit Joatham, der mächtig ward, weil er einen Gott wohlgefälligen Wandel führte, 27. Achaz ist wieder ein Beispiel der Strafen, womit Gott die Untreue gegen seine Religion verfolgt, 28. Anders Ezechias, der den verschlossenen Tempel des wahren Gottes wieder öffnet, das Osterfest in Freude begehen läßt, 30, und die gottesdienstliche Ordnung wiederherstellt, 31; er wird für seine Frömmigkeit aus der schweren Gefahr, welche ihm die assyrische Macht bereitet, wunderbar gerettet, 32. Manasses' wechselndes Schicksal ist der treue Spiegel vom Wechsel seiner religiösen Gesinnung, 33, 1—20, Amons Geschick die Folge seiner Gottlosigkeit, 33, 21—25. Josias' Eifer für die Wiederherstellung der Religion bringt für Juda noch einmal eine glorreiche Zeit herbei; doch wird dieser durch seine Unvorsichtigkeit ein zu frühes Ende bereitet, 34, 35. Von da an ist Juda nur ein Spielball in den Händen fremder Gewalthaber, ganz wie es die Irreligiosität seiner Herrscher verdient, und das Land muß in siebenzigjähriger Verwüstung die Strafe leiden, welche Fürsten und Volk durch die Abkehr von der wahren Religion verdient haben, 36.

Diese Geschichtsdarstellung geht zwar mit dem Inhalt der früheren Geschichtsbücher parallel, ist aber dennoch ganz selbständig. Von den Geschlechtsregistern beruhen bloß die der patriarchalischen Zeit auf der Genesis; alle andern Verzeichnisse sind so selbständig, daß bei denselben anderweitige Urkunden als die in unserer heiligen Schrift befindlichen benutzt sein müssen. In der eigentlichen Erzählung fallen allerdings manche Abschnitte fast wörtlich mit den entsprechenden Berichten in den Büchern Samuels und der Könige zusammen, allein auch nicht, ohne in vielen kleinen Stücken ihre eigene Darstellungsweise einzuhalten. Vgl. Tüb. theol. Quartalschr. 1831, S. 209—228. Daneben berichten die Paralipomena viele Einzelheiten, welche dort fehlen. Zu diesen gehört das

Verzeichniß der Männer, welche sich zu David schon zur Zeit seiner Flucht vor Saul schlugen, sowie des Heeres, welches sich zu Hebron um ihn schaarte, I, 11, 10 ff.; Davids gottesdienstliche Einrichtungen, 15. 16, und Vorbereitung zum Tempelbau, 17. 22, die Zählung und Ordnung der Leviten und Priester, 23—26, Davids Rangliste für Heer und Hof, 27, sowie seine letztwilligen Anordnungen, 28. 29; ferner Roboams Festungsbauten, II, 11, 5 ff., und Familienbestand, 11, 18 ff., Abia's Krieg mit Jeroboam, 13, 3—20, Asa's Krieg mit Zara von Aethiopien, 14, 8 ff., die Begegnung der Propheten Azarias und Hanani mit Asa, 15, 1 ff.; 16, 7 ff., Josaphats religiöse Wirksamkeit, 17, 2 ff., seine Ordnung des Gerichtswesens, 19, 8 ff., sein Sieg über die Wüstenvölker, 20, 1—30, die Ermordung seiner Söhne durch Joram, 21, 2—4, das prophetische Schreiben an Joram, 21, 12—19, der Tod Jojada's und der Abfall Joas' von Gott, 24, 15—22, Amasias' vereitelte Heeresorganisation, 25, 5—10, sein Götzendienst, 25, 14—16, Ozias' kriegerische Tüchtigkeit, 26, 6—15, Joathams Erbfolge, 27, 4—6, Ezechias' religiöse Wirksamkeit, 29, 3 — 31, 21, und Reichthümer, 32, 27—30, Manasses' Gefangenschaft, Bekehrung und Befreiung, 33, 11—17. Eine Reihe anderer Abschnitte, welche ersichtlich mit der Darstellung in den früheren Büchern parallel gehen, hat doch durch Aufnahme vieler, namentlich auf den levitischen Cultus bezüglichen Einzelheiten ein selbständiges Gepräge erhalten; so I, 15. 16. II, 6. 7. 26, 16—21. Offenbar ist durch solche Zusätze und Erweiterungen der Name Paralipomena entstanden. Mitunter jedoch ist die Darstellung in der Chronik kürzer als in den früheren Büchern, wie z. B. II, 22, 7—9, vgl. 4 Kön. 9, 16—28; 10, 12—24; 32, 24—26, vgl. 4 Kön. 20, 1—19; 33, 10, vgl. 4 Kön. 21, 10—16. Aus allem diesem geht hervor, daß die Paralipomena neben den Königsbüchern ganz selbständig verfaßt sind.

241. Die **Geschichtsdarstellung** der Paralipomena beruht auf einer Reihe **unmittelbarer Quellenschriften**, von denen keine in unserem Kanon sich vorfindet.

Sichtbar hat dem Verfasser der Paralipomena die ganze statistische und geschichtliche Literatur zu Gebote gestanden, welche nach dem Exil unter den Juden vorhanden sein konnte; — eine Literatur, von der nur ein kleiner Theil in unsern Kanon aufgenommen worden ist. Schon die Register von Kap. 3 an sind ausführlicher und genauer, als daß sie aus den alttestamentlichen Büchern gezogen sein könnten. An den Stellen I, 5, 17; 7, 2; 9, 1 zeigt zeigt sich, daß es officielle Quellen gab, aus denen sie geschöpft werden konnten. Bei der Geschichtserzählung werden die Bücher, auf denen sie beruht, mit großer Genauigkeit angeführt. Es sind theils geschichtliche, theils prophetische. Zu den ersten gehören vor Allem die Reichsannalen, welche nach I, 9, 1; II, 20, 34 von Staatswegen geführt wurden. Dieselben kommen vor unter den Namen סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל II, 16, 11, „Buch der Könige von Juda und Israel", oder סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל 25, 26; 28, 26, „Buch der Könige von Juda und Israel", oder bloß דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל 33, 18 „Geschichte der Könige von Israel". Es sind dieselben Geschichtsbücher, welche auch der Verfasser der Königsbücher benutzt hat; denn was in den Paralipomena daraus angeführt wird (s. oben), stimmt ganz mit den betreffenden Stellen in den Büchern der Könige überein, nur werden die fraglichen Schriften hier getrennt als Bücher der Könige in Israel und Bücher der Könige in Juda angeführt. Die nämlichen Bücher sind vermuthlich auch II, 24, 27 עַל־מִדְרַשׁ סֵפֶר מְלָכִים ἐπὶ γραφὴν τῶν βασιλέων, in libro regum, gemeint. Ebenfalls geschichtlicher Natur war auch jedenfalls der 13, 22 angeführte מִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ, sowie die 26, 22 erwähnte Schrift des Propheten Isaias. Als prophetische Quellen dagegen, d. h. als Schriften der für das religiöse Leben wirkenden Propheten sind anzusehen die I, 29, 29. II, 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 32, 32; 33, 19 angegebenen Schriften der Propheten Samuel, Nathan, Gad, Ahias, Abdo, Semejas, Jehu ben Hanani, Isaias, Hozai.

Die vorliegenden Quellen hat der Verfasser mitunter wörtlich benutzt, so daß einzelne Angaben derselben beibehalten sind, welche auf seine Zeit nicht mehr passen, s. II, 5, 9; 8, 8.

Zu den besprochenen Quellenschriften sind die kanonischen Bücher **Samuels** und

der Könige nicht zu rechnen. Was die Paralipomena mit diesen gemein haben, ist bei aller, selbst wörtlichen Uebereinstimmung doch durchaus selbständig erzählt, wie sich dieß besonders aus der größeren Ausführlichkeit ergibt. Die Stellen, welche in den beiden Geschichtswerken gemeinschaftlich vorkommen, sowie ihre Verschiedenheit im Einzelnen sind sorgfältig nachgewiesen u. A. bei Scholz, Einl. II, S. 412.

242. In Folge der vielen Einzelangaben, welche leicht zu Irrungen Anlaß geben konnten, enthält der Text der Paralipomena mehr Schreibfehler als der irgend eines andern biblischen Buches.

Die vielen Eigennamen lassen von vornherein eine correcte Ueberlieferung kaum als möglich erscheinen. In der That ist die Abweichung von den parallelen Angaben in den früheren Büchern sehr auffallend, aber auch leicht als Folge von Schreibfehlern zu erkennen. Zum Theil stammen diese aus Verwechslung der früher gebrauchten phönicischen Buchstaben (vgl. oben § 72), wie I, 11, 30 חֵלֶד (mit LXX. Pesh. Vulg.) statt חֵלֶב 2 Sam. 23, 29 LXX Ἀλάφ, Pesh. חלב, Vulg. Heled. II, 18, 31 וַיָּסֹבּוּ, LXX ἐκύκλωσαν, Pesh. ואחו, Vulg. circumdederunt statt וַיָּסֻרוּ 3 Kön. 22, 32 LXX ἐκύκλωσαν, Pesh. וסטו, Vulg. pugnabant. I, 6, 44 עָשָׁן mit LXX. Pesh. Vulg. statt עַיִן Jos. 21, 16 LXX Ἀΐν, Pesh. עין, Vulg. Ain. Häufiger aber sind solche Verwechslungen aus der Aehnlichkeit von Buchstaben der Quadratschrift hervorgegangen, z. B. I, 1, 6 דִּיפַת, LXX Ῥιφάθ, Pesh. דיפר, Vulg. Riphath für רִיפַת Gen. 10, 3 LXX Ῥιφάθ, Pesh. דיפר, Vulg. Riphath; I, 1, 7 רוֹדָנִים, LXX Ῥόδιοι, Pesh. דודנים, Vulg. Dodanim für דֹּדָנִים Gen. 10, 4 LXX Ῥόδιοι, Pesh. דודנים, Vulg. Dodanim; 11, 38 יוֹאֵל, LXX. Pesh. Vulg. dasſ. für יִגְאָל 2 Sam. 23, 36 LXX Γάαλ, Pesh. נגאיל, Vulg. Igaal; 23, 10 זִינָא, LXX Ζιζά, Vulg. Ziza für זִיזָא 11 LXX. Vulg. dasſ. Dazu kommen Verwechslungen ähnlich ausgesprochener Buchstaben, wie 11, 27 הַהֲרוֹרִי, LXX Ἀρωρί, Vulg. Arorites, Pesh. מן טור מלכא für הַחֲרוֹדִי 2 Sam. 23, 25 LXX Ῥουδαῖος, Pesh. דטור מלכא, Vulg. de Harodi; 19, 16 שׁוֹפַךְ, LXX Σωφάθ, Pesh. שבוך, Vulg. Sophach für שׁוֹבַךְ 2 Sam. 16, 16 LXX Σωβάκ, Pesh. שובך, Vulg. Sobach; Umstellungen, wie 8, 3 אַדָּר, LXX Ἀδίρ, Pesh. אבדו, Vulg. Addar für אָרְדְּ Gen. 46, 21 LXX Ἀράδ, Pesh. אדר, Vulg. Ared; 3, 5 עַמִּיאֵל, LXX Ἀμιήλ, Vulg. Ammiel, statt אֱלִיעָם 2 Sam. 11, 3 LXX Ἐλιάβ; Auslassungen und Zusätze, wie 6, 9 עֻזִּיָּה, 21 עֲזַרְיָה, beides mit LXX. Pesh. Vulg.; 2, 6 דָּרַע, LXX Δαράδ, Pesh. דרדע, Vulg. Dara, statt דַּרְדַּע 3 Kön. 4, 31 LXX Δαράλα, Pesh. דַּרְדַּע, Vulg. Dorda; 2, 17 יֶתֶר mit LXX. Pesh. Vulg. statt יִתְרָא 2 Sam. 17, 25 LXX Ἰεθέρ, Pesh. יתרא, Vulg. Jetra; 4, 29 בִּלְהָה, LXX Βαλαά, Pesh. בלהא, Vulg. Bala, statt בָּלָה Jos. 19, 3 LXX Βωλά, Pesh. בלא, Vulg. Bala; 7, 13 שַׁלּוּם, LXX Σελλούμ, Pesh. שלום, Vulg. Sellum, für שִׁלֵּם Gen. 46, 24 LXX Σολλήμ, Pesh. שלים, Vulg. Sallem; 11, 35 אֱלִיפָל, LXX Ἐλφάτ, Pesh. אליפון, Vulg. Eliphal, statt אֱלִיפֶלֶט 2 Sam. 23, 34 LXX Ἀλιφαλέθ, Pesh. אליפלט, Vulg. Elipheleth; 18, 8 מִטִּבְחַת, LXX ἐκ τῆς Ματαβέθ, Pesh. מן טבח, Vulg. de Thebath, statt מִבֶּטַח 2 Sam. 8, 8 ἐκ τῆς Μετεβάκ, Pesh. מן טבח, Vulg. de Bete. Weiteres bei Scholz, Einl. II, S. 435. Wie obige Zusammenstellung zeigt, haben die Uebersetzungen öfter das Rechte bewahrt, doch hat im Ganzen auch bei diesen das Verderbniß der Namen um sich gegriffen. Libere enim vobis loquor, ita in graecis et latinis codicibus hic nominum liber vitiosus est, ut non tam hebraea, quam barbara quaedam et sarmatica nomina congesta arbitrandum sit. Hier. Praef. ad lib. Par. ad Domn. et Rog. Oft fehlen Namen in den Genealogien, welche an andern Stellen aufgenommen sind, z. B. Ner I, 8, 30 zwischen Baal und Nadab, wo er 9, 36 steht; Ahaz 9, 41, während er 8, 35 aufgeführt ist. In den Zahlen sodann, welche vermuthlich früher mit Zahlbuchstaben als Ziffern geschrieben waren, ist das Verderbniß nicht geringer als in den Namen. So nahm David nach I, 19, 18 den Syrern 7000, nach 2 Sam. 10, 18 nur 700 Wagen; nach II, 4, 5 faßte das eherne Meer 3000, nach 3 Kön. 7, 26 aber 2000 Bat; Ochozias war bei seiner Thronbesteigung (obwohl sein Vater, dem er als jüngster Sohn in der Regierung folgte, nach 21, 5 mit 40 Jahren starb) nach 22, 2 schon 42 Jahre alt (LXX εἴκοσι, Pesh. עסרין ותרתין), nach 4 Kön. 8, 26 aber erst 22. Vgl. oben S. 63 und Movers' kritt. Unterss. über die bibl. Chronik, S. 57 ff. Daß hierbei mitunter auch die Angaben der Paralipomena richtiger sind als

die der andern Bücher, ist innerlich wahrscheinlich, z. B. II, 9, 25 4000 Pferdekrippen statt 40 000, 3 Kön. 4, 26; vgl. oben S. 63 und S. 201.

Auch in den bloß erzählenden Texten springen manche Fehler sogleich in die Augen, so I, 14, 13 בָּעֵמֶק statt בְּעֵמֶק רְפָאִים, wie 2 Sam. 5, 22, LXX ἐν τῇ κοιλάδι τῶν Τιτάνων, Pesch. בפקעתא דגנברא; 20, 3 וּבַמְּגֵרוֹת „mit Sägen", statt בַּמַּגְזֵרוֹת 2 Sam. 12, 31 LXX καὶ ἐν διασχίζουσιν, Pesh. ובקופלא ובמצמתא, Vulg. ferrata carpenta; 24, 6 וְאָחָז statt וְאֶחָד, LXX εἷς, Pesh. וחד, Vulg. alteram domum. II, 9, 4 וַעֲלִיָּתוֹ statt עֹלָתוֹ 3 Kön. 10, 5 LXX καὶ τὰ ὁλοκαυτώματα, Pesh. ודבחא, Vulg. et victimas; 16 שְׁלֹשׁ מֵאוֹת זָהָב statt ש' מָנוֹת ד', wie 3 Kön. 10, 17, Pesh. ותלתא מנין דדהבא; 18, 29 וַיָּבֹאוּ statt וַיָּבֹא, LXX καὶ εἰςῆλθεν, Pesh. ועל, Vulg. venit; 19, 8 וַיֵּשְׁבוּ statt לְיֹשְׁבֵי, LXX τοὺς κατοικοῦντας, Vulg. habitatoribus; 20, 25 וּפְגָרִים statt וּבְגָדִים, LXX ἀποσκευήν, Vulg. vestes; 28, 16 מַלְכֵי statt מֶלֶךְ, LXX βασιλέα, Pesh. מלכא, Vulg. regem; ebenso 32, 4 יָבוֹאוּ מַלְכֵי א' statt יָבוֹא מֶלֶךְ א', LXX μὴ ἔλθῃ ὁ βασιλεύς, Pesh. נאתא מלכא.

Besonders wichtig ist, daß I, 3, 21 בְּנֵי bei den LXX, in der Pesh. und in der Vulg. jedesmal בְּנוֹ gelesen wird; denn die Lesart, welche durch diese Uebereinstimmung als richtiger erscheinen muß, bestimmt eventuell die Abfassungszeit der Bücher, s. u.

**243. Auf diese Textesbeschaffenheit sind auch mancherlei Unrichtigkeiten zurückzuführen, welche sich aus innerer Evidenz oder aus Vergleichung mit andern Schriftstellen ergeben. Abgesehen hiervon ist die Glaubwürdigkeit der Paralipomena innerlich und äußerlich wohlbegründet.**

Nach den vielen Beispielen von Irrthümern, welche in Bezug auf Zahlangaben überhaupt in dem jetzigen Text der heiligen Schrift stehen, sind die fehlerhaften Ziffern in der Chronik gewiß kein Grund, deren historische Treue zu bezweifeln. Immerhin mag es unwahrscheinlich bleiben, daß nach I, 22, 14 David 100 000 Talente Gold und 1 000 000 Talente Silber für den Tempelbau zusammengebracht haben soll, ohne daß damit etwas Anderes als die Treue der Abschrift in Frage gestellt würde. Aehnlich ist es mit den Angaben über Abia's Kriegszug I, 13, 1. 17, wo vermuthlich die Zahlen der beiderseitigen Heeresstärke und der Gefallenen je auf ein Zehntel zu reduciren sind (מ' statt ח', פ' statt ק', כ' statt ך'). S. auch I, 21, 25. II, 17, 14. Auf gleiches Versehen ist zurückzuführen, daß David nach 2 Sam. 8, 4 siebenzehnhundert, nach 1 Par. 18, 4 siebentausend Reiter gefangennahm, daß die Höhe der Säulen am Tempel 3 Kön. 7, 15 (an einer verderbten Stelle) anders als 2 Par. 3, 15 angegeben wird, daß einer der Helden Davids nach 2 Sam. 23, 8 achthundert, nach 1 Par. 11, 11 aber dreihundert Feinde erlegt hat, und vieles Andere der Art; vgl. 1 Par. 21, 12 mit 2 Sam. 24, 13. In Bezug auf Namenschreibung und Verwandtschaftsangaben sind die Abweichungen der Paralipomena von den früheren Büchern sehr zahlreich; vgl. jedoch oben § 241. Einen Grund zum Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Paralipomena hat die Stelle II, 21, 12 gegeben; hier ist offenbar Elisäus als Briefschreiber zu setzen, nicht der neun Jahre früher hinweggenommene Elias.

**244. Die Paralipomena sind nach dem Exil geschrieben und stehen in Zusammenhang mit der religiösen Erneuerung des Judenvolkes unter den Perserkönigen.**

Das Buch führt in die Zeit der nacherilischen persischen Herrschaft, selbst wenn man von dem Schluß II, 36, 22—23 absehen will. Im ersten Buche ist 3, 19—24 die Genealogie des unter Darius Hystaspes lebenden Zorobabel wenigstens bis in die dritte Generation verfolgt. Nach 9, 18 waren zur Zeit des Verfassers (עַד־הֵנָּה) Männer am Tempel angestellt, welche nach 2 Esdr. 12, 25 gleichzeitig mit Nehemias lebten. Die Elle war bei Abfassung des Buches nicht mehr dieselbe wie zur Königszeit, II, 3, 3. Es werden ferner I, 29, 7 אדרכון, Dareiken, als gangbare Münzen genannt, wie es nur unter persischer, nicht unter babylonischer Herrschaft möglich war. Aus demselben Grunde kann das Buch auch kaum später als in der persischen Zeit verfaßt sein, denn die Macedonier führten Talente und Drachmen ein, 1 Mach. 11, 28. 2 Mach. 4, 19. Auch werden

die Monate noch gezählt, I, 27, 2. 4. 5. II, 31, 7, während unter der persischen Herrschaft allmählich bestimmte Monatsnamen aufkamen, welche in den späteren Büchern gewöhnlich sind. Die Sprachform der Paralipomena ist ganz so, wie sie bei einer solchen Abfassungszeit gedacht werden muß; dem vorexilischen Ausdruck steht sie nicht so fern, weil ältere Quellen so vielfach benutzt sind; dagegen ist in vielen Wörtern und Wortformen auch der Einfluß des Babylonischen zu erkennen, z. B. הֵיךְ I, 13, 12, מִקְנֵא II, 1, 16, עִזָּא I, 13, 7 מוֹרִיגִים I, 21, 23, אִיתַי I, 11, 31, דַּרְמֶשֶׂק I, 18, 5, אֶתְחַבַּר II, 20, 35; s. Keil, Einl. § 16. Movers, a. a. O. S. 202 ff.; und בִּירָה „Burg" für „Tempel" I, 29, 1. 19 ist nur aus den unter persischer Herrschaft eingetretenen Verhältnissen zu erklären.

Noch mehr als diese äußeren Kennzeichen führt die Auswahl des geschichtlichen Stoffes in die oben angegebene Zeit. Das babylonische Exil wird am Schlusse der Paralipomena lediglich nach seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung erwähnt, und die beiden letzten Verse eröffnen die Aussicht auf die durch Buße herbeigeführte Wiederherstellung, ohne daß von deren Verwirklichung schon die Rede wäre. Ein solcher Abschluß des Buches ist nur dadurch zu erklären, daß die Abfassung desselben dem Werden der neuen Ordnung zu Hülfe kommen sollte. Aus einem solchen Zweck erklärt sich auch die gesammte Beschaffenheit desselben. Da nach der Gefangenschaft nur das Reich Juda erneuert wurde, so läßt sich begreifen, warum die Geschichte des Reiches Israel in den Paralipomenen übergangen ist. Da Juda von Cyrus nicht seine politische, sondern nur seine religiöse Selbständigkeit wiedererhielt, so sind bloß die religiösen Thatsachen aus dem Leben des jüdischen Volkes und seiner Könige am Platze. Dieß bewirkt eine besondere Ausführlichkeit bei allen Einzelheiten, welche mit dem Cultus und den levitischen Einrichtungen zusammenhängen. Weil dann ferner die religiöse Erneuerung des Volkes auf Grund der alten Stammes- und Familieneintheilung geschah, so sind die darüber wachenden Geschlechtsregister sorgfältig in das Buch aufgenommen worden, jedoch dem Hauptzweck entsprechend nur insoweit, als sie im Reiche Juda vorhanden waren.

In Bezug auf die Geschichtserzählung ist der Hauptinhalt der Paralipomena durch die parallele Darstellung der Bücher Samuels und der Könige controlirt. Man hat hier mit kleinlicher Sorgfalt allerlei formelle und materielle Eigenthümlichkeiten notirt, aus welchen dem Verfasser der Paralipomena eine willkürliche und tendenziöse Aenderung des Thatbestandes soll nachgewiesen werden können. Richtig ist nur, daß derselbe selbständig verfahren ist. Die Eigenthümlichkeiten seiner Erzählung sind keine andern als solche, die sich bei jedem selbständigen Erzähler finden, zumal wenn derselbe eine bestimmte Tendenz vor Augen hat, welche ihn bei Auswahl des Inhaltes leitet. Manche scheinbare Widersprüche mit den früheren Büchern verschwinden aber auch bei richtiger Erklärung der fraglichen Stellen. So muß 2 Sam. 24, 1 übersetzt werden: „man verleitete David", so daß 1 Par. 21, 1 „es stand ein Widersacher auf und verleitete David" das Nämliche besagt. Es ist deßwegen die Verdächtigung des Chronisten auf der einen Seite ebenso grundlos, als die ausführliche Rechtfertigung desselben auf der andern Seite unnöthig. Die ganze Darlegung der Dissonanzen s. am besten bei Keil, Einl. § 143. Auch diejenigen Thatsachen, für welche die Paralipomena die einzige Quelle bilden, sind hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit unanfechtbar. Die in's Einzelne gehenden Mittheilungen über Davids und Salomons gottesdienstliche Einrichtungen stammen jedenfalls aus den wiederholt angeführten gleichzeitigen Quellen und können daher die höchste Zuverlässigkeit beanspruchen. Das Nämliche gilt von der Bestrafung des Königs Ozias mit dem Aussatz, II, 26, 16 ff., zumal da sogleich die betreffende Quelle genannt wird, 22. An der Stelle I, 29, 4 wird Gold aus Ophir genannt, weil dieß nicht erst durch Salomon bekannt wurde, sondern schon früher seinen Ruhm besaß. Besonders sichergestellt ist jetzt eine Nachricht, deren Richtigkeit lange angefochten wurde, nämlich die Angabe von Manasses' Deportation nach Babylon durch Asarhaddon, II, 33, 11. Hierfür haben die assyrischen Quellen selbst die Belege geliefert. Auf einem keilinschriftlichen Verzeichniß der Könige, welche Asarhaddon tributpflichtig gewesen, erscheint an zweiter Stelle מנשה שר עיר יהודי „Manasses, König der Stadt von Juda". Schrader, Keilinschr. und Geschichtsforschung, Gießen 1878, S. 78. Auch der Nachfolger Asarhaddons, Assurbanipal, führt einen שר יהודי als Vasallen auf, unter dem zweifelsohne Manasses zu

verstehen ist. Schrader, Keilinschr. und das A. T. S. 230. Da nun Asarhaddon sich auf Monumenten ausdrücklich König von Babel nennt und oft zu Babel wohnte (*Ménant*, Ann. des rois d'Assyrie, Paris 1874, p. 247), so ist es leicht erklärlich, daß Manasses nach Babylon und nicht nach Nineveh deportirt wurde. Den Grund dazu gab die Verbindung welche Assurbanipals aufrührerischer Bruder Sammuges mit den vorderasiatischen Königen angeknüpft hatte; unter letzteren befand sich Manasses unzweifelhaft. Die Abführung endlich in eisernen Ketten und Haken ist der assyrischen Sitte ganz gemäß, wie dieß unzählige Inschriften und Bilder der Assyrer bezeugen. Vgl. *Ménant*, Ann. passim. Von dem Unternehmen des Aethiopiers Zara dagegen sind vorerst noch keine directen Zeugnisse entdeckt. Wohl aber führt Manetho einen Aethiopier Zara an, welcher während der 22. Dynastie in Aegypten herrschte, und erzählt von dem Eroberungszuge der Aethiopier zu derselben Zeit, s. *Rosellini*, Mon. stor. II, 79.

Widersprüche mit anderweitigen Nachrichten sind an einzelnen Stellen grundlos hervorgehoben werden. Von Bethsabe werden I, 3, 5 vier Söhne genannt, obwohl Salomon Sprüchw. 4, 3 der Einzige seiner Mutter heißt; יָחִיד bedeutet nämlich auch der „Liebling" LXX ὁ ἀγαπητός. Aehnlicher Weise werden I, 3, 17 Söhne des Jechonias erwähnt, obschon dieser nach Jer. 22, 30 sterilis sein soll; letzteres Wort wird nämlich sofort in seiner relativen Bedeutung (ohne Thronerben) erklärt. Wenn endlich I, 3, 19 Zorobabel ein Sohn des Phadaias, Matth. 1, 12 aber Sohn des Salathiel genannt wird, so liegt der Unterschied darin, daß Phadaias ein Sohn Salathiels war und Sohn in der Bibel für Nachkomme steht.

Viele Unbeutlichkeiten im Text der Paralipomena muß die Exegese aufhellen.

245. Als Verfasser der Paralipomena ist nach inneren Gründen Esdras anzunehmen, und auf ihn vereinigen sich auch alle darüber vorhandenen traditionellen Angaben.

Der Hinweis auf die Entwickelung des levitischen Gottesdienstes konnte niemandem näher liegen, als dem Eiferer für die religiöse Ordnung zu Jerusalem. Gerade zu der Zeit, als die Juden die eben erneuerten Einrichtungen zu vernachlässigen begannen, mußte das Andenken an die vergangene Herrlichkeit ihr Nationalgefühl erwecken, und es war dann besonders wichtig, zu zeigen, wie innig die politische und sociale Entwickelung mit dem religiösen Leben des Volkes verwachsen war. Esdras selbst lebt im Andenken des jüdischen Volkes durchaus als ein Mann von solchen Eigenthümlichkeiten, wie sie sich in den Paralipomena wiederspiegeln. Er wird immer als סֹפֵר, d. h. als ein Büchergelehrter, bezeichnet (Esdr. 7, 6), so daß sich die reiche Kenntniß und Anführung der Quellen bei ihm gut begreifen läßt. Seine ganze Thätigkeit war der Wiedereinführung des mosaischen Gesetzes geweiht, und so mußte eine schriftstellerische Thätigkeit in der Richtung, wie die Paralipomena sie bezeichnen, durchaus in seinen Plan passen. Daß er auf statistische Genauigkeit großen Werth legte, läßt sich aus seinen Memoiren 1 Esdr. 8, 1 ff.; 10, 18 ff. schließen, und bei den Juden galt das Aufsuchen und Sammeln der Familienstammbäume als eine Hauptthätigkeit Esdras'. Hieraus ist die Genauigkeit der Paralipomena in dieser Hinsicht am besten zu erklären. Die jüdische Tradition hält bloß fest, daß die Genealogien, welche den ersten Theil der Paralipomena, den ספר יוחסין, bilden, von Esdras herrühren; da diese aber von jeher als Eins mit dem geschichtlichen Buch angesehen wurden, so ist damit auch das Folgende Esdras als Verfasser zugewiesen. Entscheidend für die Ueberzeugung, daß die Paralipomena von Esdras herrühren, ist deren Zusammenhang mit dem im Kanon darauf folgenden Geschichtswerk.

### 8. Die Bücher Esdras.

246. Die beiden Bücher Esdras waren ursprünglich zu einem Ganzen vereinigt und wurden bei den Juden erst ziemlich spät als Buch Ezra und Buch Nehemia unterschieden.

Origenes bezeugt Eus. Hist. E. 6, 25. XX, 582 Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ. Der hl. Hieronymus schreibt ad Domn. et Rogat.: apud Hebraeos Ezrae

Neemiaeque sermones in unum volumen coarctantur. Als Ein Buch betrachtet beide auch der Talmud Babâ bathrâ 15. In der Masora haben sie bis heute nur eine einzige Epikrisis, welche die Zahl der Verse für beide gemeinschaftlich auf 688 feststellt und als Mitte Neh. 3, 22 angibt. Auch in vielen Handschriften der Septuaginta steht Esdras mit Nehemias als Ein Buch, s. oben S. 155. Die Namen „erstes und zweites Buch Esdras“ im heutigen Sinne sind der Vulgata eigenthümlich; in der Septuaginta haben diese Bezeichnungen einen andern Sinn, s. oben S. 155. Wenn der hl. Isidorus, Etymol. 6, 2, 28. LXXXII, 233, das zweite Buch Esdras für apokryph erklärt, so faßt er die zwei kanonischen wie die zwei apokryphen Bücher Esdras als je eines zusammen.

247. Das erste Buch Esdras ist eine Sammlung einzelner geschichtlicher Aufzeichnungen, welche über die Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit in der Zeit von Cyrus bis auf Artaxerxes II. Mnemon Nachricht geben.

Das Buch ist ebenso wenig als das zweite ein Ganzes aus Einem Guß, sondern enthält nur Einzelnachrichten, welche lose ohne Verbindung aneinander gereiht sind. Dieselben sind folgende.

1. Im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons gibt Cyrus den Juden in seinem ganzen Reiche Erlaubniß, wieder nach Palästina zurückzukehren und in Jerusalem den Tempel aufzubauen. In Folge hiervon zieht eine große Schaar unter Anführung des Stammesfürsten Scheschbazzar oder Sassabasar (שְׁמֵהּ 5, 14) in die Heimat und legt den Grund zum Neubau des Tempels (vgl. 5, 16). Das Schicksal dieser Unternehmung wird nicht angegeben; es scheint kein glückliches gewesen zu sein. Kap. 1.

2. Urkundliche Mitttheilung über einen zweiten Zug von 50 000 Juden, der unter Anführung des Stammesfürsten Zorobabel und des Hohenpriesters Josue im ersten Jahre des Darius Hystaspes nach Jerusalem reiste. Kap. 2.

3. Erzählung vom Aufbau des Altars, der Einrichtung des täglichen Opfers, der Anstellung von Priestern und Leviten, der neuen Grundsteinlegung des Tempels durch Zorobabel. Kap. 3.

4. Nachrichten über die wiederholten Störungen, welche der Bau durch die feindlich gesinnten Samaritaner erfuhr. Dieselben begannen schon vor Zorobabels Ankunft bei der ersten Ansiedelung unter Sassabasar und hörten eigentlich nie auf, so lange Palästina unter persischer Hoheit stand (bis zu Darius III. Codomannus, דָּרְיָוֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס), 4, 1—5. Angeführt und zum Theil mit Urkunden belegt werden: a. eine Klage gegen die Juden bei Xerxes, die, wie es scheint, keinen Erfolg gehabt hat, 4, 6; b. die Klage des Beselam, Mithridates und Thabeel nebst Genossen bei Artaxerxes (I.?), welche ebenfalls kein Gehör gefunden zu haben scheint, 4, 7; c. eine Denunciation von Reum Beelteem und Samsai bei Artaxerxes II. wegen Aufbau der Mauern von Jerusalem, 4, 8—16. Diese hatte, wie die beigefügte Antwort des Königs zeigt, Erfolg, so daß der Weiterbau sistirt wurde, 4, 17—23. Alles dieses ist als Einschaltung zu betrachten, welche des verwandten Inhaltes wegen sich an 4, 5 knüpft.

5. Mit 4, 24 wird der Faden der Erzählung vom zweiten Jahre des Darius Hystaspes weitergeführt. Auf Betreiben der Propheten Aggäus und Zacharias beginnen Zorobabel und Josue abermals den Bau des Tempels. Die Einsprache des persischen Satrapen hat den Recurs an Darius Hystaspes zur Folge, auf welchen ein für die Juden günstiger Bescheid erfolgt. Die beiden bezüglichen Schreiben sind im Original mitgetheilt. So wird im sechsten Jahre des Darius der Tempel fertig gebaut und eingeweiht, 5, 1 — 6, 18.

6. Bericht über die erste Osterfeier nach der Vollendung des Tempels, 6, 18—22.

7. Den Rest des Buches füllt der urkundlich gehaltene Bericht des Esdras über eine neue Expedition, welche unter seiner Anführung im siebenten Jahre des Artaxerxes II. Mnemon nach Jerusalem zog, 7, 1—10. Es wird der Erlaubnißfirman des Königs im Original mitgetheilt, 11—25; an denselben schließt sich ein inniger Dankeserguß des Verfassers gegen Gott, 27—28. Dann folgt das urkundliche Verzeichniß der Exulanten, welche Esdras begleiteten, 8, 1—20. Dieselben versammelten sich am Flusse Ahava;

dort ward zur Vorbereitung ein großes Fasten gehalten, 21—23. Nachdem Esdras die Weihgeschenke, welche er am persischen Hofe erhalten, sicheren Händen anvertraut hatte, 24—30, brach der Zug auf und kam glücklich nach Jerusalem; dort verursachte seine Ankunft große Freude, 31—36. Indessen erfuhr Esdras sehr bald, daß der Gesetzeseifer der früher Eingewanderten erkaltet war, und daß namentlich durch Ehen mit Ausländerinnen große Mißstände eingerissen waren, 9, 1—5. Nachdem er deßwegen in eifrigem Gebet sich mit Gott berathen hatte, 6, 15, berief er das Volk zu einer Versammlung und nöthigte alle, welche ausländische Frauen genommen hatten, dieselben zu entlassen, 10, 1—17. Das Verzeichniß derjenigen, welche zu einer solchen Scheidung genöthigt wurden, schließt Esdras' Memoiren und das ganze Buch.

248. Indeß bietet sowohl die Abgrenzung als die Erklärung der einzelnen Abschnitte große Schwierigkeiten, welche zu sehr verschiedener Auffassung des im Buche dargestellten Geschichtsabschnittes geführt haben.

Zur Darlegung dieser Schwierigkeiten und zugleich zur Rechtfertigung der oben vertretenen Auffassung müssen die folgenden Bemerkungen dienen.

Zu Abschnitt 1. Unter dem 1, 8 genannten Sassabasar wollen ältere und neuere Erklärer Zorobabel verstehen. Das Wort שֵׁשְׁבַּצַּר soll nach Einigen ein Amtsname sein; allein dann würde es, wie הַתִּרְשָׁתָא 2, 63, den Artikel haben, und 5, 14 steht ausdrücklich, daß der betreffende Fürst Sassabasar geheißen habe. Daher glauben Andere, Zorobabel habe, wie Daniel und seine Freunde, Dan. 1, 7, einen besondern chaldäischen Namen getragen, welcher שֵׁשְׁבַּצַּר gelautet habe. Dem ist entgegenzuhalten, daß in einer hebräischen Schrift für Juden schwerlich der chaldäische Name gebraucht werden würde, wie dieß auch im Buche Daniel nicht geschieht; dabei fehlt auch bei Zorobabel der Grund zu einer solchen chaldäischen Benennung, nämlich der Dienst am Hofe des Königs. Es muß also eine erste Rückkehr unter Sassabasar von der zweiten unter Zorobabel unterschieden werden. Dieß ist schon zu vorchristlicher Zeit geschehen, denn das apokryphe dritte Buch Esdras, welches den Inhalt des ersten aufgenommen hat, läßt unter Cyrus 2, 15 einen Salmanasar (statt Sassabasar), Zorobabel aber 4, 47 unter Darius Hystaspes nach Jerusalem ziehen. Da Cyrus seine Erlaubniß ausdrücklich zum Zwecke des Tempelbaues gab (1 Esdr. 1, 2), so ist leicht begreiflich, daß von Sassabasar die Grundsteinlegung zu demselben berichtet wird, 5, 16. Die Angabe, es werde seitdem bis zur Zeit des Darius Hystaspes am Tempel gebaut, ib., ist richtig, auch wenn eine Unterbrechung bis zu der neuen Gründung durch Zorobabel eingetreten ist. Den Grund zu dieser Störung gibt 4, 5 an, wonach schon unter Cyrus dazu Intriguen angesponnen wurden. Umgekehrt ist auch die Angabe 3, 6 richtig, wonach bei Einrichtung des täglichen Opfers noch nicht der Grundstein zum Tempel gelegt war; dieß ist mit Bezug auf den späteren Neubau zu verstehen, bei dem die siebenzehn Jahre früher geschehenen Vorbereitungen nicht mehr zu gebrauchen waren.

Zu 2. Der Abschnitt 2, 1—70 ist jedenfalls eine gleichzeitige und amtliche Urkunde, welche auch 2 Esdr. 7, 6 ff. aufgenommen ist. Die Abfassung solcher statistischen Aufzeichnungen scheint Sache des הַתִּרְשָׁתָא (Vulg. mit Art. Athersata) gewesen zu sein; unter dieser Benennung ist eine jüdische, nicht persische Amtswürde zu verstehen, so daß Nehemias nach 2 Esdr. 5, 14 und 8, 9 zugleich persischer Pascha und jüdischer Tirschata sein konnte.

Zu 3. Die Grundsteinlegung zum Tempel geschah im zweiten Jahre nach der Rückkehr der Exulanten, 3, 8. Nach Agg. 1, 1 (vgl. 1 Esdr. 5, 1. 2) war dieß auch das zweite Jahr der Regierung des Darius Hystaspes; Zorobabel hat demnach gleich nach dessen Thronbesteigung aufbrechen können, wie es auch das dritte Buch Esdras, vgl. 3, 1 mit 6, 1, auffaßt.

Zu 4. Dieser Abschnitt enthält eine summarische Darlegung aller Machinationen, welche gegen die jüdischen Bemühungen eingeleitet wurden, und greift dem chronologischen Faden sehr weit vor. Namentlich bezieht sich der Brief 4, 12—16 auf den Bau der Mauern, von welchem erst 2 Esdr. 3, 1 ff.; 4, 1 ff. die Rede ist, nicht auf den Neubau

des Tempels. Aus Mißverständniß dieser Sachlage haben sehr viele Erklärer unter dem V. 6 ff. genannten אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ Cambyses, unter dem V. 7 erwähnten אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא Pseudo-Smerdis verstehen wollen, beides sowohl der grammatischen als der historischen Kritik zum Trotz; denn die Namen sind in allen Textesdocumenten wohlbezeugt, und ihre Bedeutung ist jetzt über jeden Zweifel sicher gestellt. Welcher Artaxerxes indeß an dieser Stelle gemeint ist, bleibt ungewiß; wahrscheinlich ist es der erste, da der zweite sich dem Restaurationswerk der Juden durchweg günstig erwies. — Mit 4, 8 beginnen Mittheilungen aus einer neuen Quelle, welche chaldäisch geschrieben ist. Den Wechsel der Sprache haben die Abschreiber am Ende von V. 7 durch die Ueberschrift אֲרָמִית andeuten wollen, s. o. S. 47. Indem dieß mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang gebracht wurde, ist die sonderbare Uebersetzung entstanden: scripta erat Syriace et legebatur sermone Syro. Dem Sinne nach richtig steht LXX ἔγραψεν ὁ φορολόγος γραφὴν Συριστὶ καὶ ἡρμηνευμένην.

Zu 5. Mit 4, 24 fängt abermals ein neuer Bericht an, welcher aramäisch geschrieben ist. Derselbe wiederholt zu Anfang, was schon 3, 8 f. erzählt worden ist. Die ungeschickte Kapiteleintheilung der Vulgata beeinträchtigt hier ganz ebenso wie Dan. 5, 30 das Verständniß des Inhaltes. Auch die Uebersetzung der Vulgata gibt Anlaß zu irriger Auffassung. Tunc soll nicht das Folgende an das Vorhergehende schließen; אֱדַיִן ist ein absoluter Anfang gleich וַיְהִי, אַחֲרֵי־כֵן u. a., wie tunc auch Matth. 4, 1 oder wie igitur 2 Sam. 2, 1 steht. Eine Unterbrechung des Baues in Folge der erzählten Intriguen wird mit intermissum est nicht berichtet, sondern der chaldäische Text heißt: „damals (als nach 5, 1 Aggäus und Zacharias auftraten) ruhte die Arbeit am Hause des Herrn zu Jerusalem, und zwar bis zum Jahre zwei der Herrschaft des Darius, des Königs von Persien." Der Bericht geht bis 6, 18 und stellt in Kürze die Vollendung des Tempelbaues dar.

Zu 6. Daß 6, 19—22 ein selbständiger Abschnitt ist, muß besonders aus der Bezeichnung מֶלֶךְ אַשּׁוּר geschlossen werden, während sonst immer מֶלֶךְ פָּרַס gesagt ist; auch ist dieses Stück wieder in hebräischer Sprache verfaßt.

Zu 7. Die vier letzten Kapitel sind leicht als ein zusammenhängender Abschnitt zu erkennen, dessen Kern in den Urkunden 7, 12—26; 8, 1—14; 10, 18—44 zu suchen ist. Von dem verbindenden Text ist 7, 27. 28; 8, 15 — 9, 15 zweifelsohne von Esdras, der in der ersten Person erzählt, geschrieben, und bei 7, 1—11; 10, 1—17 ist die Erzählung in der dritten Person kein hinreichender Grund, einen andern Verfasser anzunehmen. Esdras erscheint in der heiligen Schrift als Priester und Schriftgelehrter, aber ohne öffentliches Amt; sein Einfluß auf das Volk stammte theils aus dem Ruf der Heiligkeit und Wissenschaft, die er besaß, theils aus seinem Ansehen bei dem persischen König (7, 6).

Für die im ersten wie im zweiten Buch Esdras entstehenden chronologischen Fragen vgl. *F. de Saulcy*, Étude chronologique des livres d'Esdras et de Nehemie, Paris 1868. Ganz unbrauchbar für die Zeitrechnung des betreffenden Geschichtsabschnittes ist Josephus, der nur willkürliche Combinationen vorbringt.

249. Auch das zweite Buch Esdras besteht aus Einzelberichten, welche chronologisch zu einem Ganzen vereinigt sind und insgesammt über Nehemias' Thätigkeit zur Herstellung des jüdischen Gemeindewesens Aufschluß geben.

Im Ganzen enthält das zweite Buch Esdras die eigenen Memoiren des Nehemias, denen 7, 6 — 12, 26 fremde Bestandtheile eingefügt sind. Letztere bestehen aus zwei Urkunden, 7, 6—73; 11, 3 — 12, 26, und einer Erzählung von fremder Hand, 8, 1 — 11, 2.

Nehemias war Mundschenk des persischen Königs Artaxerxes II. Mnemon zu Susa und erhielt von zureisenden Juden traurige Nachrichten über die Zustände, welche in Folge der 1 Esdr. 4, 23 erwähnten Gewaltthätigkeiten zu Jerusalem vorhanden waren. Darüber gerieth er in tiefe Betrübniß, und obwohl er Trost im Gebet suchte, konnte er seine Wehmuth doch dem Könige nicht verbergen, 1, 1 — 2, 2. Auf Artaxerxes' Zureden entdeckte er ihm sein Leid und erwirkte sich Urlaub, um nach Jerusalem zu ziehen und für Herstellung der Stadt und der socialen Ordnung zu sorgen, 2, 3—8. Er erhielt aus-

gedehnte Vollmachten, die ihm zu seinem Zwecke nöthig waren, und den Titel eines Pascha (פֶּחָה). Bei seinen Landsleuten ward er mit Begeisterung aufgenommen und erhielt auch die Würde eines Tirschata (Vulg. Athersata) übertragen, 8, 9; 10, 2; 12, 26. Bei seiner Wirksamkeit jedoch stieß er auf große Hindernisse. Sein Vorhaben, Jerusalem zu befestigen, erregte den Neid der samaritanischen Großen in Palästina, so daß er mit äußerster Vorsicht zu Werke gehen mußte. Zur Nachtzeit untersuchte er den Zustand der verfallenen Mauer und forderte die Gemeindevorsteher auf, augenblicklich den Neubau derselben zu beginnen, 2, 9—18. Hiervon ließ er sich durch den Spott der Samariterfürsten Sanaballat und Tobias nicht abhalten, 19—20. Das Volk gab sich mit großem Eifer an's Werk, und die Arbeit ward so getheilt, daß die einzelnen Stämme und Familien sich je ein Denkmal bei derselben errichteten, 3. Bei dem günstigen Fortgang des Unternehmens verwandelte sich der Spott der Samaritaner in Drohung, so daß Nehemias genöthigt war, bei dem Bau zugleich Vertheidigungsanstalten zu treffen, 4. Ein neues Hinderniß entstand durch Theuerung und Wucher innerhalb Jerusalem; die Folgen derselben wußte Nehemias durch kluge Vorsicht und durch das Beispiel eigener Beschränkung abzuwenden, 5. Da nunmehr die samaritanischen Häuptlinge verzweifelten, die Juden mit Gewalt von ihrem Unternehmen abzuhalten, versuchten sie durch listige Anschläge unter Beihülfe von falschen Propheten Nehemias aus dem Wege zu schaffen; allein dieser durchschaute ihre Anschläge, blieb auf seiner Hut, und die Mauer ward nach 52 Tagen vollendet, 6. Nun kam es darauf an, der Stadt eine hinreichende Bevölkerung zu schaffen, und dieß that Nehemias auf Grund der vorhandenen Standesregister, in welche die Namen der unter Darius zurückgekehrten Juden eingetragen waren, 7. Hier wird die Erzählung unterbrochen und ein Bericht über eine religiöse Feier eingeschoben. Nachdem nämlich der erste Bestand Jerusalems und des jüdischen Volkes gesichert war, bedurfte es einer Erneuerung der Gesetzestreue. Diese ward durch Esdras herbeigeführt, welcher bereits seit dreizehn Jahren in Jerusalem lebte; er las beim Laubhüttenfest in allgemeiner Versammlung acht Tage lang das Gesetz dem Volke vor, 8. In Folge hiervon ward vierzehn Tage später ein Bußfest gehalten, bei welchem die Leviten im Namen des Volkes ein öffentliches Sündenbekenntniß ablegten, 9, und es ward ein neues Bündniß mit Jehovah geschlossen, das von den Vertretern des Volkes schriftlich bestätigt wurde. Die betreffende Urkunde wird 10, 1—39 wörtlich mitgetheilt. Da hier Esdras nicht mit unterzeichnet ist, so scheint es, daß er nicht vorhatte, länger in Jerusalem zu bleiben; der Tradition nach zog er um diese Zeit sich wieder nach Babylon zurück. Mit 11, 1 fährt die bei 8, 1 unterbrochene Erzählung des Nehemias fort. Zur Ansiedelung in Jerusalem ward durch's Loos ein Zehntel des Volkes bestimmt, 1. 2. Wieder werden die Namen der neuen Bewohner eingeschaltet, und daran reihen sich urkundliche Verzeichnisse statistischer und geographischer Natur bis 12, 26. Hier fährt Nehemias' eigene Erzählung fort und berichtet die Einweihung der Mauern, 12, 43, sowie weitere Maßregeln zur Heilighaltung des Gesetzes, 44 — 13, 3. Mit der Erfüllung seiner Aufgabe ging Nehemias' Urlaub zu Ende, und er konnte im 32. Jahre des Artaxerxes nach zwölfjähriger Wirksamkeit wieder nach Susa zurückkehren. Später aber trieben ihn neue Sorgen wieder nach Jerusalem. Die Ehrfurcht vor dem Gesetze war in seiner Abwesenheit geschwunden, zumal da der Hohepriester Eliasib selbst mit schlimmem Beispiel voranging. Es gelang Nehemias auf Grund seiner hohen Stellung und seiner Entschiedenheit noch einmal, die verletzte Ordnung herzustellen, 4—31. Indeß klingt durch seine Mittheilung 13, 29 schon die wehmüthige Ahnung, daß sein Werk nicht lange Bestand haben werde, wie denn in der That schon unter Artaxerxes III. zu Jerusalem Dinge geschahen, welche den 1 Mach. 1, 12 ff. dargestellten Vorfall erklärlich machen. Jos. Ant. 11, 7, 1.

Für die Chronologie dieser Begebenheiten ist maßgebend, daß der 2, 19 u. f. genannte Samaritaner Sanaballat noch unter Darius Codomannus (πρεσβύτερος ὤν) zum Satrapen von Samaria ernannt wurde und später zu Alexander dem Großen überging. Jos. Ant. 11, 7, 2 s. Der im Buch Nehemias genannte Artaxerxes kann demnach nicht der erste, sondern nur einer der beiden späteren Könige dieses Namens gewesen sein. Da aber das 32. Jahr dieses Königs genannt wird, 13, 6, und da Artaxerxes III. nur 21 Jahre regiert hat, so war es Artaxerxes II. Mnemon. Demnach ist auch 1 Esdr. 7, 1. 11. 12 dieser und nicht der erste Artaxerxes zu verstehen; denn Esdras und Nehe-

mias wirkten nach 2 Esdr. 8, 1 ff. gemeinschaftlich zu Jerusalem. Vgl. *de Saulcy* l. c. p. 41. 84. 89.

250. Die einzelnen Bestandtheile der beiden Bücher Esdras rühren von verschiedenen Verfassern her; unter diesen sind diejenigen die bedeutendsten, welche im jetzigen hebräischen Kanon den Büchern ihren Namen gegeben haben.

Hierbei kommen bloß die erzählenden Stücke in Betracht. Bei diesen zeigt sich ein Unterschied in der Darstellung des Erzählers. Die Hauptpartieen in beiden Büchern sind von Esdras und Nehemias selbst geschrieben; sowohl die Erzählung in der ersten Person als die unvermittelten Gefühlsäußerungen in beiden, 1 Esdr. 7, 27. 28. 2 Esdr. 4, 4. 5; 5, 19; 6, 14; 13, 14. 31 setzen dieß außer Zweifel. Neben diesen hat das fünfte Stück im 1. Buch Esdras 4, 24 — 6, 18 seinen eigenen Verfasser; es ist durch die erste Person Pluralis 5, 4, durch den Eingang und durch den Gebrauch des Chaldäischen als selbständige Erzählung charakterisirt. Alle andern Abschnitte, nämlich 1 Esdr. 1. 3. 4, 1—5; 6, 19—22. 2 Esdr. 8, 1 — 9, 5 gehören einem und dem nämlichen Erzähler an, der die vorgefundenen Urkunden und Memoiren zu einem Ganzen verband; derselbe wird durch Einheit des Ausdrucks wie des Stils leicht als der nämliche kenntlich, welcher auch die Paralipomena verfaßt hat. Da die Anfangsworte des ersten Buches die nämlichen sind wie die Schlußworte der Paralipomena, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die beiden Bücher Esdras eine Fortsetzung der Paralipomena bilden, und daß die Wiederholung der betreffenden Worte in beiden Büchern auf eine auch sonst beobachtete Sitte der Abschreiber zurückzuführen ist. S. Nestle in den Theol. Stubd. u. Kritt. 1879, 3.

Fraglich ist hiebei nur, wie die Namenliste der mit Zorobabel Heimgekehrten zweimal, 1 Esdr. 2, 1 ff. 2 Esdr. 7, 6 ff. vorkommen kann. Diese Thatsache scheint im ersten Buche dadurch erklärt werden zu müssen, daß der Sammler die Urkunde um der relativen Vollständigkeit willen aufnahm, während sie in Nehemias' Memoiren von diesem selbst eingefügt war. An letzterer Stelle konnte sie des Zusammenhanges wegen nach 7, 5 nicht wegbleiben. An der ersten Stelle steht die fragliche Urkunde vermuthlich in einer den amtlichen Registern entnommenen Copie, so daß dieser Text sich vor der zweiten Anführung, welche durch mehrere Hände gegangen sein wird, durch größere Genauigkeit auszeichnet. Den Bibelabschreibern ist aber jedenfalls zu verdanken, daß der Anfang von 2 Esdr. 8, 1 aus 1 Esdr. 3, 1 wiederholt ist.

251. Die beiden Bücher Esdras sind in ihre jetzige Gestalt erst um die Zeit Alexanders des Großen gebracht worden.

Schon die Memoiren des Nehemias, welcher jedenfalls nach Esdras geschrieben hat, stammen aus einer Zeit, welche dem Auftreten Alexanders des Großen nicht mehr fern gelegen hat, Nach 13, 6 kehrte Nehemias im 32. Jahre Artaxerxes' II., 372 v. Chr., nach Susa zurück und kam לְקֵץ יָמִים in fine dierum wieder nach Jerusalem zurück. Unter dem letzteren unbestimmten Ausdruck ist ein längerer Zeitraum zu verstehen, zumal da bei kürzerer Abwesenheit des energischen Mannes ein solcher Vorfall, wie Kap. 13 geschildert ist, nicht wohl hätte eintreten können. Seine neue Anwesenheit war vermuthlich, weil Artaxerxes II. inzwischen 359 starb, nicht an die 2, 6 erwähnte Bedingung geknüpft, so daß er noch lange den Gefahren trotzen konnte, welche den religiösen Bestand des jungen Staates bedrohten. Wirklich findet sich 13, 28 noch eine Begebenheit erwähnt, welche nach Josephus Ant. 11, 7, 2 in die Zeit des letzten Darius fällt. Sicher ist auch unter dem Darius Persa, welcher 12, 22 erwähnt wird, Darius III. Codomannus zu verstehen; denn der hier wie V. 11 genannte Hohepriester יַדּוֹעַ Jeddoa (verschieden von יַדּוּעַ Jeddua 10, 22) ist nach V. 10. 11, Jos. Ant. 11, 7, 1 ff. der nämliche Hohepriester Ἰαδδοῦς, welcher nach Jos. Ant. 11, 8, 4 Alexander dem Großen auf dessen Siegeszug entgegenzog und ihn zur Schonung Jerusalems bewog. Nach Jeddoa ist nichts in den Büchern Esdras aufgezeichnet, weil sonst der Name des folgenden Hohenpriesters nicht fehlen würde. Jene spätesten Angaben nun kommen in denjenigen Stücken vor, welche unzweifelhaft in den autobiographischen Bericht des Nehemias eingeschoben sind. Demnach muß geschlossen

werden, daß ein unter Alexander dem Großen lebender und für die religiöse Erhebung seines Volkes besorgter Mann dem Buch Nehemias diejenige Gestalt gegeben hat, in welcher es vorliegt. Aus dem aber, was oben § 250 gesagt ist, sowie aus der ursprünglichen Verbindung des Buches Nehemia mit dem Buch Ezra muß weiter geschlossen werden, daß auch das letztere von dem nämlichen Bearbeiter in gleicher Weise hergestellt worden ist. Auf ihn wäre demnach alles zurückzuführen, was sich in den beiden Esdrasbüchern außer dem urkundlichen und dem biographischen Material vorfindet. Nun aber ist die Tradition, daß beide Bücher von Esdras herrühren, zu constant, als daß sie nicht Glauben verdienen sollte, s. Fürst, Kanon, S. 112 ff. Wirklich ist die Uebereinstimmung in Sprache und Stil zwischen den oben dem Sammler zugeschriebenen Stücken und den autobiographischen Abschnitten im ersten Buch Esdras so groß, daß hieraus einzelne Kritiker die völlige Einheit desselben beweisen wollen, s. Keil, Einl. S. 479. Esdras muß ferner aus äußeren und inneren Gründen als Verfasser der Paralipomena gelten (s. oben S. 207), deren Zusammenhang mit den Esdrasbüchern sicher gestellt ist. Nach allem diesem ist er es, der im Anschluß an die Paralipomena aus eigenen und fremden Aufzeichnungen die beiden Bücher zusammengestellt hat, welche ursprünglich bloß seinen Namen trugen, und der Zusatz II, 9, 6 καὶ εἶπεν Ἔζρας ist, wo nicht ursprünglich, doch innerlich berechtigt. Da aller Tradition nach (trotz sonstiger Verschiedenheit der Angaben) Esdras ein sehr hohes Alter erreicht hat, so war er noch mit Alexander dem Großen gleichzeitig. Wenn er bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem fünfunddreißig Jahre alt war, so konnte er als Hundertjähriger die Belagerung von Gaza erleben; nach der Tradition aber hat er das in damaliger Zeit eben nicht seltene Alter von 120 Jahren erreicht.

### 252. Der Inhalt der beiden Bücher Esdras ist durchaus glaubwürdig.

Bei diesem Inhalte sind Urkunden und Geschichtserzählung zu unterscheiden. Erstere sind zweifelsohne authentisch. Die Geschlechtsregister wurden, wie 1 Esdr. 2, 59—63 zeigt, ängstlich gehütet und konnten anders als von den zuständigen Behörden gar nicht erhalten werden. Daß die Correspondenz mit den persischen Königen ebenfalls authentisch ist, zeigt sowohl die aramäische Abfassung, als der Stil und die Form der einzelnen Schreiben. Das Aramäische war nämlich in Vorderasien Verkehrssprache zwischen den verschieden redenden Völkern, wie dieß die den assyrischen Keilinschriften mitunter beigegebenen aramäischen Legenden zeigen. S. Schrader, Zeitschr. der D. M. Ges. 1872, S. 167. Die Aechtheit der betreffenden Documente ergibt sich von Seite ihrer Form besonders aus 6, 3—12, wo die Abschrift eines älteren Schriftstückes mit einer neueren Bestimmung brevi manu versehen ist. Bei den geschichtlichen Partieen der Bücher Esdras kann eine innere Schwierigkeit für die Glaubwürdigkeit derselben nicht entstehen. Aeußerlich betrachtet geben die genauen Zeitbestimmungen I, 7, 9; 8, 15; 10, 9. II, 1, 1; 2, 1; 5, 14; 6, 15; 9, 1; 13, 6, sowie die vielen Einzelangaben II, 3, 1 ff. u. a. den höchsten Grad der Zuverlässigkeit. Alle Verhältnisse, welche die Geschichtschreibung voraussetzt, sind den damaligen Zuständen des persischen Reiches genau entsprechend, vgl. Scholz, Einl. 2, S. 474 ff. Für die Haupttheile der Erzählung bieten die Gesinnungen, welche die Verfasser ungesucht äußern (s. oben § 250), noch einen besondern Grund der Glaubwürdigkeit. Endlich bestätigen auch die Bücher der I, 3, 8; 5, 2 genannten Propheten Aggäus und Zacharias, sowie die Schrift des Propheten Malachias durchaus den Inhalt des ersten Buches.

### 253. Der kanonische Charakter der beiden Bücher Esdras sowohl als der Paralipomena ist durch die jüdische wie durch die christliche Tradition verbürgt.

Die Paralipomena sammt den Esdrasbüchern sind von Anfang an nicht bloß als ein zusammengehöriges Geschichtswerk, sondern auch als Ein heiliges Buch betrachtet worden. Schon die Septuaginta, deren Abfassung dem Entstehen beider Geschichtswerke so nahe liegt, geben dieser Ueberzeugung durch Aufnahme derselben Ausdruck. Alle sonstigen Quellen, aus denen die Kenntniß des alttestamentlichen Kanons geschöpft werden

kann, enthalten auch die beiden fraglichen Geschichtsbücher, s. oben S. 19 ff., wie denn überhaupt ihr kanonischer Charakter nie bezweifelt worden ist.

254. Der Text der Bücher Esdras leidet an denselben Versehen, wie der der Paralipomena, und es ist auch hier kaum Aussicht, daß er gereinigt werden könne.

Die große Menge von Namen und Zahlen, welche in beiden Büchern vorkommt, gab den Abschreibern Veranlassung zu sehr vielen Versehen. Beispiele sind schon oben S. 63 angeführt. Besonders deutlich zeigt die Vergleichung von I, 2—61 mit II, 7, 6—63, wie viel der Text an kritischer Genauigkeit eingebüßt hat; die von einigen Erklärern vorgebrachten Vermuthungen, wonach diese beiden Textesformen richtig sein sollen, sind haltlos. Einer der auffälligsten Fehler unter den übrigen Namen ist II, 12, 11 יוֹנָתָן statt יוֹחָנָן 22. 41. Auch I, 4, 10 ist אָסְנַפַּר zweifelsohne Schreibfehler für אֲסַרְחַדּוֹן, s. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 246. Ebenso muß 2, 25 עָרִים nach LXX. Pesh. (כערים) Vulg. vielen Handschriften Neh. 7, 20 in יְעָרִים verbessert werden. Andere Fehler sind im Buch Esra 4, 2 וְלֹא statt וְלוֹ, LXX καὶ αὐτῷ, Pesh. ולהוו, Vulg. immolavimus 3 Esdr. 5, 66 καὶ αὐτῷ; 7, 8 וַיָּבֹאוּ statt וַיָּבֹא, 3 Handschr. R. LXX ἦλθοσαν Pesh. ואתו, Vulg. et venerunt; 8, 3. 5. 10 fehlen die Namen der Stammväter LXX 5 Ζαθόης, 10 Βαανί; 10, 6 וַיֵּלֶךְ statt וַיֵּלֶךְ, 3 Esdr. 9, 2 αὐλισθείς; im Buch Nehemia 5, 16 קָנִיתִי statt קָנִינוּ, 5 Handschr. R. LXX ἐκτησάμην, Pesh. זבנת, Vulg. emi; 6, 9 חִזַּקְתִּי statt חַזֵּק, LXX ἐκραταίωσα, Pesh. אעשן, Vulg. confortavi; 9, 17 בְּמִצְרַיִם statt בְּמִרְיָם, 7 Handschr. R. LXX ἐν Αἰγύπτῳ, vgl. Num. 14, 4. Eine Rechtfertigung des masorethischen Textes versucht Böhme, über den Text des Buches Nehemia (erste Hälfte), Stettin 1871.

## 9. Das Buch Tobias.

255. Das Buch Tobias liegt in einer Reihe von Texten vor, welche nicht im Inhalte, wohl aber in der Form vielfach von einander abweichen. Mit Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß die Vulgata des hl. Hieronymus der ursprünglichen Gestalt des Buches am nächsten kommt.

Der Originaltext des Buches ist verloren. Seine Stelle muß gewöhnlich der griechische Text in der Septuaginta vertreten. Von diesem aber gibt es drei verschiedene Recensionen, welche sowohl dem Ausdruck als der Ausführlichkeit nach bedeutend von einander abweichen. Längst bekannt ist derjenige Text, welcher in den meisten Handschriften, namentlich im Cod. Alex. und Vatic., steht, und nach dem auch die armenische Uebersetzung angefertigt ist, gewöhnlich Gr. A. genannt. Derselbe ist offenbar eine abgekürzte Wiedergabe des Originals. Vermuthlich stellt ein ausführlicherer Text Gr. B., welcher sich im Cod. Sin. befindet, eine Revision desselben nach dem Original dar. Von der zweiten Hälfte des Buches (6, 7 ff.) gibt es noch einen dritten Text Gr. C., welcher in den Minuskelhandschriften 44. 106. 107 erhalten ist. Nach dem zweiten dieser Texte ist die Itala abgefaßt, so wie sie Sabatier veröffentlicht hat. Es gibt aber auch andere vorhieronymianische Uebersetzungen in's Lateinische, deren eine von 5, 9 bis 6, 11 den Text der Gr. C. enthält; eine bisher noch unbekannte enthält die Münchener Staatsbibliothek, Ziegler, die lat. Bibelübers. vor Hier. München 1878, S. 106. Die syrische Uebersetzung, welche zur Peschitthо gehört, stimmt in der ersten Hälfte 1, 1 — 7, 9 mit Gr. A., in der zweiten 7, 10 ff. mit Gr. C. Es gibt dann zwei Uebersetzungen in althebräischer Sprache, von denen eine, gewöhnlich Hebraeus Fagii genannt, zuerst 1517 zu Constantinopel gedruckt, später von Paul Fagius 1542 neu herausgegeben worden ist, während die andere zuerst von Seb. Münster 1542 herausgegeben und nach ihm Hebraeus Münsteri genannt worden ist. Letztere stammt aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. und ist für die Kritik von hohem Werth, insofern sie nicht nach einem griechischen, sondern nach einem chaldäischen Text angefertigt ist. Der letztere ist ganz kürzlich in einer Handschrift der bodlejanischen Bibliothek aufgefunden worden; hier hat er jedoch, weil er in einen Commentar zur Genesis eingeflochten war, einige nicht unbedeutende

Abkürzungen erlitten. Eine besondere Wichtigkeit hat dieser Text deßwegen, weil der hl. Hieronymus nach seiner eigenen Angabe librum Chaldaeo sermone conscriptum . . . librum utique Tobiae . . . übersetzt hat. Gewöhnlich ist diese Angabe dahin verstanden worden, daß der chaldäische Text des Buches Tobias Original sei, obwohl in den Worten des heiligen Lehrers dazu keine Nöthigung vorliegt. Wahrscheinlicher ist, daß der ursprüngliche Text hebräisch abgefaßt war; wenigstens läßt sich die Stelle im chaldäischen Text 6, 19 סיב ליבא דנונא ואקטר מיניה תחות לבושה sume cor piscis et fumiga de eo *sub veste eius*, wenn sie nicht einen Schreibfehler enthält, am besten als Mißverständniß für ein ursprüngliches תחת לבונה thymiamatis instar verstehen. Jedenfalls erscheint der chaldäische Text als der nämliche, welcher dem hl. Hieronymus vorlag, wofern man dessen Art zu übersetzen in's Auge faßt. Nach dem, was er Prol. in l. Tob. mittheilt, wird er hier ebenso wie beim Buch Judith verfahren sein, magis sensum e sensu, quam verbum de verbo transferens. Unter Anschluß an den Ausdruck der Itala hat er den Sinn des Originals in treuer, aber nicht buchstäblicher und dem lateinischen Sprachgefühl sehr nahe angepaßter Uebersetzung wiedergegeben. Dabei hat dem hl. Hieronymus ein Original vorgelegen, das nicht, wie der aufgefundene chaldäische Text, behufs Aufnahme in einen Midrasch abgekürzt war; namentlich lagen ihm die beiden letzten Kapitel vollständig vor, welche fast in keinem andern Text erhalten sind. Aus allem diesem folgt, daß die lateinische Uebersetzung des hl. Hieronymus unter sämmtlichen erhaltenen Texten den ursprünglichen Wortlaut des Buches am treuesten wiedergibt. Reusch, das Buch Tobias, Freiburg 1857, S. XIX. *Ej.* Libellus Tobit, Bonnae 1870, p. III sq. Gutberlet, das Buch Tobias, Münster 1877, S. 6 ff. *Neubauer*, the Book of Tobit, a Chaldee Text, Oxford 1878. Vgl. Bickell, Zeitschr. f. kath. Theol. II, 1. Innsbruck 1878, S. 216.

256. Das Buch Tobias enthält die Geschichte einer jüdischen Familie aus der Zeit der assyrischen Gefangenschaft und weist an dieser die wunderbaren Fügungen der göttlichen Vorsehung nach.

Tobias ist nach der gewöhnlichen Weise aus Tobijah latinisirt; so heißen in der Vulgata die beiden Hauptpersonen der Geschichte, Vater und Sohn, während im Chaldäischen und Hebräischen der Vater טובי, griechisch Τωβίτ, und nur der Sohn טוביה genannt wird. Der ältere Tobias war ein gottesfürchtiger Israelit aus dem Stamme Nephthali, ward nach dem Falle Samaria's nach Niniveh deportirt und übte dort gegen seine Landsleute eine ausgedehnte Wohlthätigkeit. Als Hoflieferant des assyrischen Königs gewann er einiges Vermögen, gab aber einen großen Theil desselben seinem Landsmann Gabelus in Rages gegen einen bloßen Schuldschein als zinsloses Darlehen. Als später für die Juden in Assyrien harte Tage anbrachen, nahm sich Tobias mit großer Liebe seiner nothleidenden Landsleute an und sorgte besonders für die Bestattung der Getödteten, so daß er selbst deßwegen in Lebensgefahr kam, 1. Nachdem die Gefahr vorüber, fuhr er besonders fort, die Todten zu begraben, deren sich sonst niemand annahm. Als er bei einer solchen Gelegenheit sich müde zum Schlafen niedergelegt hatte, ward er durch Schwalbenkoth blind und gerieth so allmälig in Dürftigkeit. Dieses Kreuz trug er unter Spott- und Scheltworten seiner Freunde mit größter Geduld, 2. Als aber auch seine eigene Gattin ihm Vorwürfe machte, wandte er sich unter Thränen in heißem Gebet zu Gott, 3, 6. Genau zur selben Zeit betete zu Ecbatana in Medien jemand in ähnlicher Bedrängniß zu Gott. Sara nämlich, die Tochter Raguels, war von ihrer Magd geschmäht worden, weil bei siebenmaliger Vermählung jedesmal der Mann in der Brautnacht von dem Dämon Asmodäus umgebracht worden war, und auch sie klagte ihr Leid unter bittern Thränen Gott dem Herrn. Beider Gebete wurden in wunderbarer Weise erhört, denn Gott sandte zu beider Heil den Erzengel Raphael, 3, 25. Tobias nämlich erwartete das Ende seines Lebens und gab in rührender Weise seinem Sohne die vermeintlich letzten Ermahnungen, 4. Vor seinem Tode aber wollte er noch seinen Sohn nach Medien schicken, um die geliehenen zehn Talente von Raguel zu erheben. Als der junge Mann einen Begleiter für die Reise dingen wollte, stellte als solcher Raphael sich ihm in Menschengestalt dar und führte ihn auf die Reise, 5. Am Tigris wollte Tobias seine Füße waschen; ein Fisch setzte ihn in Schrecken, allein auf des Engels Rath zog er

ihn an's Land und bewahrte Herz, Leber und Galle davon als Arznei auf. Als die Beiden in Ecbatana angekommen waren, machte Raphael seinen jungen Begleiter auf seinen Verwandten Raguel aufmerksam, dessen Tochter er nach der Erbfolge berechtigt sei zur Frau zu begehren. Zugleich gab er ihm die Mittel an, durch welche er dem Schicksal der früheren Verlobten entgehen werde. 6. Die Ehe kam alsobald zu Stande, 7, und der junge Tobias entging durch Enthaltsamkeit und Gebet den Nachstellungen des Dämons, 8. Während der siebentägigen Hochzeit zog dann Raphael im Auftrage Tobias' nach Rages, um bei Gabelus die geliehene Summe zu erheben, und brachte diesen selbst mit zur Hochzeit, 9. Die beiden alten Eltern waren inzwischen in große Sorge um ihren Sohn gerathen. Diese ahnend, drängte der jüngere Tobias zum Abschied, 10, und auf des Engels Rath eilte er unterwegs mit diesem dem Reisezug voraus. Gleich bei der Ankunft bestrich er auf des Engels Geheiß die Augen des Vaters mit der Fischgalle, so daß aus denselben sich das Leukom löste und er wieder sehend wurde. Einige Tage später kam auch Sara zur größten Freude der glücklichen Familie an, 11. Als man nun dem Engel die Hälfte von Sara's Mitgift als Entgelt anbot, gab dieser sich zu erkennen und verschwand, so daß die Familie vor freudiger Erschütterung sich drei Stunden lang nicht mehr vom Gebet erhob, 12. In herrlichem Danklied gab der ältere Tobias seinem Gefühle einen Ausdruck, 13, und begann nun wieder die Uebungen der Nächstenliebe, unter denen er noch weitere 40 Jahre verlebte. Bei seinem Tode weissagte er die baldige Zerstörung Ninevehs und rieth den Seinigen, diese Stadt zu verlassen. Sein Sohn zog daher mit seiner Familie zu den Schwiegereltern nach Ecbatana und lebte dort gottesfürchtig, hochangesehen und sehr glücklich bis zum 99. Jahre, 14.

### 257. Das Buch Tobias ist keine *Dichtung*, sondern eine Geschichte.

Der belehrende Zweck, welcher dem Buche Tobias vorgesteckt ist, läßt sich leicht erkennen. Daraus folgt aber nicht, daß es lediglich dieses Zweckes willen erdacht sei. Im Gegentheil kann das Vertrauen auf die Fügung der göttlichen Vorsehung nicht besser gehoben werden, als durch die Vorführung einer *wirklich geschehenen* Begebenheit und *historischer* Personen. Daß nun beides im Buche Tobias vorliegt, wird zunächst durch die überaus in's Einzelne gehende Darstellung einleuchtend. Durch die ausführlichen Genealogien 1, 1; 2, 22, welche in Gr. B. erhalten sind, sowie durch die Beziehungen auf den großen geschichtlichen Hintergrund der Zeit, 1, 2. 5. 18. 24; 13, 11; 14, 6, wird das Bestreben des Verfassers klar, seiner Darstellung die historische Glaubwürdigkeit zu sichern, und es lassen sich weder äußere noch innere Gründe finden, auf welche hin der geschichtliche Charakter des Buches bezweifelt werden könnte. Die Bedeutung der beiden Namen Tobias kann hiergegen nicht angeführt werden; alle Eigennamen sind ursprünglich Appellativa, nur sind sie nirgends so leicht zu deuten wie im Hebräischen. Die Aehnlichkeit der Schicksale Tobias' mit der Geschichte Jobs aber ist eine thatsächliche, keine erdichtete; ein Glückswechsel, wie bei Job und bei Tobias, ist nach Gottes Vorsehung noch bei sehr vielen andern Personen eingetreten.

### 258. Das Buch Tobias ist *innerlich* durchaus *glaubwürdig*, sowohl was die *erzählten Begebenheiten*, als was die *dogmatischen Anschauungen* betrifft.

Das Buch setzt den Glauben an die Möglichkeit übernatürlicher Thatsachen und einer wunderbaren Gottesleitung voraus, und sobald dieser Standpunkt, der mit dem Begriff einer heiligen Schrift gegeben ist, gewahrt bleibt, läßt sich leicht die innere Berechtigung alles dessen, was hier mitgetheilt wird, erkennen. Daß zwei Leidende zugleich und durch das nämliche Mittel von ihrer Bekümmerniß befreit werden, ist ein Beweis der göttlichen Weisheit, welche von Ewigkeit her das Geschick jedes Einzelnen bestimmt, und welche auch die beiden Personen unseres Buches in eine so nahe Beziehung zu setzen beschlossen hatte. Die wunderbaren Fügungen, welche zur Erreichung dieses Zweckes mitwirken müssen, können nicht auffallend erscheinen neben der Wahrheit, daß der allmächtige Gott alle Haare unseres Hauptes gezählt hat, und daß er Alles um des Menschen willen geschaffen und eingerichtet hat. Andere Schwierigkeiten aber sind im Buche Tobias nur durch Mißverständniß des Textes gefunden worden. Gewiß kann die Möglichkeit, auf

beiden Augen von Koth aus einem Neste getroffen zu werden, nicht in Frage stehen. Daß aber hierdurch augenblickliche Blindheit eingetreten sei, folgt nicht einmal aus den kurzen Angaben der Vulgata; der chaldäische Text dagegen und Gr. B. nebst der Itala sagen ausdrücklich, daß Tobias erst blind geworden, nachdem er vergebens bei den Aerzten Heilung von dem entstandenen Leukom gesucht hatte. Inwieweit dann die Galle des von Tobias gefangenen Fisches im Stande ist, ein solches Leukom zu heilen, kann jetzt nicht bestimmt werden, weil die Species dieses Fisches nicht bezeichnet wird; indeß ist auch hier die Möglichkeit einer solchen natürlichen Wirkung nicht zu läugnen. Wenn man weiter fragt, wie ein Flußfisch den jungen Tobias habe verschlingen können, so muß hier der Text genau in's Auge gefaßt werden. In der Vulgata steht allerdings piscis immanis exivit ad devorandum eum, und so hat auch Gr. A. ἐβουλήθη καταπιεῖν τὸ παιδάριον. Nach dem chaldäischen Text aber verschlang der Fisch nur das Brod, welches Tobias mitgebracht hatte; nach Gr. B. schnappte er nach seinem Fuß. Allein auch wenn der Fisch in blinder Gier den jungen Mann angefallen hat, so folgt daraus nicht, daß er groß genug war, ihn zu verschlingen. Nach der Vulgata ruft Tobias auch nur aus: invadit me; die andern Texte geben lediglich an, er habe vor Schreck aufgeschrieen. So findet sich nichts in der Erzählung, das dieselbe innerlich unwahrscheinlich machen könnte.

Seine innere Glaubwürdigkeit müßte das Buch aber verlieren, wenn die Mittheilungen desselben über die guten und die bösen Engel, wie wiederholt vorgebracht worden ist, aus der persischen Dämonenlehre entnommen wären. Allein es finden sich hierbei keinerlei Angaben, welche nicht im engsten Zusammenhange mit der gesammten alttestamentlichen Anschauung stehen. Daß die in Rede stehenden Lehren hier weiter als in den früheren Büchern entwickelt erscheinen, ist dem Gange der Offenbarung überhaupt angemessen und hier durch specielle Veranlassung herbeigeführt. Gerade in dieser Entwickelung aber sind sie speziell von der Parsilehre verschieden, wonach es sieben Gottheiten gibt, deren jede ihren eigenen Schutzgeist zur Seite hat. Wenn nun in den griechischen Texten und der Vulgata von sieben Engeln die Rede ist, welche vor dem Throne Gottes stehen, so ist der letztere Ausdruck bildlich von der Bevorzugung zu verstehen, welche diesen Wesen nach ihrer Natur oder nach Gottes Gnadenwahl zu Theil wird, vgl. 3 Kön. 10, 8. Job 1, 6. Ps. 44, 10. Zach. 4, 14. Dan. 10, 13; 12, 1. Luk. 1, 19. Apok. 7, 9. 15; 14, 5. Ob die Zahl sieben hierbei zu urgiren, oder ob dieselbe nur wegen ihrer Heiligkeit als runde Zahl gewählt ist, kann dahingestellt bleiben. Zu bemerken ist jedoch, daß später das Neue Testament sieben wesenhafte Unterschiede in der Engelnatur kennt; „Engel" und „Erzengel" sind bekanntlich Namen von Aemtern, nicht von Eigenschaften. Da nun der hebräische Text die fraglichen sieben Engel „sieben Fürsten" nennt, so können sie wohl als Repräsentanten der Wesensunterschiede angesehen werden, ohne daß damit der Kreis der biblischen Anschauung verlassen wäre. Die Namen von dreien dieser Engelfürsten, hier Raphael, sind natürlich aus Accommodation an menschliche Verhältnisse zu erklären. Alles Andere kann der dogmatischen Speculation überlassen bleiben, welche von dieser Stelle ausgeht; sicher ist, daß der fragliche Ausdruck keinen der biblischen Anschauung fremden Begriff involvirt. Ebenso ist dem biblischen Ideenkreis die Erscheinung eines Engels in Menschengestalt angehörig; theils ausdrücklich, theils indirect ist dieß z. B. 2 Kön. 24, 16. 4 Kön. 6, 17. Zach. 1, 8. 9; 2, 1. 3 angegeben. Die Art und Weise einer solchen Engelserscheinung bleibt der Dogmatik zu erörtern überlassen; die biblischen Thatsachen zeigen, daß eine solche nicht unmöglich genannt werden kann. Steht aber die Möglichkeit einer solchen Erscheinung fest, so bleibt die Dauer derselben irrelevant, und es ist nicht unglaublich, daß Raphael mehrere Wochen mit Tobias verkehrte. Allein spricht der Engel, der in dem ewigen Lichte bei Gott wohnt, nicht die Unwahrheit, wenn er 5, 7 ff. sich für einen bestimmten Israeliten ausgibt? Gewiß konnte der Engel, wenn er die Gestalt des Azarias ben Ananias annahm, auch sagen, er sei Azarias, und konnte ganz aus dessen Individualität heraus sprechen und handeln, ohne die Wahrheit zu verletzen. Obendrein können bei einem solchen Vorgange weder die physischen noch die moralischen Gesetze maßgebend sein, welche auf Menschen Anwendung finden.

Auch was über den Dämon Asmodäus erzählt wird, entfernt sich durchaus nicht von den dogmatischen Anschauungen des Alten Testamentes. Daß den gefallenen Geistern

Macht gelassen wird, den Menschen zu schaden, ist aus dem Buche Job 1, 12; 2, 6. 7 bekannt. Der Schädigung durch den bösen Geist gibt sich jeder selber preis, der sich der Sünde überliefert. Demnach haben wir von den sieben Männern Sara's zu denken, daß sie in sündhafter Absicht die Ehe eingegangen und dadurch zu Schaden gekommen sind. Dieß sagt Raphael nach der Vulg. 6, 17 ausdrücklich. Demgemäß wird auch Tobias für den Dämon unangreifbar, weil er mit gottesfürchtiger Absicht in den Ehestand eintritt. Die auffallende Todesart der Sieben konnte leicht Veranlassung werden, dem Dämon Neigung zu Sara und Eifersucht gegen ihre Freier zuzuschreiben; dieß berichtet Tobias 6, 14 nach den beiden griechischen Texten, nach der Itala und der armenischen Uebersetzung als Gerede oder als seine Meinung; allein in keinem Texte ist dieß als wirkliche Thatsache berichtet. Wenn dann Raphael seinen Schützling anweist, mit der Leber des Fisches zu räuchern, so ist dieß entweder zur Demüthigung des bösen Geistes geschehen, oder es ist eine von den vielen Erscheinungen, welche einem geheimnißvollen Gebiet angehören und vorläufig ihrer Aufklärung noch warten. Sowie nämlich vom Apostel unter den Dämonen auch „Geister der Luft" genannt werden, so ist irgend ein Zusammenhang derselben mit der materiellen Natur und demnach die Möglichkeit einer Einwirkung auf dieselben durch materielle Mittel wohl denkbar. Indeß sagt Raphael 6, 8 nicht, daß diese Wirkung eine allgemeine, sondern daß sie eine in dem concreten Falle zutreffende sei. Wenn endlich der böse Geist durch Raphael an einen bestimmten Ort gebannt wird, so ist dieß so wenig mit der Natur eines reinen Geistes als mit der Weisheit und Macht Gottes unvereinbar, vgl. Matth. 12, 43. Luk. 11, 24, und s. Gutberlet a. a. O. S. 225 ff.

Der ältere Tobias gibt 4, 17 seinem Sohne eine Vorschrift, worin man einen abergläubischen Gebrauch gefunden hat. Allein ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων κτλ. ist von einem Almosen bei den Leichenmählern zu verstehen, welche der Sitte nach nicht zu umgehen waren und den Einzelnen manche Beschwerde verursachten; von einer Libation auf den Gräbern ist dabei nicht die Rede. Ueber die psychologische und archäologische Wahrheit der ganzen Erzählung s. Scholz, Einl. II, S. 574 ff.

259. Die Glaubwürdigkeit des Buches Tobias ist auch durch äußere Gründe nicht zu erschüttern; bloß Schreibfehler haben Anlaß gegeben, dieselbe zu bezweifeln.

Der Geschichte von Vorderasien, welche als Hintergrund im Buche Tobias dient, fügt sich die Darstellung vollkommen zutreffend ein. Einzelne Verstöße gegen die sonst beglaubigte Geschichte würden allerdings vorhanden sein, wenn die Königsnamen der Vulgata richtig wären. Nach 1, 18 wäre Sennacherib der Sohn Salmanassars gewesen, während doch jetzt aus assyrischen Denkmälern bekannt ist, daß er ein Sohn des Usurpators Sargon war. Es ist nun wohl denkbar und ist durch viele Beispiele bestätigt, daß bei solchen Angaben von den Abschreibern ein bekannterer Name statt eines unbekannten gesetzt wird. Wirklich haben alle griechischen Texte an den Stellen des Buches, wo sonst Salmanassar genannt wird, den Namen Ἐνεμεσσάρ. Bickell hat gezeigt, daß dieses Wort רכמכע „groß ist der König" die beiden Elemente des Namens Sargon, d. i. רכ ןע mit der assyrischen Nominativendung enthält. Ueber letztere vgl. *Oppert*, Elem. de la gramm. assyr. § 30. Journ. Asiat. 1860, I. p. 106. Diesem nämlichen Könige ist nach 1, 2 die Deportation des älteren Tobias zugeschrieben, während nach 4 Kön. 15, 29 schon Tiglat Pilassar den Stamm Nephthali in die Gefangenschaft geführt hat. Es ist aber sicher, daß Tiglat Pilassar nicht alle Bewohner der a. a. O. bezeichneten Gebirgsländer deportirte, und daß demgemäß auch ein späterer Eroberer noch Nephthaliten in sein Land überführen konnte. Tobias wird also bei den 27 280 Juden gewesen ein, welche Sargon nach eigener Angabe mitschleppte. *Ménant*, Ann. des rois d'Assyrie, Paris 1874, p. 161. 181. Wenn bei dieser Deportation 722 der junge Tobias noch ein Kind war, so fiel in sein 99jähriges Leben noch der Untergang Ninivehs 625, wie die griechischen Texte übereinstimmend 14, 15 berichten. Als Eroberer Ninivehs werden Gr. A. Nabuchodonosor und Assuerus bezeichnet. Offenbar sind dieß wieder bekannte Namen, durch welche fremdartigere ersetzt sind. In Gr. B. und It. wird die Deportation der Niniviten auf Achiacharos von Medien zurückgeführt; dieß wird der Assuerus in Gr. A. sein. Aus dem Namen Achiacharos aber, der vermuthlich durch Verwechslung

wegen 11, 17 (20) hierher gekommen, ist „Cyaxares" nicht zu schwer herauszulesen, und in der That ward bei Theilung des assyrischen Reiches Nineveh zu Medien geschlagen. Als Nachfolger Enemessars gibt das Buch Tobias richtig Sennacherib an, der von seinen Söhnen im Tempel des Nisroch erschlagen wurde. Der Name des auf ihn folgenden Königs Assurachiddin ist in der griechischen Form Σαχερδονὸς oder Σαρχεδών ebenso deutlich erhalten, wie in der chaldäischen אסרחדין oder der gewöhnlichen Asarhaddon. Die Brüder Asarhaddons, welche Sennacherib erschlagen hatten, flohen auch nach 4 Kön. 19, 37. Js. 37, 38 nach Armenien, Ἀραράτ Gen. 8, 4, chald. קרדו.

Nach Gr. A. beruft sich der sterbende Tobias auf den Propheten Jonas als den, welcher den Untergang Ninevehs vorausgesagt habe. Gr. B. hat dafür Nahum. Da in der Jt. und Vulg. gar kein Name angegeben ist, so wird Beides auf Conjectur beruhen.

Auch in Bezug auf die geographischen Thatsachen bewahrt das Buch seine Glaubwürdigkeit. Daß in der Vulg. 3, 7 und in Gr. A. 6, 10 Rages als Wohnort Raguels angegeben wird, während Raphael doch nach 9, 6 von Raguels Hause bis Rages eine Reise machen muß, hätte nicht urgirt werden sollen, da der Schreibfehler gar zu offen liegt. Schon die alten Handschriften der Vulgata haben dafür das richtige Ecbatana, ebenso die griechischen, der chaldäische und Münsters hebräischer Text. Letzterer gibt auch 6, 10; 7, 1 Ecbatana als Raguels Wohnort an. Die Anführung des Namens Rages selbst ist als Anachronismus bezeichnet worden, weil diese Stadt erst von Seleukus gebaut worden sei; allein sie wird schon in den Inschriften des Darius Hystaspes erwähnt (*Ménant*, le Syllabaire Assyrien p. 125) und war gewiß damals eine alte Stadt. Vgl. *Oppert*, le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879, p. 12. Vielleicht ist die Erwähnung des Namens im ersten Kapitel des Vendidad noch älter. Ein Schreibfehler ist natürlich auch der Name Charan in der Vulgata 11, 1, wie schon die Verschiedenheit in den einzelnen Texten zeigt: chald., hebr. עקרים, Gr. B. Κασερεῖν (corr. Καισαρεία), Jt. Caracha, syr. בכרי. Allein die Richtigstellung des Namens ist noch nicht möglich; Reusch (Lib. Tobit e cod. Sin. ed. et rec. Bonnae 1870) conjicirt Χαλάχ.

Ungenau sind die Altersangaben der beiden Tobias, wenn hierbei die griechischen Texte A C 157 und 127, B 112 und 117 maßgebend sein sollen; richtig hat die Vulgata und Peschittho 102 und 99 Jahre.

Von archäologischen Momenten wird wohl die griechische δραχμή, welche Tobias dem Engel als täglichen Lohn verspricht, 5, 15, als Anachronismus bezeichnet. Allein der chaldäische Text hat טרפעיקא, der hebräische זוז, so daß die Uebersetzung eine Accommodation an die gebräuchliche Geldwährung enthält. Das Talent 1, 16 war nicht bloß eine griechische, sondern auch eine assyrische Münze, s. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 198.

260. Wer der Verfasser des Buches Tobias gewesen ist, kann nicht ermittelt werden. Immerhin bleibt es wahrscheinlich, daß die Entstehung desselben auf die beiden Tobias selbst zurückzuführen ist.

Die Menge unbedeutender Einzelheiten, welche in der Erzählung berichtet werden, z. B. 11, 9, läßt auf einen Verfasser schließen, welcher den Hauptpersonen äußerst nahe gestanden und bei den Begebenheiten selbst betheiligt gewesen ist. Nach den griechischen Texten 12, 20 gab Raphael den beiden Hauptpersonen des Buches Auftrag, „alles, was ihnen widerfahren sei, aufzuschreiben." Wirklich führen die griechischen Texte 1, 1 — 3, 15 Tobias in der ersten Person redend ein, und wenn dieß in den übrigen Texten (außer Jt.) nicht beibehalten ist, so ist dieß wohl aus äußeren Gründen zu erklären, während das Umgekehrte nicht gut zu erklären sein würde. Mag nun das jetzige Buch in zwei Theilen von beiden Tobias herrühren, oder mag es auf Grund von Aufzeichnungen der Beiden entstanden sein, so erklärt sich jedenfalls, daß es ursprünglich in hebräischer Sprache muß verfaßt worden sein, da das Chaldäische zur Zeit der assyrischen Gefangenschaft den Juden noch nicht geläufig war.

261. Nach allem diesem kann der Aufnahme des Buches Tobias in den Kanon die Berechtigung nicht abgesprochen werden. Zweifellos ist dieselbe schon durch das vorchristliche Judenthum bewirkt worden, so

daß die christliche Kirche durch ihre Anerkennung eine schon vorgefundene Obfervanz fortsetzt.

Die älteste Bezeugung der Kanonicität ist die Uebertragung der Septuaginta. Zur Zeit Jesu muß es noch unter den Juden in allgemeinem kanonischem Gebrauch gewesen sein, da es von den Zeiten der apostolischen Väter an schon citirt wird. Polyc. Epist. ad Phil. 10. V, 1014. Iren. Haer. 1, 30, 11. VII, 701. Clem. Alex. Strom. 2, 23. VIII, 1089. Orig. Comm. in Ep. ad Rom. 2. XIV, 877. Das Weitere s. oben § 29.

### 10. Das Buch Judith.

262. Das Buch **Judith** ist, wie das Buch Tobias, im **Urtext nicht mehr vorhanden.** Die Stelle des **chaldäischen** Originals vertreten zwei aus demselben geflossene **Uebersetzungen**: die **griechische** in der Septuaginta und die **Vulgata** des hl. Hieronymus.

Von dem griechischen Texte des Buches Judith lassen sich zwei verschiedene Recensionen unterscheiden; doch sind diese nicht so weit von einander entfernt, wie die griechischen Texte des Buches Tobias. Namentlich weicht der Cod. Sinaiticus, in welchem 11, 13 — 13, 9 fehlen, hier nicht so weit von den übrigen Handschriften ab, wie dort zu bemerken war. Keine der griechischen Recensionen kann Original sein, weil die Eigenthümlichkeiten der griechischen Diction gar zu sehr darin vermißt werden. So steht in Kapp. 1. 3. 4. 11 kein δέ, bloß 5, 20 μέν, in Kapp. 3—5. 7. 9—11. 13. 15 kein ἀλλά, sondern statt dieser Partikeln stets καί, welches in den ersten 16 Versen allein 67 Mal vorkommt. Auf diesem griechischen Text beruht die Italaübersetzung bei Sabatier, welche durch nachbessernde Hände ein sehr mannigfaches Ansehen erhalten hat, ohne daß Inhalt und Form wesentlich modificirt worden wäre. Eine bisher unbekannte Recension derselben hat Ziegler, die lat. Bibelübers. vor Hieron. München 1878, S. 106, herauszugeben versprochen. Aus der nämlichen Quelle, wie die Itala, stammt die alte syrische Uebersetzung, am besten herausgegeben von *Lagarde*, Libri vet. Test. Apocr. Syr. Lipsiae 1861, p. 104 sq. Ganz selbständig steht dieser Familie von Texten die Uebersetzung des hl. Hieronymus gegenüber. Sie stimmt selten buchstäblich mit dem griechischen Texte überein, sondern sagt gewöhnlich das Nämliche mit andern Worten und ist dabei durchweg kürzer als das Griechische. Dieses Verhältniß ist zum Theil aus der Beschaffenheit und den späteren Schicksalen der griechischen Uebersetzung zu erklären, von welcher der hl. Hieronymus sagt: multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi. Zum andern Theil rührt der Unterschied auch aus dem Verfahren des hl. Hieronymus her, worüber er selbst sagt: sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic [libro Judith] unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Praef. in l. Jud. Diese Schnelligkeit kann wegen der Arbeitskraft und Erfahrung des großen Meisters die Treue seiner Arbeit nicht beeinträchtigt haben; wohl aber läßt sich aus seinen Worten schließen, daß der lateinische Ausdruck nicht buchstäblich dem seines Originals entspricht. Dabei läßt sich auch beobachten, daß er grundsätzlich den ihm geläufig gewordenen Ausdruck der Itala möglichst beibehalten hat. S. oben S. 116. So erklären sich Fehler in der Vulgata, welche durch Verwechslungen im **griechischen** Text entstanden sind: 9, 13 ex labiis caritatis meae = ἀγάπης μου statt ἀπάτης μου; 10, 5 et panes et caseum = καὶ τύρου statt ἄρτων καθαρῶν; 16, 4 qui posuit castra sua = ὁ τιθεὶς παρεμβολὰς αὐτοῦ statt ὅτι εἰς π. α. Dagegen steht 16, 5 in der Vulgata in multitudine fortitudinis suae, eine Verwechslung, welche nur bei Benutzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals möglich ist (בחל statt בְחֵי, ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτοῦ). Eine hebräische Uebersetzung ist nun wohl auszuschließen, denn Origenes sagt Ep. ad Afric. XI, 80 von den Juden: οὐ γὰρ ἔχουσι αὐτὰ (Τωβίαν καὶ Ἰουδίθ) καὶ ἐν ἀποκρύφοις Ἑβραϊστί, ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Dagegen sagt der hl. Hieronymus von dem Original: Chaldaeo sermone conscriptus, inter historias computatur ..... sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi. Die Urschrift des Buches Judith war also chaldäisch

abgefaßt und um 400 n. Chr. noch vorhanden. Das Original ist aber verloren gegangen, weil die Juden das Buch aus dem Kanon getilgt haben. Statt dessen dient entweder die griechische Uebersetzung, welche den ursprünglichen Wortlaut **erweitert** bietet, oder die Vulgata, welche denselben **sinngetreu**, aber **nicht buchstäblich** wiedergibt.

Sämmtliche Texte haben in Bezug auf die vielen vorkommenden Eigennamen bedeutend gelitten. Schon das Original hat dieselben den Uebersetzern nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt geboten; noch mehr sind sie in den Versionen durch die Abschreiber entstellt worden. Gewöhnlich ist dieß so geschehen, daß man für einen fremdartigen Namen einen bekanntern gesetzt hat, z. B. in der Vulg. 1, 9 et omnem terram Jesse statt Gessen; 2, 14 Mambre statt Abrona; 15 griech. Ἰαφέθ, Vulg. Japheth statt Sapheth, ספתא; 3, 1 Libyae statt Libani, לִבְנָן, und so gewiß auch Ναβουχοδονοσόρ statt irgend eines andern assyrischen Namens. Vgl. **Movers**, über die Ursprache der deuterok. BB., Bonner Zeitschr. 13, 36.

263. Das Buch Judith erzählt, wie das Judenland vor einem **Angriff der Assyrer** durch die Entschlossenheit **einer einzigen Frau** wunderbar errettet wurde.

Ein assyrischer König war durch die Unterwerfung Mediens so stolz auf sein Waffenglück geworden, daß er auch die westlich gelegenen Reiche zu unterwerfen beschloß. Er schickte daher Gesandte zu ihnen, um die gewöhnlichen Zeichen der Unterwürfigkeit von ihnen zu fordern; allein alle wurden höhnisch abgewiesen, 1. Es ward deßhalb Kriegsrath am assyrischen Hofe gehalten und der Beschluß gefaßt, die Schmach mit Waffengewalt zu rächen, 2. Hierzu wurde der Feldherr **Holofernes** mit großer Heeresmacht ausgesandt. Derselbe zog verheerend durch einen Theil von Kleinasien und Syrien, 3, und kam so auch an die Nordgrenze von Paläſtina. Die Israeliten trafen nach Anweisung ihres Hohenpriesters sogleich Vertheidigungsanstalten und sperrten die Engpässe, wandten sich aber auch mit Buße und Gebet an Gott den Herrn, 4. Demgemäß sah sich Holofernes vor der kleinen Bergfestung Bethulia, welche den Schlüssel zum nördlichen Palästina bildete, aufgehalten. Voll Grimm darüber erkundigte er sich bei den moabitischen und ammonitischen Fürsten in seinem Heere, welches Volk es sei, das ihm so zu widerstehen wage. Die Antwort gab ihm der Ammoniterfürst **Achior** in einem vollständigen Abriß der jüdischen Geschichte, als deren Resultat er hinstellte, daß die Israeliten unüberwindlich seien, so lange sie ihren Gott nicht beleidigten, 5. Hiermit zog Achior sich den Unwillen aller assyrischen Großen zu, besonders auch deßwegen, weil der assyrische König auf die höchste göttliche Verehrung Anspruch machte und jede fremde Religion vertilgen wollte. Demzufolge ließ Holofernes den Ammoniterfürsten gebunden nach Bethulia führen, damit er sich bei Einnahme der Veste von der Thorheit seiner Behauptung und der Allgewalt der Assyrer überzeuge und dann elend mit den Juden zu Grunde gehe. Von den Israeliten aufgenommen, erregte er durch seine Erzählung großen Schrecken; doch faßten die Israeliten sich wieder im Vertrauen auf den allmächtigen Gott, 6. Als aber Holofernes Bethulia mit 150000 Mann einschloß und die Wasserleitung abschnitt, entsank den Belagerten der Muth und sie forderten den Stadtobersten **Ozias** auf, die Veste zu übergeben. Ozias versprach, ihnen nachzugeben, wenn in fünf Tagen keine Rettung komme. 7. Von diesem Abkommen hörte die fromme Wittwe **Judith** zu Bethulia. Sie war ganz anderer Ansicht, machte den Aeltesten der Stadt Vorstellungen wegen ihres Mangels an Gottvertrauen und begehrte für sich und ihre Magd freie Passage durch das Stadtthor, 8. Nachdem ihr diese zugesagt worden, warf sie sich in heißem Gebet vor Gott nieder, um dessen Segen zu einem kühnen Plan zu erflehen, 9, schmückte sich dann auf's Herrlichste und ging mit ihrer Magd in's assyrische Lager. Hier angekommen, erregte sie durch ihre Schönheit großes Aufsehen und ward sogleich zu Holofernes geführt, 10. Es gelang ihr, durch kluge Reden ihn zu berücken, 11, so daß sie Freiheit erhielt, im assyrischen Lager aus- und einzugehen. Bei einem Mahle dann, welches ihr zu Ehren gegeben wurde, ward Holofernes trunken, so daß Judith, welche mit ihm allein gelassen worden, ihm mit seinem eigenen Schwerte das Haupt abschlagen konnte. Letzteres brachte sie nach Bethulia zum freudigen Schrecken aller dort Befindlichen mit sich, 13. Auf Achior machte dieß solchen Eindruck, daß er sich zur jüdischen Religion bekannte. Nach Judiths

Rath aber machten nun die Belagerten einen Ausfall, und so ward den Assyrern kund, was geschehen war, 14. Voll Schrecken darüber suchten sie in wilder Flucht ihr Heil, und das ganze Lager ward eine Beute der Hebräer. Darüber hoch gefeiert, 15, gab Judith in herrlichem Loblied ihrer Dankbarkeit gegen Gott Ausdruck und zog sich dann wieder in die Stille des Wittwenlebens zurück. So lange Judith lebte und noch lange Jahre nach ihrem Tode war niemand mehr, der Israel erschreckte, 17.

264. Der Inhalt des Buches Judith ist geschichtlich, nicht erdichtet.

Daß das Buch Judith Geschichte erzählen will, kann unmöglich bezweifelt werden. Die genaue chronologische Angabe gleich zu Eingang des Buches, ferner die Namen des assyrischen Königs, seines Feldherrn, des jüdischen Hohenpriesters, der entscheidenden Festung, endlich das ausführliche Geschlechtsregister Judiths sollen die ganze Darstellung in den Rahmen der sonst bekannten Geschichte einordnen. Die genaue Beschreibung des Operationsplans der Assyrer, die eingehende Schilderung der Vorfälle vor und in Bethulia geben die Ueberzeugung, daß nur Geschichte und keine Dichtung vorliegt. Die ganze Darstellung ist so einfach und setzt namentlich so manche Verhältnisse und Einrichtungen als bekannt voraus, wie nur bei geschichtlicher, nicht bei erdichteter Darstellung zu erwarten ist. Das Buch ist daher von jeher als Geschichte betrachtet worden, und zwar nicht bloß vom christlichen Alterthum, sondern auch von den Juden, obwohl diese es von ihrem Kanon ausschlossen. Apud Hebraeos, sagt der hl. Hieronymus, liber Judith inter apocrypha legitur, cuius auctoritas ad roboranda illa, quae in contentiones veniunt, minus idonea iudicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Praef. in l. Judith. Die Geschichte Judiths findet daher auch in den jüdischen Midraschim als wirklich geschehen ihre Stelle (s. u. S. 226). Hauptsächlich war es Luther, der den historischen Charakter des Buches bestritt; sein Vorgang würde aber ohne Nachahmung geblieben sein, wenn es bei Fortschritt der historischen Kenntniß nicht so schwer geschienen hätte, die Zeit ausfindig zu machen, in welche die fragliche Begebenheit zu versetzen ist.

265. Judiths Geschichte fällt in diejenige Zeit, welche zwischen dem Untergange des israelitischen Reiches und der Zerstörung Jerusalems liegt.

Für die Zeit, in welche die Begebenheiten des Buches Judith zu verlegen sind, hat man die verschiedensten Perioden von 784 v. Chr. bis 118 n. Chr. aufgesucht. S. Fritzsche, kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokr. des A. T. 2. Lief. Leipzig 1853, S. 123 ff. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. Halle 1861, S. 335 ff. Allein im Text selbst sind Angaben genug, welche die fragliche Begebenheit zu datiren gestatten. Dieselben sind einerseits aus der Geschichte Assyriens, andererseits aus den Zuständen Paläſtina's zu entnehmen. Um mit den letzteren zu beginnen, so bewohnen die Israeliten zur Zeit der Judith vorzugsweise die Gebirgsgegenden, 5, 3. 5. 23. Sie sind nicht mehr in zwei Reiche gespalten, denn auch die nördlichen Stämme erhalten ihre Weisungen zur Landesvertheidigung von Jerusalem her, 4, 5. Jerusalem steht noch sammt dem Tempel unangetastet, 4, 2. 10. 15; 5, 23; 16, 22. 24, und das mosaische Gesetz wird pünktlich gehalten, 4, 16; 11, 11. 12; 16, 22. 24. Nach allem diesem fällt die Geschichte des Buches Judith vor die Zerstörung Jerusalems. Allein nicht ein König, sondern der Hohepriester führt die Regierung, 4, 11; 15, 9. Diese Einrichtung kann vor dem Exil nur zweimal dagewesen sein: während Manasses' Gefangenschaft und während Josias' Minderjährigkeit. An die letztere würde vielleicht zunächst zu denken sein, weil von Herodot ein Sieg der Assyrer über die Meder aus dem Jahre 632 gemeldet wird, so daß der Zug nach Jerusalem in das Jahr 631 zu verlegen wäre. Allein nach 2 Par. 34, 3 ist es fraglich, ob Josias nicht in diesem Jahre schon die Regierung ausübte, und da Josias schon 21 Jahre später in der Schlacht fiel, so kann Jud. 16, 28. 30 mit einer solchen Annahme nicht gut in Einklang gebracht werden. Auch heißt es 5, 23, daß die Juden eben erst wieder ihr Land bezogen hätten, nachdem sie für eine kurze Zeit daraus vertrieben gewesen. Dieß führt auf die Zeit Manasses', in welche schon Bellarmin die Geschichte Judiths verlegt. Während seiner Gefangenschaft, die nach 2 Par. 33, 11 gewiß a plurimis eorum (Jud. 5, 22) getheilt wurde, gab es allerdings, wie 8, 18 ge=

sagt ist, keinen Götzendienst mehr in Israel, und nach derselben, während sechszig Jahren, blieb Friede in Israel (16, 30) bis zur Schlacht bei Megiddo. Für die angegebene Zeit passen auch die Angaben über Assyrien, welche das Buch enthält. Zwar ist ein assyrischer König Nabuchodonosor so wenig aus dieser als aus einer andern Zeit bekannt. Allein der Name ist, wie so viele Eigennamen des Buches, von dem Uebersetzer oder den Abschreibern als ein bekannter statt eines fremdartig klingenden gesetzt worden. Der assyrische Name Assarhaddons, Assur-achi-iddin, könnte entweder direct oder bei Verwechslung des Gottesnamens als Nabu-achi-idin oder Nabu-achi-idin-sar wohl zu einem solchen Irrthum beigetragen haben. Wenn dieser König die westwärts bis nach Aegypten hin regierenden Fürsten zu einem Kriege gegen Medien entbot, so muß er vorher schon eine Suzeränität über sie ausgeübt haben, und wirklich zählen die Inschriften Asarhaddons eine ganze Reihe dieser westlichen Könige als Vasallen auf. *Ménant*, Ann. des rois d'Ass. p. 240. 245. Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. S. 78. Unter diesen sind „die Bewohner der Meeresküste" 1, 7 (gr.) einzeln aufgeführt, und auch sonst entspricht das leider nur fragmentarisch erhaltene Verzeichniß ganz den im Buch Judith Kap. 1 gegebenen Mittheilungen. Unter dem medischen König Arphaxad ist dann Arbaces zu zu verstehen, dessen Namen der jüdische Abschreiber mit dem ihm bekannteren seines Stammvaters Arphachsad vertauschte, etwa so, wie in einer Münchener Italahandschrift und einer mitteldeutschen dichterischen Bearbeitung des Buches für Arphachsad der noch bekanntere Artaxerxes steht. S. Diemer, Gedichte des 11. u. 12. Jahrh. Wien 1849, S. 128. Zwar weiß man nach Just. 1, 3 von diesem bloß, daß er sich selbständig gemacht habe, nicht aber, daß er von Neuem unterjocht worden sei. Allein einerseits berichtet Herodot I, 96—102 von einem späteren Anfang des medischen Reiches, andererseits sagen Asarhaddons Inschriften ausdrücklich, daß er auch Krieg mit Medien geführt habe. *Ménant* l. c. p. 244. Records of the Past III, p. 118. Da nach 1, 1 des griechischen und 1, 5; 2, 1 des lateinischen Textes der Zug gegen Jerusalem in das dreizehnte, d. h. in das letzte Jahr Asarhaddons fiel, so ist desto eher zu erklären, daß nach der Vereitelung desselben kein neuer Versuch gemacht wurde. Allerdings schickte Asarhaddons Nachfolger Assurbanipal noch zweimal ein Heer nach Aegypten, allein mit der schwierigen Eroberung des Judenlandes konnte dasselbe keine Zeit verlieren, wie denn auch Cylinderinschriften Assurbanipals trotz ihrer sonstigen Ausführlichkeit keine Erwähnung von Jerusalem und den Juden thun. *Ménant* l. c. p. 254 s. Für die angegebene Zeit ist endlich auch der Name des Hohenpriesters Eliakim oder (mit Veränderung des Gottesnamens) Jojakim nachzuweisen. Derselbe erscheint 4 Kön. 18, 18. Is. 22, 20 als Sohn des Hohenpriesters unter Ezechias und wird gewiß später in dessen Stelle eingerückt sein.

266. Erscheint hiernach das Buch Judith historisch beglaubigt, so ist auch sonst seine Glaubwürdigkeit äußerlich durchaus nicht anzugreifen.

Allerdings ist von der Geschichte Judiths nirgendwo mehr in der heiligen Schrift und auch bei Josephus nicht die Rede. Allein wenn aus einem solchen Stillschweigen sich überhaupt wenig schließen läßt, so ist auch leicht zu begreifen, daß bei der Menge von Ereignissen, welche die letzte Geschichte Juda's ausfüllten, dieser eine Vorgang weniger in den Vordergrund trat. Mehr als das argumentum a silentio scheint eine Reihe historischer und geographischer Unwahrscheinlichkeiten die Glaubwürdigkeit des Buches zu beeinträchtigen. Unter diesen kann wohl nicht mehr aufgeführt werden, daß nach 1, 1 Arphaxad die Stadt Ekbatana gebaut hat, während Herodot I, 98 Dejokes als Erbauer nennt. Wie immer es mit dem Namen Dejokes stehen mag, so ist die Auctorität des Ktesias in diesen Stücken wegen Diodors Zustimmung Bibl. 2, 28 nicht abzuweisen. Vgl. *Oppert*, le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879, p. 17 s. Nach Ktesias aber fing Arbaces zu Ekbatana an zu herrschen. Ueber die Ausdehnung der Bauten in Ekbatana gehen die Angaben der einzelnen Texte auseinander; allein wären auch überall die höchsten Zahlen die richtigen, so bleiben dieselben doch innerhalb der Verhältnisse, welche sich an den noch vorhandenen Trümmern morgenländischer Bauwerke beobachten lassen. Vgl. Kaulen, Assyr. und Babylon. Köln 1877, S. 48 f. Was von assyrischen Anschauungen und Gebräuchen im Buche Judith berichtet wird, ist durch die assyrischen In-

schriften bestätigt. Auch Asarhaddon nennt sich „Herr des Erdkreises", wie er 6, 4 genannt wird, *Ménant* l. c. p. 240. Wie nach 3, 13 der assyrische König seinen Feldherren befohlen hatte, „alle Götter der Erde auszurotten", so berichtet auch Asarhaddon in seinen Prunkinschriften, daß er die Tempel der besiegten Völker zerstört und ihre Götterbilder nach Nineveh geführt habe, wo sie neben Assurs auch Asarhaddons Namen als Aufschrift erhielten, *Ménant* p. 241. 243. 244, vgl. 158. Das prahlerische Verlangen, als Gott angebetet zu werden, hat nicht nur in anderweitigen Beispielen aus dem servilen Morgenlande seine Analoga, Dan. 6, 7. Apg. 12, 22. Curt. 5, 8, sondern ist auch nach den Inschriften der assyrischen Könige sehr begreiflich, *Ménant* p. 91. 126. 198. Eine ähnliche Tributforderung, wie 1, 7 ff., erließ Sargon, der dieß selbst erzählt, l. c. p. 160. Auch der Schrecken vor der assyrischen Macht, welcher die fremden Völker zur Unterwerfung veranlaßte, wird *Ménant* p. 72 u. a. v. a. St. mit denselben Worten erzählt wie 3, 1, und überall ist nach diesen Quellen das Verfahren der Assyrer das nämliche wie 3, 11 ff.

Andere Bedenken sind gegen das Buch erhoben worden, weil es Einrichtungen bei den Juden erwähne, welche erst im dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden seien. Hierzu soll die γερουσία gehören, welche der griechische Text 4, 8; 15, 8 erwähnt. Allein wie die Vulgata 15, 9 durch die Uebersetzung cum universis presbyteris suis zeigt, ist hier nicht an das im Neuen Testamente genannte Synedrium, sondern an die schon von Moses eingerichtete Versammlung der Aeltesten zu denken. Vgl. Lev. 9, 1—3. Num. 11, 16 ff. 1 Sam. 4, 3; 8, 4 u. s. nach der Uebersetzung der Septuaginta. Die Vorsabbate aber und Vorneumonde 8, 6 sind Zuthaten des Uebersetzers oder vielmehr des Abschreibers, da sie in der syrischen Uebersetzung fehlen.

Die vielen geographischen Räthsel, welche das Buch Judith zu bergen scheint, sind zum Theil auf die Mangelhaftigkeit unserer Kenntniß von diesen Dingen zurückzuführen; allein weitaus die größte Zahl dieser Schwierigkeiten ist durch die Fehlerhaftigkeit der Abschriften herbeigeführt. Schon durch Vergleichung der Handschriften und Uebersetzungen zeigt sich dieß zur Genüge. So steht 2, 23 Cod. Al. Sin. Χελεών, Vat. Χαλδαίων; 28 Vat. Al. Ὀκινά, Sin. Ἀμμάν, Cod. 19. 108 τοὺς Κινναίους; 2, 23 Vat. Al. Ῥασσείς, Sin. Ῥαασσείς, Syr. תירס ורעמסיס, Vulg. Tharsis; 24 Vat. Al. Ἀβρωνᾶ, Sin. Χεβρών, Syr. דיבק, It. Beccon, Vulg. Mambre. Indeß ist dieß Verderbniß kaum irgendwo so groß, daß nicht eine gesunde Kritik Rath schaffen könnte. Wolff (das Buch Judith, Leipzig 1861) hat sich dieser Arbeit mit großem Geschick unterzogen und an den meisten Stellen die richtige Lesung angegeben; so namentlich 1, 6 Ragan statt Ragau S. 55; 2, 13 Melita statt Melothi oder Βαικτιλαίθ S. 88; 14 Chaboras statt Mambre S. 101; 15 Saphet statt Japheth S. 104 u. s. f. Der wichtigste geographische Name des Buches, nämlich Bethulia, ist längst in Beth Ilva auf dem Gilboagebirge wiedergefunden worden; in der Nähe desselben bewahrt noch das Dorf Judeide den Namen der Heldin, s. Rieß, bibl. Geogr. Freib. 1872, S. 12. Ekbatana endlich wird allerdings von Herodot anders geschildert, als hier c. 1 geschieht; allein Herodot spricht von einem einzelnen Bauwerk, über dessen Construction erst die Trümmer von Nineveh Aufschluß gegeben haben (Kaulen, Ass. u. Bab. S. 61 f.), und hier ist von der Mauer um die Stadt die Rede.

267. Auch die innere Glaubwürdigkeit des Buches Judith ist einleuchtend und kann durch die dagegen erhobenen Bedenken nicht erschüttert werden.

Das Bild, welches von Judith selbst als der Hauptperson entworfen wird, zeigt einen Charakter, wie er psychologisch richtig wohl geschildert, aber nicht erdacht werden kann. Aus ihrer heldenmüthigen Askese im Wittwenstand stammt der Beweggrund, welcher sie in das thätige Leben hinausführt; der Gedanke, daß das Heiligthum Gottes und die Reinheit unzähliger wehrloser Frauen von den rohen Assyrern entweiht werden könne, ruft einen Entschluß in ihr hervor, der ein ungemessenes Gottvertrauen voraussetzt und darum nur in einer vollständig abgetödteten Seele reifen kann. Im Lichte dieses Gottvertrauens kann sie die Absicht der Aeltesten, Bethulia zu übergeben, nicht fassen; der Plan, den sie selbst entwirft, paßt ganz zu der außergewöhnlichen Charakterstärke, welche 8, 4 ff. an ihr geschildert wird. Die psychologische Wahrheit in dem ganzen Be=

nehmen des Holofernes ist leicht einleuchtend. Ueber seinen Feldzug ist wohl gesagt worden, er sei planlos gewesen; dieß ist eine Folge von dem Mißverständniß der geographischen Namen, und mit der richtigen Erklärung der letzteren zeigt sich auch, wie richtig Holofernes verfuhr. Daß eine einzige Festung ihn fast einen Monat aufhalten konnte, ist bei der damaligen Kriegskunst leicht zu begreifen, zumal da er sein Heer in den Engpässen nicht entfalten konnte. Die Quelle, welche Holofernes nach 7, 6 abschnitt, wird auf einem Berge jenseits des Passes befindlich gewesen sein; allein wo sie auch gewesen sein mag, so hat keinesfalls der Verfasser jemandem zugemuthet, zu glauben, das Wasser sei bergaufwärts in die Stadt geflossen. Durchaus wahr ist auch das Bild Achiors; namentlich ist der Abriß der jüdischen Geschichte, welcher aus seinem Munde berichtet wird, auf seinem Standpunkte von überraschender Wahrheit. Nur eine kurzsichtige Kritik konnte von ihm eine Erinnerung an die Niederlage Sennacheribs verlangen; gerade, daß diese unterblieben ist, entspricht der inneren Wahrheit der Darstellung. Aehnliches ist von Ozias und Eliakim zu sagen.

Einzelne sonstige Anstände sind bloß in der Beschaffenheit des Textes gelegen und leicht zu heben. Nach 8, 1 in der Vulgata gehörte Judith zum Stamme Ruben, nach 9, 2 aber zu Simeon; allein an ersterer Stelle ist der Schreibfehler durch die griechische und die syrische Uebersetzung, sowie durch Fulgent. Ep. 2, 29. LXV, 319 erkenntlich. Die filii Titan 16, 8 und einzelne dichterische Ausdrücke im griechischen Text fallen lediglich den Uebersetzern zur Last.

### 268. Der kanonische Charakter des Buches kann weder aus inneren noch aus äußeren Gründen angezweifelt werden.

Zweifel an dem inspirirten Ursprung des Buches sind hauptsächlich insofern erhoben worden, als die Handlungsweise der Judith in demselben offenbar gebilligt wird. Denn wenn auch die Darstellung die höchste Objectivität einhält und Judith weder gelobt noch getadelt wird, so ist doch klar, daß der Verfasser selbst sich die Worte zu eigen macht, welche 15, 10. 11 dem Hohenpriester in den Mund gelegt werden. Nun unterliegt es freilich einigen Schwierigkeiten, Judiths Handlungsweise mit dem höchsten Sittengesetz in Einklang zu bringen. Allein es ist doch zu viel gesagt, wenn Judith (nach Thom. Aq. S. Th. 2, 2. q. 110, a. 3) bloß um ihrer Absicht, aber nicht um ihres Verfahrens willen als lobwürdig bezeichnet wird. Ihre heldenmüthige Hingebung für Gottes Ehre und für die gefährdete Unschuld ist gewiß über alles Lob erhaben, und wie sehr sie bona fide war, ist aus 9, 13 ersichtlich. Die Gefahr aber, in welche sie sich selbst begeben, würde unter gewöhnlichen Umständen zu vermeiden gewesen sein; allein in der singulären Lage, in welcher sich damals Israel sammt Judith befand, mußte eine solche Rücksicht verschwinden. Dabei war die fragliche Gefahr bei ihrem unerschütterlichen Vorsatz, die Keuschheit zu wahren, und bei ihrem heldenmüthigen Vertrauen auf Gott eine sehr entfernte, um derentwillen etwas sonst Rathsames gewiß nicht unterlassen zu werden brauchte. Auch zeigt 9, 14, daß sie das Mißtrauen auf sich selbst und die nöthige Vorsicht nicht bei Seite gesetzt hat. Daß aber Judith durch absichtliche Hervorhebung ihrer Schönheit den assyrischen Feldherrn zu fangen suchte und ihm so nach gewöhnlicher Redeweise ein Aergerniß bereitete, muß nach dem, was die Moral über die Mitwirkung zu fremder Sünde lehrt, bemessen werden. Gewiß muß es Fälle geben, in denen eine solche Handlungsweise, wie Judith geübt hat, erlaubt ist: aliud enim est inducere, aliud praebere occasionem. Thom. Aq. S. Th. 2, 2. qu. 78, 4. S. Alph. Th. mor. 3, 58. Was endlich die Reden betrifft, womit Judith sich an Holofernes wendet, so ist bei denselben solche Vorsicht geübt, daß es schwer ist, darin einen Verstoß gegen die Wahrheit zu entdecken. Gesetzt aber, es liege in denselben eine Entstellung der Thatsachen, so bleibt weiter zu beachten, daß Judith von einem Mittel Gebrauch machte, welches damals eine viel größere Rolle im Kriege als heute spielte. Zu den gewöhnlichen Hülfsmitteln der alten Kriegskunst, welche jeder Feldherr in Anwendung brachte und auf welche daher auch jeder Feldherr gefaßt sein mußte, gehörte die Kriegslist, über deren Anwendung später weitläufige Werke (z. B. von Polyänus) verfaßt wurden. Eine solche schließt aber immer die Verletzung der objectiven Wahrheit in sich und geht auf Täuschung des Feindes aus. Holofernes hätte, als Judith zu ihm sprach, eine Kriegslist vermuthen müssen; die

Schönheit der jüdischen Frau trug aber über seine Feldherrnklugheit den Sieg davon. Judith steht deßwegen fleckenlos da, und das schöne Lied, womit sie ihrer Dankbarkeit einen Ausdruck gibt, Kap. 16, kann nur aus einer Seele stammen, welche sich keiner Schuld bewußt ist. Daß endlich Judith 9, 2 die That ihres Stammvaters Simeon billige, ist irrig; sie beruft sich nach naheliegender Ideenassociation bloß auf den Erfolg, den damals die Vertheidigung fremder Keuschheit gefunden.

Ein innerer Grund gegen den inspirirten Charakter des Buches ist demnach nicht vorhanden. Unter den äußeren Gründen, welche für denselben angeführt werden können, fehlt freilich die Anerkennung des nachchristlichen Judenthums. Allein dieses hat den Weg der Tradition aus den oben S. 18 angegebenen Gründen verlassen. Die Geschichte Judiths war unter den Juden wohl bekannt, und wenn sie mit der Zeit auch entstellt wurde, so ist sie doch noch in einer dem kanonischen Text nahe kommenden Form erhalten. S. *Jellinek*, Beth ha-midrasch, Leipzig 1852, 1, 130. Lipsius in Hilgenfelds Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 345. R. Martini Pug. fidei ed. Carpzov 1687, p. 127. Azaria de Rossi אמרי בינה c. 51, f. 262 bezeugt, daß das Judithbuch den vorchristlichen Juden bekannt und von ihnen den Christen überliefert worden sei; er vindicirt ihm ausdrücklich einen übernatürlichen Ursprung, die בת־קול, Lipsius S. 365. Raym. Mart. l. c. Die Uebertragung des Buches durch den alexandrinischen Uebersetzer spricht ebenfalls für die ursprüngliche kanonische Geltung des Buches. Nur aus der Anerkennung derselben erklärt sich dann die allgemeine Aufnahme, welche des Buch in der christlichen Kirche von Anfang an gefunden. Manche sehen Anklänge an das Buch Judith schon im Neuen Testament, so Matth. 13, 42. 50 an Jud. 16, 17; Apg. 4, 24 an Jud. 9, 12; 1 Kor. 2, 10 an Jud. 8, 4 ff.; 10, 9 an Jud. 8, 24. 25. Vgl. Bleek in den Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 344. Sicher ist das Buch Judith citirt bei Clem. Rom. Ep. ad Cor. 1, 55. I, 320. Clem. Alex. Strom. 4, 19. VIII, 1328. Orig. Hom. 19 in Jerem. XIII, 516. Tert. Monog. 17. II, 952. Ambros. de Off. 3, 13; de Vid. 7. XVI, 169, 246. Fulgent. Ep. 2, 14. LXV, 319. Der hl. Hieronymus, welcher vom Standpunkt des hebräischen Kanons das Buch Judith zu den Apokryphen rechnet (Prol. gal. Praef. in ll. Salom.), sagt doch Ep. 65, 1. XXII, 623 Ruth et Esther et Judith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint.

## 11. Das Buch Esther.

269. Das hebräische Buch Esther erzählt aus der Zeit, in welcher die Juden unter der Perserherrschaft lebten, eine Begebenheit, welche den Anlaß zu dem sogenannten Purimfest gegeben hat.

Der Inhalt des Buches fällt in die Zeit des Königs Xerxes I. Dieser nämlich ist unter אחשורוש zu verstehen, nicht Artaxerxes, welchen die Septuaginta dafür substituirt. Der hebräische Name gibt, abgesehen vom א prostheticum, die Consonanten des Namens so wieder, wie sie auf Xerxes' eigenen Inschriften stehen: chshayârshâ. S. Spiegel, die altpers. Keilinschr. S. 194. Da bloß Xerxes I. länger als sieben Jahre (2, 16) regiert hat, so kann nur dieser verstanden sein.

Derselbe berief im dritten Jahre seiner Regierung (482 v. Chr.) die Würdenträger seines Reiches zu großen Festlichkeiten nach Susa. Während er selbst mit den Männern tafelte, wurden die Frauen bei der Königin Vasthi bewirthet. Letztere ließ Xerxes in der Festfreude auffordern, zu seinen Gästen zu kommen und ihre Schönheit bewundern zu lassen; allein sie weigerte sich. Zur Strafe für ihren Ungehorsam ward sie verstoßen, und dieß wurde als Warnung für die Frauen im ganzen Lande bekannt gemacht, 1.

Zu Ende seines fünften Regierungsjahres (479) ward Xerxes seiner früheren Favoritin wieder eingedenk und hätte ihre Stelle gern wieder ausgefüllt gesehen. Es wurden demnach im ganzen Lande Jungfrauen gesucht, welche der Ehre, Königin zu sein, würdig erschienen. Unter diesen war eine Jüdin, welche mit ihrem hebräischen Namen Hadassa (Myrte), mit ihrem persischen aber Esther (Stern = ἀστήρ) hieß. Sie war die Nichte des Benjaminiten Mardochäus, dessen Familie mit dem König Jechonias aus Jerusalem weggeführt worden war, und war von ihm an Kindes Statt erzogen worden.

Derselbe empfahl sie ganz besonders dem Vorsteher des Harems zur Obhut, und während der zwölf Monate, welche auf ihre äußere Vorbereitung verwendet werden mußten, kam er tagtäglich, sich nach ihr zu erkundigen. Im Monat Tebet des siebenten Regierungsjahres (478) ward Esther zum König geführt und zu dessen Lieblingsgemahlin erhoben, verschwieg jedoch nach Mardochäus' Anweisung sorgfältig ihre Herkunft, 2, 1—20.

Bei seinen fortgesetzten Besuchen und Erkundigungen nach der Königin erhielt Mardochäus gelegentlich Kenntniß von einer Verschwörung zweier Höflinge gegen das Leben des Königs. Er ließ diesem durch seine Nichte davon Anzeige machen; die Verschworenen wurden hingerichtet und der ganze Vorfall ward in die Reichsannalen niedergeschrieben, 2, 21—23.

Während vier Jahren blieb Esther die Favoritin des Königs. Inzwischen war es dem Medier Aman (aus Agag in Medien, *Oppert*, Inscriptions assyriennes des Sargonides, p. 25) gelungen, sich in Xerxes' Gunst festzusetzen, so daß er zum höchsten Würdenträger des Reiches ernannt wurde. Nach persischer Sitte beugte nun Alles vor ihm das Knie; nur Mardochäus verstand sich aus religiösen Gründen nicht dazu. Im Zorn hierüber beschloß Aman, nicht bloß an ihm, sondern auch an seinem ganzen Volke Rache zu nehmen. Durch die Aussicht, dem Aerar 10 000 Talente zu gewinnen, bewog er den König, die allgemeine Ausrottung der Juden anzubefehlen. Dieß geschah im Monat Nisan des elften Regierungsjahres (April 474); das Blutbad sollte im Monat Adar des folgenden Jahres (März 473) stattfinden. Bald war die Sentenz durch Eilboten im ganzen Lande verbreitet, 3.

Bestürzung ergriff die Juden und trieb sie zu ernsten Bußübungen. Mardochäus hüllte sich in Trauerkleider und konnte so den Palast nicht mehr betreten; doch fand er Mittel, die Königin zu benachrichtigen. Esther faßte den Entschluß, sich persönlich an den König zu wenden, trotzdem daß die Todesstrafe darauf stand, ungerufen zu ihm zu kommen, 4. Nachdem sie drei Tage lang mit sämmtlichen Juden in Susa gefastet, ging sie in ihrem schönsten Schmuck zu Xerxes, ward freundlich von ihm aufgenommen und erbat sich als Beweis der angebotenen Gnade bloß, daß Xerxes mit Aman zu ihr speisen komme, 5, 1—8. Während des Mahles begehrte sie als neue Gunst einzig, daß Xerxes und Aman am folgenden Tage ebenfalls ihre Gäste seien. Triumphirend über diese Auszeichnung, empfand Aman um so mehr die Demüthigung, welche ihm bei der Heimkehr durch Mardochäus' gewöhnliches Benehmen widerfuhr, und so beschloß er auf Anrathen seiner Frau, beim König den Befehl zur Hinrichtung desselben zu erwirken. In sicherer Voraussicht des Erfolges ließ er bereits auf seinem Hofe ein Kreuz für denselben errichten, 5, 9—14.

Gottes Fügung wollte, daß Xerxes in der folgenden Nacht schlaflos dalag und sich aus den Reichsannalen vorlesen ließ. Es ward von seiner Rettung durch Mardochäus gelesen, und er wunderte sich, daß derselbe keine Belohnung dafür erhalten habe. Am frühen Morgen fragte er deßwegen Aman, der eben den Befehl zu Mardochäus' Hinrichtung erwirken wollte, wie wohl jemand zu ehren sei, den der König besonders auszeichnen wolle. In der Meinung, dieß gelte ihm, gab Aman den Rath, er solle vom ersten Satrapen des Reiches in feierlichem Aufzuge durch die Stadt geführt und dabei der Wille des Königs, ihn zu ehren, ausgerufen werden. Zu seinem höchsten Erschrecken erhielt Aman demzufolge Auftrag, Mardochäus selbst in solcher Weise durch die Stadt zu geleiten, und mußte diesen unverzüglich erfüllen. Sofort sprachen seine Freunde die Ahnung aus, daß hiermit der Anfang zu seinem Sturze gegeben sei, 6.

Schon aber ward Aman zum Mahle bei der Königin befohlen und durfte von Neuem bei dem Fürstenpaare tafeln. Bei Tische forderte Xerxes seine Gemahlin abermals auf, sich eine Gunstbezeugung von ihm zu erbitten, und Esther bat nun um Aufhebung des Edictes gegen die Juden, indem sie ihre Nationalität entdeckte und Amans schändliche Anschläge bloßstellte. Hiermit hatte Aman die Gnade seines Königs eingebüßt; ein dienstbeflissener Höfling theilte mit, daß Aman bereits für Mardochäus ein Kreuz errichtet habe, und der König befahl, an demselben dessen Leben ein Ende zu machen, 7.

Nun ward Mardochäus an Amans Stelle zum Großvezir erhoben, und da der Blutbefehl nach persischen Gesetzen nicht zurückgenommen werden konnte, so erhielten die Juden Erlaubniß, sich zu vertheidigen. Am 23. Sivan (Juni 474) flogen abermals die

Eilboten durch alle Provinzen, um die neue königliche Verordnung bekannt zu machen, 8. Den Juden kam die geschehene Wendung der Dinge zu Gute, so daß sie eine große Menge ihrer Feinde tödten und sich für die Zukunft Sicherheit verschaffen konnten. Zum Andenken daran ward das Fest der Loose (פּוּרִים) eingesetzt; hatte ja das Loos in der Hand Amans den 13. Adar 473 festgesetzt, 9. Xerxes verfolgte unterdeß seine weiteren Pläne, 10.

Obwohl im hebräischen Texte auch nicht ein einziges Mal der Name Gottes genannt wird, so trägt die Geschichte dennoch einen durchaus religiösen Charakter. Dieß beweist namentlich Mardochäus' Zuversicht auf übernatürliche Hülfe, 4, 14, und die Bußübung des Fastens, 4, 1 — 3. 16. Auch ist die Verweigerung der Adoration, welche die Entwickelung der ganzen Begebenheit herbeiführt, aus religiösem Beweggrunde hervorgegangen. Dabei fehlt der Gottesname bloß in der heutigen, nicht in der ursprünglichen Gestalt des Buches.

270. **Das hebräische Buch Esther ist aus einem größeren Werke abgekürzt, welches zum Zwecke der Vorlesung beim Purimfeste verfaßt wurde, und welches in der Septuaginta vollständig erhalten ist.**

Nach 9, 21 wurde unmittelbar nach der fraglichen Begebenheit ein Fest zum Andenken an dieselbe eingesetzt. Dieses hieß „Fest der Loose", weil das Loos Amans das Geschick der Juden entschieden hatte. Um 160 v. Chr. erscheint dasselbe als Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα in allgemeiner Uebung (2 Mach. 15, 37), und Josephus berichtet von seiner Zeit, daß es in der ganzen Welt gefeiert werde. Antiq. 11, 6, 13. Dem Charakter aller religiösen Feste gemäß mußte es auch Lesestücke für die synagogale Lesung an diesem Tage geben, und diesem Zwecke konnte nur ein Buch entsprechen, welches den Verlauf der gefeierten Begebenheit in pragmatischer, aus dem Glauben hervorgehender Darstellung zur Kenntniß brachte. Ein solches Schriftstück liegt in demjenigen Texte vor, welchen die Septuaginta bewahrt. In demselben findet sich außer der Uebersetzung des hebräischen Wortlautes noch eine Anzahl urkundlicher Belege, welche den pragmatischen Zusammenhang des Ganzen in's Licht setzen. Diese sind: a. an der Spitze des Buches die Erzählung von einem Traume, in welchem Mardochäus den Verlauf der fraglichen Geschichte vorgebildet sah; b. der Bericht, wie Mardochäus die Verschwörung der beiden Höflinge erfuhr, jetzt gleich nach dem vorhergenannten Abschnitt stehend; c. der Wortlaut des königlichen Edicts, wodurch die Ausrottung der Juden anbefohlen wurde, nach 3, 13; d. Mardochäus' Gebet und die Rettung seines Volkes, nach 4, 17; e. das Gebet der Königin Esther aus gleichem Anlaß, unmittelbar nach dem vorhergehenden; f. die ausführliche Beschreibung des Aufgangs der Königin zu Xerxes, zu Anfang des Kap. 5; g. der Wortlaut des Ausschreibens, wodurch der Blutbefehl widerrufen wurde, nach 8, 13; h. zum Schluß des Ganzen die Erklärung des Traumes, mit welchem das griechische Buch beginnt; i. als Unterschrift noch eine Notiz über die Bekanntwerdung des Buches in Aegypten.

In der Vulgata sind diese weggebliebenen Abschnitte sämmtlich zu Ende des Buches angehängt, jedesmal mit Nachweisung der Stelle, wohin sie gehören. Die ungeschickte Kapiteleintheilung hat die unter i. genannte Unterschrift vom Vorhergehenden getrennt und an die Spitze des Kap. 11 gebracht. Wenn der hl. Hieronymus zu 11, 1 hinzusetzt: quod nec in Hebraeo, nec apud ullum fertur interpretum, so ist dieß für seine hebräische Handschrift und für Aquilas, Symmachus, Theodotion richtig; es kann aber daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß die fraglichen Abschnitte überhaupt nicht hebräisch abgefaßt seien.

Wie aber schon bei der Einsetzung des Purimfestes hauptsächlich Gasterei und Armenbewirthung in's Auge gefaßt worden (Esth. 9, 22), so verlor dasselbe sehr bald seinen religiösen Charakter. Der 14. und 15. Adar waren weniger Feiertage als Freudenfeste nach Art unseres Carnevals. Köstliche Mahlzeiten und Weine waren und sind dabei eine Hauptsache, weil auch Esther bei einem Mahle die Befreiung ihres Volkes erlangt habe; in späterer Zeit wurde sogar als Vorschrift betrachtet, zu trinken, bis man nicht mehr zwischen בָּרוּךְ מָרְדְּכַי „gesegnet sei Mardochäus" und אָרוּר הָמָן „verflucht sei Aman" unterscheiden könne. Das einzige religiöse Element bei diesem Feste blieb die Vorlesung der Megillath Esther, eben des hebräischen Buches Esther, bei Lichterglanz und Freuden=

feuer, unterbrochen von lärmendem Zuruf, weil jedesmal bei Nennung der Namen Mardochäus und Esther oder Aman und Zares Segen und Fluch ausgesprochen wird. Es ist begreiflich, daß hierzu ein möglichst kurzer Text ohne den erhabenen Gottesnamen erwünscht sein mußte, und einen solchen hat man durch Tilgung aller näheren Ausführungen hergestellt. Ein derartiger Vorgang muß zunächst aus dem Worte הַשְּׁבִית des jetzigen hebräischen Textes 9, 29, welches in der LXX und der Peschittho fehlt, erschlossen werden; allein auch die Betrachtung des griechischen Textes führt zu diesem Ergebniß.

271. **Diejenigen Abschnitte nämlich, welche nur bei den Septuaginta erhalten sind, stammen aus einem hebräischen Original und gehören organisch zu dem Inhalte des hebräischen Buches.**

Mit Unrecht ist aus einigen gut griechischen Ausdrücken dieser Abschnitte gefolgert worden, sie seien ursprünglich griechisch geschrieben. Die beiden Ausschreiben des Xerxes sind freilich so stilisirt, als wenn sie von einem griechischen Verfasser herrührten; allein hier liegt der officielle Text der königlichen Decrete vor, da nach persischer Sitte solche Schreiben in allen Sprachen des Reiches, also auch in der Sprache der kleinasiatischen Griechen, abgefaßt werden mußten. S. 3, 12; 8, 9. Sonst aber verrathen die vielen Hebraismen (wie gleich zu Anfang bei Mardochäus' Traum τῇ μιᾷ τοῦ Νισάν, später πᾶν ἔθνος δίκαιον φοβούμενόι τὰ ἑαυτῶν κακά, endlich ἐν παντὶ λόγῳ „in jedem Stücke"; im Gebet des Mardochäus ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου = אֲשֶׁר בְּמֶמְשַׁלְתְּךָ; im Gebet der Königin κίνδυνός μου ἐν χειρί μου; in der Erzählung von der Audienz ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας αὐτοῦ, ῥῦσαι ἐν χειρί σου, ferner der gehäufte Gebrauch von καὶ u. dgl.), daß diese Texte aus einer semitischen Sprache übersetzt sind. Auf eine Uebersetzung läßt auch der Umstand schließen, daß von den fraglichen Abschnitten, wie vom ganzen Buch Esther, neben dem Text der LXX noch ein anderer griechischer Text vorhanden ist, welcher nicht von demselben abgeleitet, sondern selbständig übersetzt ist. S. *Fritzsche*, Ἐσθήρ, dupl. libri textum ed. Turici 1848. Langen, die beiden griech. Texte des B. Esther. Tüb. Quartalschr. 1860, S. 244. Vielleicht ist einer davon die Uebersetzung Theodotions; jedenfalls hatte letzterer die Abschnitte in seinem Texte. Orig. Ep. ad Afric. n. 3. XI, 54, und dann müssen sie ursprünglich hebräisch vorhanden gewesen sein. Auf ein hebräisches Original führt ferner die Aufnahme von Mardochäus' und Esthers Gebet im Geschichtsbuch des Joseph ben Gorion, sowie ein alter Midrasch, welchen R. Simon Heddersen im Jalkut Shimeoni citirt. S. *Beelen*, Chrest. talm. et rabb. Lovanii 1841. II, 2. p. 54. Ebenso könnte Josephus hier angeführt werden, wenn nicht der Name Artaxerxes für Achaschwerosch bei ihm schließen ließe, daß er im Buche Esther den Septuaginta folgt. Endlich aber gibt es zu dem ersten, vierten und fünften der in Rede stehenden Abschnitte ein weitschweifiges chaldäisches Targum, abgedruckt bei *de Rossi*, Spec. Varr. Lectt. S. T. et Chald. Estheri Additamenta, Tubingae 1782, und *Beelen*, Chrest. Rabb. et Chald. I, 2. cap. 2, dessen Existenz wieder nur durch ein hebräisches Original zu erklären ist. Wenn es demnach am Schluß des ganzen griechischen Buches heißt, daß Dositheus τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραί übersetzt habe, so ist dieß gewiß auf den gesammten griechischen Text zu beziehen, zumal da die Notiz unmittelbar auf den letzten fraglichen Abschnitt folgt.

Der Zusammenhang der einzelnen Stücke mit dem hebräischen Buche ist leicht ersichtlich. Der Traum des Mardochäus zu Anfang und die Erklärung desselben zu Ende des Buches machen die gesammte Darstellung zu einem einheitlichen Ganzen, während dieselbe sonst ziemlich abgerissen erscheinen würde. Esthers Gebet 14, 15—18, sowie die Stelle 15, 10 setzen ein Verhältniß als bekannt voraus, das nach 2, 15—18 als selbstverständlich angesehen werden muß. Die Anführung der königlichen Schreiben entspricht der gleichzeitigen Geschichtschreibung, s. 1 Esdr. 1, 2; 4, 18; 6, 3. Während nun die bisher genannten Stücke im hebräischen Text fehlen, sind zwei andere darin bloß abgekürzt: 2, 21—23; 5, 1—8. Diejenigen Angaben aber, welche hierbei weggelassen erscheinen, sind für den Zusammenhang der ganzen Darstellung von besonderer Wichtigkeit; namentlich begreift sich der Zorn Amans am besten, wenn man weiß, daß er schon von lange her einen Groll gegen Mardochäus hegte. Ebenso wichtig ist für das Verständniß der ganzen Entwickelung, daß nach 12, 6 die Verschwörung gegen Xerxes' Leben

Aman zum Mitwisser oder Urheber hatte; es sollte also das Perserreich wieder ein medisches Oberhaupt erhalten. Hiermit stimmt die Angabe des Königs 16, 12 genau zusammen, und auch diese innere Harmonie spricht durchaus für die Aechtheit der betreffenden Abschnitte.

Mit Unrecht ist aus diesen griechischen Abschnitten ein Widerspruch mit 2, 21 herausgelesen worden, insofern die Namen der Verschworenen verschieden angegeben sein sollen. An dem Γαβαθά καὶ Θαῤῥά erkennt man sogleich den Schreibfehler für Βαγαθὰν καὶ Θαῤῥάς. Eine Reihe anderer Widersprüche, welche die Vergleichung dieser Abschnitte mit dem hebräischen Buche ergeben soll, ist nicht besser begründet. Mardochäus' Genealogie ist 2, 5 erst in den hebräischen Text gesetzt worden, nachdem sie mit 11, 2 ausgefallen war. Im zweiten Jahre des Xerxes (11, 2) hatte Mardochäus seinen Traum; dieß widerspricht nicht der Angabe, daß er erst im siebenten Jahre desselben an den königlichen Hof kam. Wenn Aman im griechischen Text statt Agagiter bald Βουγαῖος, bald Μακεδών heißt, so ist Beides als Corruption des ersten Namens zu fassen. Auch daß 16, 18 gesagt ist, Aman sei mit seiner ganzen Familie gekreuzigt worden, steht damit nicht in Widerspruch, daß bei dem Kampf gegen die Juden noch zehn Söhne Amans in die Action eintraten; bei Amans Sturz war man nicht sämmtlicher Familienglieder habhaft geworden. Das Datum „14. Adar" endlich, 13, 6, wird einfach auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein; wer den betreffenden Erlaß nachträglich auf Grund des hebräischen Textes verfaßt hätte, würde nach 3, 13; 8, 12; 9, 1 gewiß das richtige Datum gewählt haben.

Die fraglichen Abschnitte haben demnach alle Kennzeichen der Aechtheit und sind deßwegen in der Kirche von jeher als kanonische Bestandtheile des Buches angesehen worden. S. Langen, die deuterokan. Stücke des Buches Esther, 1862, S. 3 ff.

272. Das Buch Esther ist jedenfalls kurz nach der darin erzählten Begebenheit, noch unter der persischen Herrschaft, verfaßt worden. Es beruht auf einer schriftlichen Darstellung von der Hand des Mardochäus. Die Herstellung der Esther-Megilla dagegen oder des hebräischen Textes fällt in die christliche Zeitrechnung.

Bei Abfassung des Buches muß der Eindruck der dargestellten Begebenheit noch sehr frisch gewesen sein, sonst hätten viele Einzelheiten nicht so genau beschrieben werden können. Dieß gilt besonders von der Hoffestlichkeit 1, 4 ff., von den Namen der Eunuchen 1, 10 und der Söhne Amans 9, 7—10, von der Erzählung über Esthers Aufgang zum König 15, 5 ff. u. v. A. Auch findet sich nirgendwo eine Bemerkung über die eigenthümlichen persischen Einrichtungen, welche doch außerhalb Persiens überall so auffallend erschienen. Dieß läßt sich nicht leicht erklären, wenn die ersten Leser des Buches nicht als Unterthanen des persischen Königs mit diesen Einrichtungen vertraut waren. Ja die einfache Nennung des Königs Xerxes legt den Gedanken nahe, daß das Buch noch unter seiner Regierung geschrieben sei. Die Benennung der Monate, welche die Juden von den Persern annahmen, war bei der Abfassung des Buches noch neu, da jedesmal die alte Bezeichnung der Monate nach der Zählung hinzugefügt ist, 3, 7. 12. 13; 8, 9. 12; 9, 1; 11, 2. Auch hatten die persischen Reichsannalen noch ihre officielle Bedeutung, 2, 23; 10, 2. Alles dieses führt zu der Ueberzeugung, daß das Buch nur kurze Zeit nach der fraglichen Begebenheit niedergeschrieben worden ist. Auf einen in Persien lebenden Verfasser führt der Umstand, daß von Jerusalem und den levitischen Einrichtungen nirgendwo Erwähnung geschieht. Nach der nicht mißverständlichen Angabe 9, 20 hat Mardochäus selbst die von ihm erlebte Begebenheit niedergeschrieben (und außerdem Briefe zur Abhaltung des Purimfestes rundgeschickt). Es liegt daher der Schluß nahe, daß das ursprüngliche Buch Esther von Mardochäus verfaßt und daß von der Synagoge zu Jerusalem demselben bei der Aufnahme in den Kanon ein Zusatz in 9, 23—32 angehängt worden ist. So läßt sich erklären, daß der Hauptbestandtheil des Buches in verhältnißmäßig reinerer Sprache geschrieben ist, als dieser Anhang; denn auf persischem Boden mußte das Hebräische sich ursprünglicher erhalten, als bei den aus Babylon heimgekehrten Juden. In der angegebenen Form ward das Buch von Dositheus übersetzt. Später ward es so verkürzt, wie oben angegeben ist, s. u. § 275, und bei dieser Ge-

legenheit ist wohl das השנית 9, 29 in den Text gekommen. Aus dem Umstand, daß die Peschittho diesen Zusatz noch nicht hat, würde dann folgen, daß der jetzige hebräische Text erst nach Anfertigung derselben, also in christlicher Zeit, hergerichtet wurde.

### 273. Das Buch Esther hat alle innerlichen Kennzeichen historischer Glaubwürdigkeit.

Das Serailleben eines morgenländischen Despoten, in welches das Buch einen Einblick eröffnet, kann kaum wahrheitsgetreuer geschildert werden, als hier geschieht. Die Erhebung einer Favoritin nach Verstoßung einer andern gehört an den orientalischen Höfen ebenso zur Tagesordnung, wie die Hinrichtung eines allmächtigen Ministers. Auch solche allgemeine Ermahnungen, wie Xerxes nach 1, 22 allen Ehemännern seines Reiches geben ließ, oder wie das Edict 16, 2 ff. enthält, sind in China noch heute ganz gebräuchlich. Vgl. auch Cassel, das Buch Esther, erste Abth. Berlin 1878, wo aus morgenländischer Sitte und Geschichte viele Parallelen zu den Einzelangaben des Buches beigebracht sind. Mit der größten inneren Wahrheit sind ferner die Charaktere geschildert. Xerxes ist immer extrem und darum zu ganz entgegengesetzten Entschlüssen bereit. Aman ist ganz der niedrige Emporkömmling, der jeden selbständigen Charakter fürchten muß und jede Rücksicht seiner Selbstsucht opfert. Mardochäus ist entschieden, weil er demüthig ist; er verbindet mit vollkommenem Vertrauen auf Gott auch vollkommene Umsicht und weiß jedes menschliche Mittel in der rechten Weise zu gebrauchen. Esther ist ein Opfer für ihr Volk, um dessentwillen sie zu den größten Entschlüssen fähig ist und auch dem fast gewissen Tode entgegengeht. Diese nämliche Gesinnung treibt sie an, auf der Ausdehnung der den Juden ertheilten Erlaubniß zur Gegenwehr zu bestehen, weil sonst dieselben früher oder später wieder ähnlichen Verfolgungen würden preisgegeben worden sein. Indeß war das Blutbad, welches die Juden unter ihren Feinden anrichteten, nicht etwa eine Vorsicht, sondern ein Act der Nothwehr. Nachdem Xerxes einmal die unwiderrufliche Erlaubniß gegeben hatte, die Juden auszurotten, konnte er nachträglich seinen Beamten nur schreiben: καλῶς οὖν ποιήσετε μὴ προςχρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Ἀμὰν Ἀμαδάθου ἀποσταλεῖσι γράμμασι, 16, 17; den Juden wurde gestattet, sich mit den Waffen zu vertheidigen, לַעֲמֹד עַל נַפְשָׁם 8, 11, und die persischen Beamten wurden angewiesen, ihnen dabei nicht hinderlich zu sein. Zwar wagte im Augenblick niemand, von der zuerst ergangenen Erlaubniß den Juden gegenüber Gebrauch zu machen; allein die Juden würden ihre Stellung schlecht begriffen haben, wenn sie nicht zum Angriff übergegangen und einer späteren Verfolgung von Seiten der Partei Amans vorgebeugt hätten. Demnach gelang es den Juden lediglich in Abweisung der Gewalt, sich ihrer Feinde im ganzen Lande zu entledigen. Esther mußte wünschen, diesem Beginnen keinen vorzeitigen Einhalt gethan zu sehen, und mußte auch die moralische Wirkung davon wünschen, daß die Leichen der Söhne Amans öffentlich aufgepflanzt würden. Die Einsetzung des Festes bei dieser Gelegenheit war ebenso gerechtfertigt, wie der Festtag zum Andenken an den Sieg über Nikanor 2 Mach. 15, 36. Nach Esthers Anordnung war damit ein strenges Fasten verbunden, und ursprünglich war die mildthätige Seite der Feier gewiß das Wesenhafte bei derselben; erst in der Folge nahm das Purimfest den Charakter der Ausgelassenheit an. Sonach findet sich im Buche Esther nichts, das seine innere Wahrheit und seine Bedeutung als religiöse Schrift beeinträchtigen könnte.

### 274. Auch durch äußere Gründe ist die geschichtliche Wahrheit des Buches gegen alle Zweifel sichergestellt.

Freilich erwähnt kein Profanschriftsteller etwas von Vasthi oder Esther, denn die grausame Amestris, von welcher Herodot 9, 109 ff. erzählt, kann mit Esther unmöglich identificirt werden. Wie sehr dennoch der Inhalt des Buches in den Rahmen der sonst bekannten Geschichte paßt, zeigt Oppert in der kleinen Schrift: Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions Perses, Paris 1864. Nach Herodot 7, 5 unternahm Xerxes im zweiten Jahre seiner Regierung einen Feldzug gegen Aegypten. Nach glücklicher Beendigung desselben plante er 483 v. Chr. den Krieg gegen Griechenland und berief die sämmtlichen Großen seines Reiches nach

Susa zur Berathung. Her. 7, 8. Dieß ist die nämliche Versammlung, von welcher 1, 3 berichtet. Herodot erzählt, daß es lange gedauert habe, ehe sowohl die Versammlung als Xerxes selbst sich zum Kriege entschließen konnte; darüber mochten wohl die sechs Monate verfließen, von welchen 1, 4 die Rede ist. Im fünften Jahre seiner Regierung, im Frühling 480, brach Xerxes endlich nach Europa auf und kehrte 479 geschlagen nach Susa zurück. Hier fährt das Buch Esther mit Kap. 2 fort. Die Aufmerksamkeit, welche Xerxes nach seiner Niederlage seinem Harem widmete, stimmt mit dem überein, was Herodot 9, 108 von ihm berichtet. Esther wird 478 an den Hof genommen und 477 zur Königin erwählt. Zwar sollte nach persischem Gesetz nur eine Achämenidin rechtmäßige Gattin und Mutter des Thronerben werden; allein schon bei Kambyses hatten die königlichen Kronsyndici erklärt, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι τὸ ἂν βούληται. Her. 3, 31. Esther ward also die eigentliche Gemahlin des Großkönigs, wie die 2, 17 angeführte Ceremonie zeigt; daß er deßwegen seinen Neigungen keine Gewalt anthat, zeigt 4, 11. Bald nachher gelang es Aman, die Gunst des Königs zu gewinnen. Die Bedeutung dieses Vorganges liegt darin, daß er Medier war. Um so besser begreift sich der Zorn des Xerxes bei seiner nachmaligen Enttäuschung über den allmächtigen Großvezir. Sehr begreiflich ist auch, daß Aman den Blutbefehl gegen die Juden durch die Aussicht begründete, für die bei dem Griechenzug erschöpfte Staatskasse 10 000 Talente zu gewinnen. Aus den neun Jahren, welche Xerxes nach Amans Tode noch lebte, wird nur noch die interessante Thatsache berichtet, daß Xerxes seinen festländischen Provinzen „und den Inseln des Meeres" eine Contribution auferlegte. Hiermit treten wir wieder auf bekannten Boden, insofern damit diejenige Unternehmung eingeleitet wurde, welche 449 durch Cimons Sieg bei Salamis auf Cypern ein Ende fand.

Der biblische Bericht fährt fort: „Alle seine großen und starken Thaten und die hohe Stellung, zu welcher Mardochäus vom Könige erhoben wurde, sind geschrieben in den Geschichtsbüchern der Könige von Medien und Persien." Diese Angabe erklärt hinreichend, warum über Esthers Geschichte aus anderweitigen Quellen nichts bekannt ist. Nicht bloß diese officiellen persischen Quellen sind verloren gegangen, sondern auch alle die Geschichtsbücher, welche daraus geschöpft sein konnten: die Persica des Ktesias, des Rhodiers Dinon, der Milesier Dionysius und Aristides, des Lampsakers Charon, des Samiers Agatharchides u. A.; ebenso die Geschichtswerke des Theopompus und Nikolaus von Damaskus, welche alle über Xerxes' Regierung genauere und in's Einzelne gehende Nachrichten enthalten haben.

Ein wichtiger Beweis für die geschichtliche Wahrheit des Buches ist auch die bis in's Kleinste gehende Kenntniß persischer Zustände und Sitten. Schon gleich zu Anfang heißt Xerxes der Herrscher über 127 Länder von Indien bis Aethiopien. Es war dieß ein stehender Titel, der bei Xerxes durch die eben geschehene Unterwerfung Aegyptens neue Bedeutung erhalten hatte. Nach der Natur eines solchen Ehrentitels ist hier nicht an Satrapien, d. h. Verwaltungsbezirke, zu denken, sondern an Landschaften, welche durch Natur und Bevölkerung geschieden sind. Von dem „königlichen Wein", 1, 7, sagt Athen. Deipnos. 1, 22 das Nähere. Daß Vasthi sich weigert, am Ende der Mahlzeit zu erscheinen, ist charakteristisch, insofern dann nur noch Buhlerinnen sich zeigten. Plut. conjug. praec. n. XVI. Die Zahl 7 am persischen Hofe, 1, 10. 14; 7, 14, entspricht der dort herrschenden Etikette, s. Her. 3, 70. Die persische Sitte 2, 14 erwähnt auch Herodot 3, 69. Daß jeder Erlaß des Großkönigs unwiderrufliches Gesetz ist, sobald er das königliche Siegel trägt, 3, 12, ist aus Dan. 6, 8 bekannt. Die Organisation der Post durch Eilboten, wie sie 3, 13. 15; 8, 14 erwähnt wird, ist bei Herodot 5, 14. 8, 98 ausführlich beschrieben. Daß die Erlasse der persischen Könige in den verschiedenen Sprachen ihres Reiches abgefaßt waren, 3, 12, bezeugen noch heute die Keilinschriften von Nakschi Rustam und Behistun. Der Thron, auf welchem Xerxes saß, und sein Scepter sind bekannte persische Embleme; ersterer ist auf den Ruinen von Persepolis abgebildet, s. C. Niebuhrs Reisebeschreibung, Kopenh. 1774, Bd. 1. Taf. 24.

Der persische Ursprung einer Reihe von Namen im Buch Esther, sowie auch der Wörter פרתמים 1, 3, פתגם 20, אחשדרפן = σατράπης 3, 12 u. a. ist nachgewiesen von Oppert l. c. p. 17. 20. 23 und von Rawlinson in Cook's Holy Bible Vol. 3, p. 471. 498.

Archäologische Nachgrabungen der Engländer haben die Reste des Königspalastes zu Susa bloßgelegt und gezeigt, wie genau die Beschreibung 1, 6 der wirklichen Beschaffenheit desselben entspricht. S. *Loftus*, Trav. and Res. in Chaldaea and Susiana, London 1857. p. 335 sq., besonders den Plan S. 366.

275. Die Aufnahme des Buches in den alttestamentlichen Kanon erscheint hiernach berechtigt. Dieselbe erfolgte sehr früh, und das Buch galt bei den vorchristlichen Juden so allgemein als inspirirt und kanonisch, daß es in der Kirche sogleich, und zwar in seiner ursprünglichen Gestalt, allgemeine Verehrung fand. Erst später ward in der Synagoge seine kanonische Berechtigung bemängelt und dann von Neuem ausgesprochen. Dieß scheint nicht ohne Einfluß auf die Ansicht einiger Kirchenschriftsteller geblieben zu sein; doch sind die Zweifel über den kanonischen Charakter niemals allgemeiner geworden.

Kanonisch erscheint das Buch Esther zuerst in der Unterschrift zur griechischen Uebersetzung, 11, 1; denn dieser Charakter wird ihm durch das Zeugniß der Priester Dositheus und Ptolemäus vindicirt. Vgl. oben S. 18. Die Zeit, in welche dieser Vorgang fällt, läßt sich wegen der Vieldeutigkeit der Namen Ptolemäus, Kleopatra, Dositheus nicht ermitteln; denn der Feldherr Dositheus, von welchem Josephus c. Ap. 2, 5 spricht, ist gewiß ein Anderer als der a. a. O. genannte Levit. Es kann daher nur im Allgemeinen angenommen werden, daß das Buch Esther schon um 200 v. Chr. als kanonisch galt. Wenn die spätere jüdische Tradition das Buch den „Männern der großen Synagoge" zuschreibt, so ist dieß von der Untersuchung und Anerkennung zu verstehen, welche es, als im Auslande geschrieben, bei der rechtmäßigen Behörde zu Jerusalem gefunden hat. Diese Anerkennung muß demzufolge bald nach dem Bekanntwerden des Buches, aber erst nach Einführung des Purimfestes, erfolgt sein, s. 9, 23. Von dieser Aufnahme in den Kanon sind die Worte וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר 9, 32 zu verstehen. Maßgebend war dabei nach derselben Stelle die Auctorität der Königin Esther. So blieb das ganze Buch Esther bei den Juden in kanonischem Gebrauch, bis es ihren Rabbinen einfiel, den inspirirten Charakter desselben entweder wegen seiner Abfassung auf nichtpalästinensischem Boden oder aus Utilitätsgründen zu beanstanden. Nach gewöhnlichem Verfahren wurde dazu die Tradition des Alterthums aufgerufen. S. die betreffenden Stellen gesammelt (und willkürlich ausgedeutet) bei Fürst, der Kanon des A. T. S. 106 f. Die Verhandlungen hierüber fallen jedenfalls in die Zeit nach Josephus; denn unter den 22 Büchern, welche dieser anführt, ist sicher das Buch Esther gewesen, dessen Inhalt er in die jüdischen Alterthümer verflochten hat. Es dauerte eine längere Zeit, bis die Juden endlich gefunden zu haben glaubten, daß das Buch in der ihm gegebenen abgekürzten Gestalt mit allen übrigen Büchern des Kanons harmonire, Fürst S. 107. So blieb es wenigstens seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr. unangefochten und ist in dem officiellen Kanon der Gemara mit angeführt (s. oben S. 20).

Bereits vor diesen Erörterungen hatte das Buch Esther in der christlichen Kirche kanonische Geltung gefunden, und zwar selbstverständlich in der damals einzig bestehenden ursprünglichen Gestalt; denn Clem. 1 Cor. 55. I, 322 bezieht sich bereits auf Esther, und zwar auf einen der sogen. deuterokanonischen Abschnitte. Origenes, Eus. Hist. Eccl. 6, 25. XX, 581; Epiphanius, de Pond. et Mens. 4; Cyrillus von Jerusalem 4, 35. XXXIII, 500 führen Esther ausdrücklich im Kanon auf. Dagegen fehlt Esther unter den Büchern, welche Melito von Sardes (s. oben S. 22) auf seinen Nachforschungen bei den Juden hin als kanonisch bezeichnet, entweder durch einen Fehler in der Handschrift, oder weil Esther im hexaplarischen Text mit Obelen anfängt und so Melito in die Irre geführt wurde, oder auch, weil zu seiner Zeit der Streit über Esther bei den Rabbinen noch nicht zu Ende geführt war. Von dieser Verhandlung finden sich sonst noch einige Nachwirkungen in der Kirche: bei Athanasius, Ep. 39. XXVI, 1436, Gregor von Nazianz, Carm. 1, 1, 12. XXXVII, 475, Amphilochius (s. S. 32) fehlt das Buch Esther, und noch Junilius (im sechsten Jahrh.) beanstandet die

kanonische Geltung des Buches Esther. S. Kihn, Theodor v. Mopsuest. u. Junil. Afric. Freiburg 1879, S. 364. In der Synopsis sacrae scripturae n. 74. 75. XXVIII, 422 fehlt es; doch heißt es dabei ausdrücklich, von den Juden werde das Buch als kanonisch anerkannt. Von einem Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Bestandtheilen ist dabei gar nicht die Rede; bloß der hl. Hieronymus macht eine solche Unterscheidung Praef. in librum Esther. Alle diese Aussprüche sind auf dasjenige zurückzuführen, was oben S. 22 ff. gesagt worden, und man darf hiernach sagen, daß der kanonische Charakter des Buches Esther in der Kirche immer festgestanden hat.

276. In der verhältnißmäßig kurzen Zeit, welche zwischen der Herstellung der Esther-Megilla und der masorethischen Textbearbeitung liegt, hat der hebräische Text keine bedeutenderen Veränderungen erlitten.

Irrig scheint 9, 16 im Verhältniß zu 15 die Zahl חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף statt LXX μυρίους πεντακισχιλίους zu sein, obwohl alle andern Zeugen mit dem hebräischen Texte übereinstimmen. Die Septuaginta weicht wiederholt in den Datirungen vom Hebräischen ab, wo jedenfalls in letzterem die richtigen Angaben stehen.

### 17. Die Bücher der Machabäer.

277. In den griechischen Bibelhandschriften gibt es vier Bücher, welche die Ueberschrift Μακκαβαίων tragen. Von diesen sind nur drei geschichtlich und nur zwei kanonisch.

Unter den Makkabäern oder, wie die Vulgata schreibt, Machabäern, sind zunächst die Angehörigen einer Familie zu verstehen. Nachdem nämlich Judas, der Sohn des Hohenpriesters Mathathias, sich durch seine Tapferkeit den Namen מַקָּבָא (der Hammer, wie Carl Martel) erworben hatte, 1 Mach. 2, 4. 66; 5, 34, wurde diese Benennung auf alle Angehörigen seines Stammes übertragen. Insofern aber dieselbe die Erinnerung an den Kampf der Juden gegen das griechische Heidenthum wach erhielt, bezeichnete sie später alle diejenigen, welche ihren Glauben der heidnischen Macht gegenüber bekannten, daher auch die jüdischen Martyrer aus der Zeit des Antiochus Epiphanes, 2 Mach. 6, 18 — 7, 42, sowie die schon vor der Machabäerzeit von Ptolemäus Philopator verfolgten Juden, 3 Mach.

In den späteren jüdischen Schriften heißt die Familie des Mathathias, insbesondere als regierende Dynastie gedacht, ἡ Ἀσαμωναίων γενεά, Jos. Ant. 14, 16, 4, בית חשמונאי Targ. 1 Sam. 2, 4, die Hasmonäer, vermuthlich nach dem Stammbaum bei Josephus Ant. 12, 8, 1: Ματταθίας υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου.

Der lateinische Name Machabaeus stammt wahrscheinlich aus der talmudischen Schreibweise מכבי. Diese Bezeichnung soll aus Ex. 15, 11 מי כמוך באלהים יהוה durch Zusammenziehung der auf den Feldzeichen stehenden Anfangsbuchstaben entstanden sein.

Die vier Bücher nun, welche unter dem Titel Μακκαβαίων in den meisten griechischen Bibelhandschriften vorkommen (Cod. Sin. enthält nur das erste und das vierte), bilden jedes für sich ein selbständiges Ganzes. Von denselben ist das letzte eine philosophische Abhandlung περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ „über die Herrschaft der Vernunft", in welcher gelegentlich die Schilderung der machabäischen Martyrien mit eingeflochten ist. Oft wird diese Schrift Flavius Josephus zugeschrieben, kann aber nicht von ihm herrühren. S. Freudenthal, die Flav. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, eine Predigt aus dem ersten nachchristl. Jahrh., untersucht, Breslau 1869. Ueber das dritte Machabäerbuch s. oben S. 37. Diese beiden Schriftstücke sind im Abendlande nie als kanonisch anerkannt worden und können es auch in der Synagoge nicht gewesen sein.

278. Die beiden kanonischen Machabäerbücher enthalten die Geschichte der Offenbarung während der syrischen Fremdherrschaft in Palästina, und zwar so, daß das zweite bloß einen Abschnitt aus dem Inhalte des ersten selbständig darlegt.

Zwischen dem Ende des Buches Nehemias und und dem Anfange des ersten Machabäerbuches ist in der Geschichtserzählung eine Lücke, welche hauptsächlich durch Josephus' jüdische Geschichte ausgefüllt wird. Nachdem Nehemias zum zweiten Mal von Jerusalem nach Susa zurückgekehrt war, scheint der Ausbau der religiösen Einrichtungen der sogenannten großen Synagoge überlassen geblieben zu sein. In bürgerlicher Hinsicht bildeten die Juden während der Perserherrschaft eine Art von Republik, welche ziemlich selbständig nach den mosaischen Gesetzen bestehen durfte und nur gehalten war, den persischen Satrapen die Steuern zu entrichten. Der Hohepriester erlangte allmählich eine einflußreiche Stellung im bürgerlichen Leben und ward der Repräsentant des Volkes dem fremden Suzerain gegenüber. Ueber die Geschichte des Landes aber bis zum Ende der Perserherrschaft ist nur wenig bekannt. Josephus erzählt, daß unter einem Artaxerxes (Mnemon?) der Hohepriester Jochanan seinen Bruder Jeschua im Tempel erschlug, und daß die Juden zur Strafe dafür sieben Jahre lang eine drückende Abgabe zu entrichten hatten. Unter Artaxerxes Ochus betheiligten sich viele ägyptische Juden an einem Aufstande der Phönicier und wurden zur Strafe dafür nach Hyrkanien verbannt. Zur Zeit des Darius Codomannus war Jaddua Hoherpriester. Dieser hatte einen Bruder Manasse, welcher Nikaso, die Tochter des Samaritaners Sanaballat, des persischen Satrapen in Samaria, geheiratet hatte. Um diesem die vom Gesetze und vom Hohenpriester selbst geforderte Scheidung zu ersparen, versprach Sanaballat, ihm vom persischen König die Erlaubniß zum Bau eines Tempels auf dem Garizim zu erwirken, und dachte hiemit die Macht des Judenthums sammt der seines Hohenpriesters zu brechen. Um dieß möglich zu machen, verstanden sich die Samaritaner zur vollen Annahme des mosaischen Gesetzes, von dem sie bis dahin in nicht wenigen Stücken abgewichen waren.

Inzwischen war das Ende des persischen Reiches gekommen, und Alexander der Große zog auf seiner Siegeslaufbahn heran. Nachdem er bei Issus ganz Syrien gewonnen und im Jahre 332 Tyrus erobert hatte, schrieb er an Jaddua um Mannschaften und Lebensmittel und forderte den Tribut, den die Juden bis dahin dem Könige von Persien eingeschickt hätten. Jaddua weigerte sich, dem Perserkönig die Treue zu brechen; der persische Satrap von Samaria aber schickte Alexander 8000 Mann Hülfstruppen und erhielt von diesem sofort die Erlaubniß, den Tempel auf dem Garizim errichten zu lassen. Nun erhielten die Samaritaner das gewünschte Heiligthum, dessen Gründung mit einer Verrätherei erkauft war. Alexander fand zu Gaza heldenmüthigen Widerstand und rächte sich dafür nach fünfmonatlicher Belagerung durch blutige Grausamkeit. Eine ähnliche Behandlung war Jerusalem zugedacht; allein auf dem Zuge dahin 329 machte die ehrwürdige Gestalt des Hohenpriesters, welcher ihm entgegenkam, einen solchen Eindruck auf ihn, daß er die Stadt schonte, im Tempel ein Opfer brachte und den Juden vollkommene Freiheit, nach ihrem Gesetze zu leben, bewilligte. Das nämliche Privilegium beanspruchten auch die Samaritaner, wurden aber vorläufig abgewiesen und verscherzten bald die Gunst Alexanders, weil sie den von ihm über Syrien gesetzten und zu Samaria residirenden Statthalter Andromachus lebendig verbrannten. Zur Strafe wurden die Bewohner von Samaria aus der Stadt gewiesen. Sie zogen nach Sichem hinüber; Samaria selbst erhielt macedonische Bewohner, und ein Theil des samaritanischen Grundbesitzes ward den Juden angewiesen. An Stelle des Andromachus ward Memnon zum Verwalter von Syrien eingesetzt.

Nach Alexanders Tode ernannte Perdikkas einen Statthalter über Syrien und Paläştina in der Person des Laomedon von Mytilene. Diesem nahm Ptolemäus Lagi die beiden Länder gewaltsam ab, und so ward Jerusalem von Aegypten abhängig. Von 314—301 blieb Palästina der Zankapfel zwischen dem ägyptischen und dem syrischen König, bis es 301 definitiv an die Ptolemäer abgetreten wurde. Die Lage der Juden war in aller dieser Zeit äußerlich die nämliche, wie unter Alexander. Indeß gewann die griechische Wissenschaft und Philosophie unter den Juden weite Verbreitung und großen praktischen Einfluß. Gleichwohl blieb die Mehrzahl derselben dem Gesetze treu, und dieß gab Anlaß zu der Verfolgung unter Ptolemäus Philopator (221—204), welche im dritten Machabäerbuch erzählt wird. Bei den später eintretenden Streitigkeiten zwischen den ägyptischen und den syrischen Königen blieb Palästina fast beständig bei Aegypten; der fremde Herrscher begnügte sich mit den Abgaben und ließ sonst die Juden nach ihren

Einrichtungen leben. Um das Jahr 200 jedoch kam Palästina auf eine Weise, worüber historische Nachrichten fehlen, an Seleucus Philopator von Syrien. Zu Vorstehendem vgl. *Munk,* Palestine, Paris 1845, p. 478—491.

Mit dieser Begebenheit beginnt die Geschichtserzählung der kanonischen Machabäerbücher, wenn von einigen orientirenden Worten im ersten Buche 1, 1—9 und von zwei Briefen, welche dem zweiten Buche vorangestellt sind, 1, 1 — 2, 32, abgesehen wird. Während die Juden unter dem frommen Hohenpriester Onias (195—175) sich glücklicher Zustände erfreuten, erstattete der Tempelvorsteher Simon dem syrischen Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, unwahre Berichte über die großen Tempelschätze zu Jerusalem, und hierdurch ward die Habgier des Seleucus erregt. Er schickte daher 176 seinen Schatzmeister Heliodorus, um die fraglichen Schätze zu confisciren; allein auf wunderbare Weise wurde diese Säcularisation vereitelt, II Mach. 3. Jetzt wandte Simon seine Künste an, um Onias zu verleumden, II, 4, 1—6; allein inzwischen starb Seleucus, und ihm folgte Antiochus IV. Epiphanes (175—163) auf dem Thron, I, 1, 11. II, 4, 7. Bei diesem wußte Onias' Bruder Josue es durch Geld dahin zu bringen, daß er an Onias' Stelle treten durfte, II, 4, 7, und suchte sich nun durch engen Anschluß an die fremdländische Macht zu halten. Er nannte sich Jason, erkaufte für seine Landsleute das antiochenische Bürgerrecht, vermuthlich um es im Einzelnen theuer wieder zu verkaufen, und führte gewaltsam die Gebräuche und die Lebensweise der Griechen ein, II, 4, 9 ff. I, 1, 12 ff. Als er aber den Bruder des obgenannten Simon, Menelaus mit Namen, gelegentlich zum Könige schickte, bot derselbe für das Hohepriesterthum eine noch größere Summe, und so mußte er diesem weichen, II, 4, 23—26. Menelaus mißbrauchte seine Stellung zu Gewaltmaßregeln jeder Art, ließ Onias ermorden und wußte durch allerlei Intriguen bei Antiochus Epiphanes straflos auszugehen, II, 4, 26—50. Im Jahre 169 unternahm Antiochus zum zweiten Male einen Feldzug gegen Aegypten. Diese seine Abwesenheit benutzte Jason, um Jerusalem zu überfallen, II, 5, 1—10; darüber erzürnt, nahm Antiochus auf seiner Rückkehr Jerusalem mit Gewalt ein, richtete ein schreckliches Blutbad darin an und entweihte und plünderte auch den Tempel, II, 5, 11 ff. I, 1, 18 ff. Zwei Jahre später ließ er durch Apollonius daselbst ähnliche Grausamkeiten verüben und die Stadt zu einem syrischen Waffenplatz einrichten; der Tempel wurde dem olympischen Zeus geweiht, und es erging unter Androhung von Lebensstrafe ein strenger Befehl, wonach kein Bewohner des syrischen Reiches eine andere Religion als die des Staates ausüben durfte, II, 5, 24 — 6, 17. I, 1, 30—64. In Folge dieses Edictes erlitten besonders Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen heldenmüthig den Martertod, II, 6, 18 — 7, 42. Bei solchen Grausamkeiten konnte eine Reaction nicht ausbleiben. Der Priester Mathathias flüchtete mit seinen Söhnen und vielen andern Juden in die Wüste und schuf so einen Vereinigungspunkt für alle national gesinnten und gesetzestreuen Juden, I, 2, 1 ff. Bei seinem Tode 166 v. Chr. bestimmte er seinen Sohn Judas zum Anführer der Juden, und dieser organisirte den Widerstand gegen die Syrer, I, 3, 1—9. II, 5, 27; 8, 1—7. Seine erste Waffenthat war die Besiegung des Apollonius, der mit einem Heere aus Samaria herbeieilte, I, 3, 10—12; darauf gelang es ihm, den syrischen Heerführer Seron in die Flucht zu schlagen, 13—26. Da Antiochus um diese Zeit einen Feldzug nach Persien vorbereitet hatte, so sandte sein Reichsverweser Lysias ein Heer unter Ptolemäus Macron, Nikanor und Gorgias gegen die Juden, I, 3, 27—41. II, 8, 8—11. Judas ging ihnen muthig entgegen und besiegte sie bei Emmaus, I, 3, 42 — 4, 27. II, 8, 12—35. Ein neues Heer, welches Lysias selbst anführte, ward ebenfalls in die Flucht geschlagen, I, 4, 28—35. Nun war Judas für den Augenblick Herr des Landes; er bemächtigte sich Jerusalems mit Ausnahme der Burg, welche eine syrische Besatzung hatte, reinigte den Tempel und sorgte wieder für würdige Begehung des Gottesdienstes, I, 4, 36—61. II, 10, 1—7. Jetzt aber betheiligten sich an den Feindseligkeiten gegen die Juden auch deren Nachbarvölker; Judas wandte sich daher, überall siegreich, gegen die Idumäer, schlug die Ammoniter, welche von Timotheus und Bacchides angeführt wurden, schickte seinen Bruder Simon nach Galiläa, züchtigte das nördliche Ostjordanland und ließ alle Juden, deren persönliche Sicherheit es erforderte, nach Judäa übersiedeln. Das Pfingstfest feierte er dann in Jerusalem, I, 5, 1 ff. II, 10, 8—38. In demselben Jahre 163, in welchem dieses alles geschah, starb

Antiochus Epiphanes eines elenden Todes, I, 6, 16. II, 9, 1 ff., und sein Sohn Antiochus Eupator (163—161) trat an seine Stelle. Dieser, noch sehr jung, war ganz in der Gewalt des Lysias, der den von Antiochus Epiphanes bestimmten Reichsverweser Philippus verdrängte und sich der Regentschaft bemächtigte. Philippus floh erst nach Aegypten, dann nach Persien, und suchte seine Ansprüche mit gewaffneter Hand geltend zu machen. Allein auch Demetrius, der Sohn des Seleucus Philopator, suchte sich auf den syrischen Thron zu schwingen, und so war bald Syrien von Bürgerkriegen zerrissen, welche den Juden für ihre Unternehmungen zu Gute kamen. Namentlich wurden sie durch gütliches Abkommen von der Uebermacht eines unter Eupator und Lysias nach Judäa gekommenen Heeres befreit, I, 6, 17 — 7, 4. II, 13, 1—26. Menelaus hatte inzwischen durch Antiochus Eupator die verdiente Strafe gefunden, II, 13, 3—8. Kaum aber schien des Letzteren Thron befestigt, als Demetrius (Soter) 161—150 die Herrschaft an sich riß und Antiochus nebst Lysias umbringen ließ, I, 7, 1—4. II, 14, 1—2. Mit ihm setzte sich ein gewisser Alcimus aus Jerusalem in Verbindung, den die Juden nicht als Hohenpriester anerkennen wollten, und bewog ihn, ein Heer unter Bacchides nach Judäa zu schicken, welches den Verräther zu Jerusalem unter blutiger Grausamkeit in die Herrschaft einsetzte, I, 7, 5—20. Leider fand Alcimus eine Partei im Lande, und nach Bacchides' Abzuge war dasselbe durch ihn in größere Zerrissenheit versetzt, als es jemals unter den Syrern der Fall gewesen war, I, 7, 21—24. Judas jedoch bot ihm die Spitze, und so ging er abermals nach Antiochia, um Hülfe zu suchen. Demnach schickte Demetrius den Nikanor mit einem zweiten Heere nach Palästina, II, 14, 3—11. Derselbe behandelte aus Achtung vor Judas erst ihn und seine Partei mit großer Menschenfreundlichkeit, ging aber bald wieder zu Feindseligkeiten über, ward geschlagen und verlor das Leben (161), I, 7, 25—32. II, 14, 12 — 15, 37.

Hier endet das zweite Machabäerbuch, „weil fortan Jerusalem von den Hasmonäern behauptet wurde". Das erste Buch erzählt weiter, wie Judas nunmehr für gerathen fand, ein Bündniß mit den Römern zu schließen, 8. Es kam ein Vertrag zu Stande, welcher den Römern durchaus freie Hand ließ, ihnen aber Gelegenheit bot, sich später in die inneren Angelegenheiten Syriens und Palästina's einzumischen. Für Judas sollte jedoch ein solcher Schritt der Klugheit nicht von so großem Vortheil sein, wie sein früheres heldenmüthiges Gottvertrauen. Zwar schickte der römische Senat ein Schreiben an Demetrius Soter mit der Weisung, die Juden nicht weiter zu beunruhigen; allein ehe dieß noch eintraf, entsandte Demetrius, um Nikanors Niederlage zu rächen, ein Heer unter Bacchides nach Judäa. Dieses rückte unter großen Grausamkeiten nach Norden vor und verbreitete solchen Schrecken, daß zuletzt nur noch 800 Mann bei Judas aushielten. Auch mit diesen würde er die feindlichen Heerhaufen geworfen haben, wenn er sich nicht zu weit vorgewagt hätte, so daß er schließlich die Schlacht und das Leben verlor, 9, 1—23. Nach seinem Tode suchte Bacchides im Verein mit Alcimus durch Hinrichtungen und Einkerkerungen einen neuen Aufstand unmöglich zu machen; allein die Juden wählten Judas' Bruder Jonathan zu ihrem Anführer, und dieser brachte es mit seinem Bruder Simon durch kluge Organisation des Widerstandes dahin, daß Bacchides schließlich mit ihm Frieden schloß und die Juden nicht weiter zu behelligen versprach, 9, 24—73. Noch gnädiger bewies sich Demetrius gegen Jonathan, als Alexander Balas (154—146), ein Sohn des Antiochus Epiphanes, sich zum Gegenkönig aufwarf; so konnte Jonathan das Land von Eindringlingen und Verräthern säubern und es in Vertheidigungszustand setzen, 10, 1—14. Alexander seinerseits bestellte Jonathan zum Hohenpriester; dieß hatte zur Folge, daß auch Demetrius den Juden alle erdenkliche Genugthuung bereitete und sie mit vielen Vorrechten ausstattete, 12—45. Allein Jonathan traute dessen Worten nicht und hielt sich zu Alexander; diesem unterlag Demetrius nach kurzer Zeit, und nun ward Jonathan auch von ihm mit Ehre und Auszeichnung überhäuft, 46—66. Allein als neuer Kronprätendent stand jetzt Demetrius' Sohn Demetrius II. Nikanor (146—144) auf und entsandte den Statthalter Apollonius von Cölesyrien als seinen Feldherrn in das ehemalige Philisterland. Letzteren schlug Jonathan und ward deßwegen von Alexander um so mehr geehrt, 67—89. Inzwischen hatte Ptolemäus VI. Philometor von Aegypten den Plan gefaßt, sich des syrischen Reiches zu bemächtigen, und rückte mit großer Heeresmacht heran; er erklärte sich anscheinend für Demetrius, zog in Antiochien ein und schlug

Alexander in die Flucht, 11, 1—15. Letzterer fand in Arabien seinen Tod; allein auch Ptolemäus starb einige Tage nach ihm, und alle zurückgebliebenen Aegypter wurden von den Syrern niedergemetzelt. So war der zweite Demetrius König, 16—19. Jonathan benutzte diese Streitigkeiten und suchte sich wieder in den Besitz der Burg Sion zu setzen. Auf die Nachricht hiervon beschied ihn Demetrius nach Ptolemais, nahm ihn aber freundlich auf und bestätigte die für Judäa ertheilten Privilegien, 20—37. Da er nunmehr seine Herrschaft über Syrien gesichert glaubte, entließ der König sein kostspieliges Heer und bereitete sich dadurch eine schlimme Gefahr; denn eine große Anzahl von Unzufriedenen, an deren Spitze sich Tryphon stellte, suchte ihn umzubringen, und nur der Beistand der Juden rettete ihn, 38—52. Hierfür zeigte er sich bald undankbar; daher erklärte sich Jonathan für den jungen Antiochus (Theos), den Sohn Alexanders, welchen Tryphon herbeigeholt hatte, und unterwarf demselben zum Dank für große Gunstbezeugungen einen bedeutenden Theil des syrischen Landes, 53—74. Jonathan hielt es jetzt für gerathen, das Bündniß mit den Römern zu erneuern, und schloß ebenso mit den Spartanern Freundschaft, 12, 1—23. Als aber des Demetrius Generale mit großer Kriegsmacht heraneilten, um Syrien wieder zu gewinnen, zog er diesen entgegen, so daß die feindliche Macht sich ohne Schwertstreich zurückzog und ihm Syrien zur Schatzung überließ, 24—32. Inzwischen hatte Simon sich der Westküste von Palästina versichert, 33. 34, und beide Führer begannen nunmehr, das Land durch Anlegung von Festungen zu schirmen, 35—38. Diesen Zeitpunkt hielt Tryphon für geeignet, sich Jonathans zu entledigen. Da er jedoch nicht wagte, ihn in offenem Felde zu bestehen, so versuchte er eine Kriegslist, und es gelang ihm, Jonathan nach Ptolemais zu locken und gefangennehmen zu lassen, 39—53. Hierüber war der Muth der Juden tief gebeugt; allein Simon ermunterte sie durch das Anerbieten, selbst an ihre Spitze zu treten, 13, 1—9, und bewies seine Thatkraft durch die sofortige Wegnahme von Joppe, 10. 11. Während dessen zog Tryphon heran, um in Galiläa einzufallen; Simon folgte ihm überall hin, und der Verräther erlangte nichts Anderes, als daß Simon ihm mit blutendem Herzen Jonathans beide Söhne nebst hundert Talenten Silbers für die Freilassung seines Bruders auslieferte, 12—19. Statt aber Jonathan freizugeben, ließ er, wie Simon gefürchtet, denselben nebst dessen Söhnen zu Bascama umbringen und zog wieder nach Syrien; dort warf er seine Maske ab, tödtete den jungen Antiochus und ließ sich zum Könige von Syrien ausrufen, 20—32. Simon bestattete seinen Bruder zu Modin und errichtete dort für ihn und seine ganze Familie ein Grabmal. Dann ließ er die unterbrochenen Festungsbauten vollenden und schickte eine Gesandtschaft an Demetrius, um von diesem seine Autonomie bestätigt zu erhalten, 33—35. Diese erkannte Demetrius an, so daß die Juden von nun an Simon ihren Fürsten nennen konnten, 36—42. Seine nächste That war die Eroberung von Gaza und die Reinigung dieser Stadt von den Greueln des Götzendienstes, 43—48. Unter solchen Umständen konnte sich auch die syrische Besatzung in der Akra zu Jerusalem nicht mehr halten, sondern ergab sich gegen die Bedingung freien Abzuges, 49. 50. Nun konnte Simon ganz Jerusalem sein nennen, und in der Aussicht, Gründer einer Dynastie zu werden, ernannte er seinen Sohn Johannes Hyrkanus zu seinem Feldherrn, 51—54. Bald aber verlor Demetrius seine Freiheit an den parthischen König Arsaces, 14, 1—3. Das jüdische Volk indeß erlebte unter Simons Regierung ein neues goldenes Zeitalter, „und Israel war sehr fröhlich", 4, 15. Auch in Sparta ehrte man den neuen Fürsten und erneuerte das bestehende Bündniß, 16—24. Nach Rom aber sandte Simon zwei Abgesandte, um seine Thronbesteigung zu notificiren, 16—24. Aus Dankbarkeit ward Simon durch förmliche Wahl und Anerkennung von Seiten des jüdischen Volkes auf ewige Zeiten für sich sowohl als seine Nachkommen zum Hohenpriester und Fürsten ausgerufen, und die Huldigungsurkunde ward auf ehernen Tafeln im Tempel niedergelegt, 25—49. Jetzt bewarb sich auch der Bruder des gefangenen Demetrius, Antiochus Sidetes (139—130), um Simons Freundschaft und erneuerte die schon von seinem Vater und seinem Bruder ertheilten Privilegien, 15, 1—9. Er hatte nämlich einen Kriegszug vorbereitet, um den Usurpator Tryphon zu verdrängen, 10—14. Zu dieser Zeit kam der nach Rom gesandte Botschafter Simons zurück und brachte von Seiten der Römer die Abschrift eines Circulars an alle Könige Vorderasiens, worin Simons Selbständigkeit anerkannt und proclamirt wurde, 15—24. Dieß erregte

das Mißfallen Antiochus' Sidetes, so daß er keine Hülfe von Simon annehmen wollte, die Anerkennung der Autonomie widerrief und Tribut forderte, 25—31. Da derselbe verweigert wurde, so richtete Antiochus, dem Tryphon mittlerweile entkommen war, seine Feindseligkeiten gegen Simon, 32—41. Den neuen Krieg auszufechten, überließ derselbe seinen beiden Söhnen Judas und Johannes, und durch die Tapferkeit des letzteren ward ein glücklicher Sieg gewonnen, 16, 1—10. Leider aber ward Simon bald darauf mit zwei Söhnen von seinem Schwiegersohne Ptolemäus 135 hinterlistig ermordet, 11—17. Der Falsche erreichte jedoch seine Absicht auf das Hohepriesterthum und die Fürstenwürde nicht, weil Johannes mit Entschiedenheit ihm entgegentrat, und diesem blieb die angestammte Würde unbestritten, 19—24. Johannes Hyrkanus regierte bis 106.

Die beiden Briefe, welche dem zweiten Buche vorangestellt sind, enthalten Einladungen der palästinensischen Juden an die ägyptischen, mit ihnen das Fest der Tempelweihe zu begehen. Der erste ist datirt, denn die Zeitbestimmung 1, 10 muß nach Analogie von 11, 21. 33. 38 zu dem Vorhergehenden gezogen werden. Das Datum ist 188 A. S., 123 v. Chr. Der zweite Brief trägt kein Datum, allein aus dem Inhalte desselben muß geschlossen werden, daß er sich auf das erste Tempelweihefest unter Judas dem Machabäer (163 v. Chr.) bezieht. Dieser selbst ist unter dem 1, 10; 2, 14 genannten Judas zu verstehen. Der unter den Adressaten an bevorzugter Stelle genannte Aristobulus ist nach übereinstimmender Angabe der griechischen Väter ein Peripatetiker, der am Hofe des Ptolemäus Philometor sich großer Auszeichnung erfreute, demselben eine allegorische Deutung des Pentateuchs widmete und wohl διδάσκαλος des ägyptischen Königs genannt werden konnte. Clem. Alex. Strom. 5, 14. IX, 146. *Valckenaer*, Diatribe de Aristobulo Judaeo. Lugd. Bat. 1806.

279. Das erste Buch der Machabäer ist ursprünglich hebräisch geschrieben, aber schon bald nach seiner Entstehung in's Griechische übersetzt worden und ist im Original nicht mehr vorhanden.

Es gibt keinen älteren Text von dem Buche, als den griechischen. Der lateinische in der Vulgata gehört zur Itala, und zwar zu den vom hl. Hieronymus nicht revidirten Bestandtheilen derselben. Es läßt sich leicht erkennen, daß derselbe eine wörtliche Uebertragung des griechischen Textes darstellt; so z. B. aus den Wörtern bahis 13, 37, cinyra 4, 54, pastophorium 38, pentacontarchus 3, 55, scenopegia 10, 21, anathematizare 5, 5; aus den wörtlichen Uebersetzungen 2, 57 in sua misericordia = ἐλέῳ, 3, 48 de quibus attrahirtes Relativ = περὶ ὧν, 8, 1 Et audivit Judas nomen Romanorum, quia sunt potentes viribus et acquiescunt etc.; aus Abweichungen, die nur bei griechischem Text möglich sind, z. B. 1, 18 in navium multitudine ἐν στόλῳ μεγάλῳ, 46 libros βιβλία (Briefe), 5, 63 Et viri Juda καὶ ὁ ἀνὴρ Ἰούδας (καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ), 8, 12 et qui in ipsis requiem habebant καὶ τῶν ἐπαναπαυομένων αὐτοῖς. Die Uebersetzung ist im Ganzen durchaus wörtlich und getreu, wie schon die angeführten Beispiele zeigen; sie ist dieß auch da, wo sie freier übersetzt, z. B. 5, 34; 7, 48; 9, 34; 10, 35. Doch ist auch dieser Theil der Itala von dem allgemeinen Schicksale derselben nicht frei geblieben. Der Text zeigt Auslassungen, wie 1, 38 διὰ παντός, 16, 3 καὶ ὑμεῖς δὲ ἐν τῷ ἐλέει ἱκανοί ἐστε ἐν τοῖς ἔτεσι, und Zusätze, wie 7, 9 ut videret exterminium, quod fecit Judas, 13, 54 fortis proelii, 14, 24 den sehr störenden und sinnverwirrenden Zusatz Romanus; auch kritische Fehler, wie 3, 20 superbia statt superba. Die syrische Uebersetzung stammt ebenfalls aus dem Griechischen; dieß hat Trendelenburg im Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur 1784, Bd. 15, S. 58 ff. überzeugend nachgewiesen. Der griechische, in die Septuaginta aufgenommene Text muß demnach jetzt statt des Originals gelten. Daß er aber kein Original ist, läßt sich wohl aus seiner Beschaffenheit erkennen. Zwar würde der hellenische Sprachcharakter und der Reichthum an hebraisirenden Ausdrücken noch nicht zu der Annahme eines hebräischen Originals nöthigen, vgl. oben S. 50; allein es gibt doch eine Anzahl Stellen im Buche, welche nur durch Uebersetzung ihre frembartige oder auch fehlerhafte Gestalt bekommen haben können. Solche sind 1, 4 ἐγένοντο εἰς φόρον = וַיִּהְיוּ לָמַס, 16 καὶ ἑτοιμάσθη ἡ βασιλεία = וַתִּכֹּן הַמַּלְכוּת, 36 ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν = לְשָׂטָן רָע, 2, 19 οἶκος τῆς βασιλείας = בֵּית הַמַּלְכָּה, τοῦ παρελθεῖν = לַעֲבֹר, 42 ἰσχυροὶ δυνάμει = גִּבּוֹרֵי חַיִל, 57 ἐν τῷ ἐλέῳ αὐτοῦ = בְּחַסְדּוֹ,

5, 37 μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα = אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה „nach diesen Dingen"; ferner Uebersetzungen, wie 1, 28 ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν für וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ עַל יֹשְׁבֶיהָ, 44 βιβλία = סְפָרִים für „Briefe", 2, 8 ἐγένετο ὁ ναὸς αὐτῆς ὡς ἀνὴρ ἄδοξος statt ὡς οἶκος ἀνδρὸς ἀδόξου = וַיְהִי בֵיתָהּ כְּאִישׁ נִבְזָה, 4, 19 Var. πληροῦντος = λαλοῦντος, Verwechslung von מלא mit מלל, 25 ὅτι καλόν statt ὅτι ἀγαθός = כִּי טוֹב u. s. f. Fast mehr noch als diese Einzelheiten deutet der Periodenbau des Buches, der achtmalige Anfang καὶ ἐγένετο u. dgl. auf eine Uebersetzung aus dem Hebräischen hin. Diese auf inneren Gründen beruhende Ueberzeugung wird bestätigt durch die positiven Angaben des Origenes und des hl. Hieronymus. Ersterer gibt den hebräischen Titel desselben an Eus. H. E. 6, 25. XX, 582 (Σαρβὴθ σαβαναιέλ) Σαρβὴθ σὰρ βανὲ ἔλ, vielleicht סַרְבַּת שַׂר בְּנֵי אֵל Der hl. Hieronymus versichert: Maccabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Prol. gal. Seitdem ist das Original verloren gegangen. Ueber die Entstehungszeit der griechischen Version läßt sich weder aus äußeren noch aus inneren Gründen etwas Sicheres ermitteln; bloß weil der sprachliche Ausdruck dieser Uebersetzung der in der Septuaginta vorliegenden Sprachform gleichkommt, ist es wahrscheinlich, daß sie in vorchristlicher Zeit gleichzeitig mit der Uebersetzung der späteren alttestamentlichen Schriften angefertigt worden ist.

Nach den angeführten Stellen ist glaublich, daß die Uebersetzung den Urtext gewissenhaft wiedergibt und, einige unten zu nennende Stellen abgerechnet, statt desselben dienen kann. Die Varianten der griechischen Handschriften sind nicht sehr bedeutend, so daß auch die Ueberlieferung des fraglichen Textes eine verhältnißmäßig treue genannt werden kann.

280. Das zweite Machabäerbuch ist ursprünglich griechisch verfaßt. Es ist kein selbständiges Werk, sondern ein Auszug aus dem fünftheiligen Geschichtsbuch Jasons von Cyrene.

Von dem Text des zweiten Buches kann noch heute nichts Anderes gesagt werden, als was der hl. Hieronymus Prol. gal. schreibt: graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest. In der Geschichtserzählung zeigt besonders der Periodenbau, daß das Buch von einem griechisch redenden Schriftsteller herrührt; die Hebraismen sind sehr selten (8, 15; 9, 5; 14, 24), ächt griechische Wendungen dagegen häufig (4, 40; 12, 22; 15, 12 u. s.); besonders auch sprechen für die griechische Originalität solche Zusammenstellungen, wie ἄγειν ἀγῶνα 4, 18, ὑπονοθεύσας ὑπονοθευθείς 26, εὐημερίαν δυσημερίαν 5, 6, εὐμένειαν δυσμένειαν 6, 29, ἄλλος ἀλλαχῇ 12, 22, δυσφόρως φέρειν 14, 28, αὐτὸς αὐτόθι 15, 27. Weiteres s. Grimm, Handb. zu den Apokr. IV, S. 7.

Dieses Ergebniß ist um so wahrscheinlicher, weil das Buch nach der Vorrede 2, 19—32 aus einem griechisch geschriebenen Geschichtswerk abgekürzt ist. Es heißt nämlich 19—23, daß die Geschichte der machabäischen Erhebung von einem gewissen Jason aus Cyrene geschrieben worden sei; dieser hat aber, weil Cyrene hellenische Bevölkerung hatte, ohne Zweifel sich des Griechischen bedient. Daß der Epitomator die beiden letzten Kapitel selbständig hinzugefügt habe, wollen Einige ohne zwingenden Grund aus 2, 20 erschließen; jedenfalls unterscheiden diese beiden Kapitel sich durchaus nicht von den vorhergehenden.

Nicht so sicher läßt sich das Nämliche von der Zugabe zum ursprünglichen Buche sagen, welche in den beiden vorausgeschickten Briefen besteht; wenigstens ist die Sprache, in welcher der erste derselben geschrieben ist, viel mehr hebräisch gefärbt als die des Buches; s. *Schlünkes,* Epistolae, quae 2 Mach. l. 1, 1—9 legitur, explic. Coloniae 1844, p. 51. Da indeß die Empfänger dieser Briefe griechisch redeten (s. oben S. 63), so ist von vornherein wahrscheinlich, daß man von Jerusalem aus griechisch an sie schrieb; und da die Schreiben von hebräisch redenden Juden abgefaßt werden mußten, so erklärt sich wohl der mehr hebraisirende Ton in ihnen.

281. Ueber die Verfasser der beiden Machabäerbücher läßt sich nichts Sicheres ermitteln. Wahrscheinlich sind jedoch beide auf palästinensischem Boden und noch vor Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben.

Aus der hebräischen Abfassung des ersten Buches kann geschlossen werden, daß sein Urheber ein Jude aus Palästina selbst war. Dieß wird bestätigt durch die genaueste

Ortskunde hinsichtlich des Kriegsschauplatzes, wie sie nur einem Eingeborenen im Lande möglich war. Der Verfasser führt die Geschichte bis zur Regierung des Johannes Hyrkanus, ohne dessen Tod zu erzählen oder seinen Nachfolger zu nennen. Da ihm nun nach 16, 23 die דִּבְרֵי הַיָּמִים über Johannes Hyrkanus zu Gebote standen, ohne daß er aus ihnen seine Geschichtserzählung fortgesetzt hätte, so liegt die Annahme nahe, daß er zu Lebzeiten jenes Fürsten, also zwischen 135 und 106, geschrieben hat.

Wann Jason von Cyrene gelebt hat, ist nicht auszumachen. Vielleicht ist aus dem Inhalte seiner Geschichtserzählung zu schließen, daß er noch 161 v. Chr. geschrieben hat; es ließe sich sonst kaum ein Grund finden, warum er nicht einmal Judas des Machabäers Tod aus dem ersten Monat des Jahres 160 (I, 9, 3) erzählt. Auch die Angabe 15, 38, daß Jerusalem seit Nikanors Tod von den Juden behauptet worden sei, setzt voraus, daß dem Verfasser bei der Niederschreibung die I, 9, 23 ff. geschilderten Schicksale derselben noch nicht bekannt waren. Im Gegentheil scheint die Schrift, für deren Inhalt die beiden Tempelfeste 10, 1 ff.; 15, 36 gleichsam die Marksteine bilden, unter dem Eindruck der 15, 36 erwähnten Feier, während der „Zeit der Ruhe", I, 7, 50, entstanden zu sein. Viel schwerer zu sagen ist, von wem der Auszug angefertigt worden ist, der unser zweites Machabäerbuch bildet. Da der Epitomator in der Vorrede 2, 19—32 sehr selbständig auftritt, so wird Stil und Ausdruck wohl ihm, nicht Jason zuzuschreiben sein. Nun aber nennt er Jerusalem gewöhnlich einfach „die Stadt" und die Burg Davids bloß „die Akropolis"; ferner zeigt er überall die genaueste Kenntniß paläſtinensischer Oertlichkeiten und Zustände; er wird also wohl in Jerusalem gelebt und sich seine griechische Bildung unter der Seleucidenherrschaft angeeignet haben. Um die Zeit der Abfassung in etwa bestimmen zu können, müssen die beiden Briefe im Anfang des Buches zu Hülfe genommen werden. Der zweite derselben steht jedenfalls mit dem ursprünglichen Werke des Jason von Cyrene in Zusammenhang. Der erste aber bildet zweifelsohne ein Begleitschreiben zur Uebersendung des Auszugs, d. h. unseres zweiten Machabäerbuches, welches sowohl seinem Inhalte nach als durch den Brief des Judas Machabäus das Verlangen nach der Feier der Tempelweihe wirksam unterstützen konnte. Da nun dieses erste Sendschreiben, wie schon gezeigt, aus dem Jahre 188 A. S., 123 v. Chr., datirt ist, so muß das zweite Buch zwischen 159 und 123 entstanden sein.

282. Die beiden Machabäerbücher sind dadurch unterschieden, daß das erste strengste Objectivität wahrt und chronikenartig erzählt, während das zweite rhetorisch gehalten ist und pragmatisch darstellt.

Das erste Buch ist gewiß nur von der Begeisterung für das mosaische Gesetz und dessen neue Aufrichtung getragen; ein anderer Zweck für seine Abfassung läßt sich nicht erkennen. Gewiß theilt auch der Verfasser selbst die tief religiösen Gesinnungen, welche er von den Helden des Buches 2, 7 ff. 20 ff.; 3, 18 ff. 60; 4, 8 so schön berichtet. In den Geist der alttestamentlichen Schriften ist er vollständig eingeweiht, so daß er bei Thatsachen, welche das Herz der gläubigen Israeliten tiefer ergreifen mußten, in die Bildersprache, selbst in den Parallelismus der älteren Bücher verfällt, 1, 26—29. 38—41; 3, 3—9. Gleichwohl tritt in der Darstellung nirgendwo der religiöse Pragmatismus hervor, welcher die früheren Geschichtsbücher als Glaube an Gottes Vorsehung und Gerechtigkeit charakterisirt. Nur 1, 67; 3, 8 finden sich Spuren dieser Auffassung. Ja, an der Stelle 9, 55 (ἐπλήγη) ist die naheliegende Hinweisung auf Gottes übernatürliche Leitung geradezu weggelassen, so daß Josephus Ant. 12, 10, 6 sie ergänzend hinzufügt (ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Vielleicht hat hierbei schon die Scheu, den geheiligten Namen Gottes auszusprechen, mitgewirkt. Es ist auch sonst bemerkenswerth, daß im ersten Machabäerbuch nur 9 Mal der Name κύριος und nur 14 Mal der Name θεός vorkommt. Ebenso auffallend ist, daß verhältnißmäßig sehr oft die allgemeine Bezeichnung „der Himmel" statt der Bezeichnung Gottes gewählt ist, 3, 50. 60; 4, 10. 40; 9, 46; 12, 15; 16, 3.

Letzteres ist auch im zweiten Machabäerbuch der Fall, s. 7, 11; 8, 20; 11, 10; 15, 8; dagegen steht hier bei ziemlich gleicher Ausdehnung 48 Mal der Gottesname κύριος, 64 Mal Deus. Schon dieser Umstand läßt darauf schließen, daß das Buch einen andern schriftstellerischen Charakter trägt. In der That bildet seine Darstellungsweise einen gewissen Gegensatz zu der des ersten Buches. Statt objectiv zu erzählen, drückt

der Verfasser oder Epitomator seine Ansicht über die handelnden Personen und die erzählten Vorgänge durch sehr entschiedene Epitheta aus; so 3, 11 ὁ δυςσεβὴς Σίμων, 4, 1 ὁ τῶν χρημάτων καὶ τῆς πατρίδος ἐνδείκτης γεγονώς, 13 τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος, 19 Ἰάσων ὁ μιαρός, 48 τὴν ἄδικον ζημίαν, 50 διὰ τὰς τῶν κρατούντων πλεονεξίαν, 5, 11 τεθηριώμενος τῇ ψυχῇ, 24 τὸν μυσάρχην Ἀπολλώνιον, 8, 34 ὁ δὲ τριςαλιτήριος Νικάνωρ, 12, 35 τὸν κατάρατον, 14, 27 τοῦ παμπονήρου, 15, 32 τοῦ δυσφήμου; umgekehrt 4, 2 τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοεθνῶν καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων, 11 τὰ φιλάνθρωπα βασιλικά u. s. f. Auch sonst gibt er seiner subjectiven Empfindung über das Geschehene Ausdruck, z. B. 3, 21. Ebenso streut er seine Reflexionen über die berichteten Handlungen in die Geschichte ein, 4, 17; 5, 6; 6, 12—17; 7, 21; 12, 44 ff.; 15, 39. Vor Allem aber ist das Buch charakterisirt durch die Darlegung des inneren Zusammenhanges der Begebenheiten, entweder des natürlichen, wie 4, 6. 50; 11, 13; 12, 12; 13, 18, oder des durch den Glauben erkennbaren, 3, 28; 4, 16. 26; 5, 9. 17 ff.; 8, 11. 24. 36; 9, 4. 6; 11, 4. 10; 12, 16. 40; 13, 4. 8. 17. Ueberhaupt wahrt der Schriftsteller durchaus den Standpunkt des gläubigen Israeliten, und durch seine ganze Darstellung zieht sich als rother Faden die Ueberzeugung, daß Gott mit seinem Volke Israel sei, und daß die Juden sich durch Treue gegen das mosaische Gesetz eine neue Selbständigkeit erkaufen würden. Besonders hervorgehoben wird hierbei die erhabene Stellung, welche der Tempel zu Jerusalem in dem Glaubensleben der Israeliten einnimmt, 3, 2; 4, 14. 39; 5, 15; 6, 2. 4; 8, 2. 17; 10, 1. 3. 5; 11, 3. 25; 13, 11, 14. 23; 14, 31. 32. 33. 35; 15, 17. 18. 33, so daß eine besondere Rücksicht auf den Tempel zu Leontopolis den ägyptischen Juden gegenüber nicht unwahrscheinlich ist.

Der angegebene Charakter des zweiten Buches bringt es mit sich, daß in demselben weit mehr Begebenheiten von übernatürlichem Charakter, Wundererscheinungen u. dgl., berichtet werden, als im ersten. Ebenso gehört dazu, daß das zweite Buch viel weniger chronologische Angaben hat.

Wenn nun der Verfasser auch mit dem Verfasser des ersten Buches in der leitenden Gesinnung übereinstimmt, so läßt sich doch in der Darstellung der Gegensatz der empfangenen Bildung bei Ausführung des nämlichen Thema's sehr gut erkennen. Auf der einen Seite, bei einem paläſtinensischen Juden, Einfachheit und Objectivität, worin der Geist der vorexilischen Geschichtschreibung wieder auflebt; auf der andern der Einfluß der damaligen griechischen Historik, welche, wie sie auf den Rhetorenschulen entstanden und gepflegt war, so auch durch äußeren Redeprunk und Effecthascherei zu bestechen suchte. Um das Jahr 220 hatte **Polybius** in die Geschichtschreibung zuerst mit Bewußtsein den Pragmatismus eingeführt. An ihm hat sich ohne Zweifel Jason von Cyrene, vielleicht auch sein Bearbeiter, gebildet, so daß mancherlei Berührungen mit Polybius' Schreibweise im Ausdruck des zweiten Machabäerbuches wahrzunehmen sind. Vgl. **Grimm** a. a. O. S. 7.

In Bezug auf den historischen Charakter ist wohl kein Theil des Alten Testamentes genauer geprüft worden, als die Machabäerbücher. In den Jahren 1744—1749 wurden über deren geschichtliche Auctorität Streitschriften zwischen den Jesuiten **Frölich** und **Khell** einerseits und den Brüdern **Wernsdorff** andererseits gewechselt, welche den Gegenstand sozusagen erschöpft und kaum die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung übrig gelassen haben. S. diese Literatur bei **Welte**, Einl. II, 3. S. 22.

### 283. Der Inhalt des **ersten** Machabäerbuches ist wohl bestätigt und **durchaus glaubwürdig**.

Aus der ganzen Darstellung des Buches gewinnt man die Ueberzeugung, daß der Verfasser den größten Theil der Begebenheiten als **Augenzeuge** berichtet. Außerdem aber waren nach I, 16, 24. II, 2, 14 authentische Quellen über den betreffenden Geschichtsabschnitt vorhanden, und dem Verfasser standen auch die Archive zu Gebote, so daß er die einschlägigen Documente wörtlich mittheilen konnte. Die geographischen Angaben, welche gerade wegen ihrer Genauigkeit hier und da Schwierigkeit verursachen, vollenden das Bild größter Zuverlässigkeit. Die Einfachheit der Erzählung endlich schließt den Gedanken an tendentiöse Färbung aus.

Soweit für die behandelte Periode Geschichtsdarstellungen der Griechen und Römer

vorhanden sind, bestätigen dieselben die Geschichtserzählung des biblischen Buches. Aus Polybius' Fragmenten, Diodor, Appian, Athenäus, Livius, Justinus, aus (dem hier weniger zuverlässigen) Josephus und Eusebius finden sich die jedesmaligen Belegstellen im Commentar zu den BB. der Makkab. von Scholz, Frankfurt 1833. Nur unbedeutende Schwierigkeiten bereiten einzelne Angaben, welche mit unnöthiger Emphase gegen die Glaubwürdigkeit des Buches angeführt werden. An der Stelle 1, 1 sind in kurz zusammengezogenem Ausdruck zwei Thatsachen berichtet: daß Alexander der Große in Darius' III. Herrschaft eintrat, und daß er zuerst über ganz Griechenland herrschte. Beides ist richtig. Daß er statt Darius Codomannus über Griechenland herrschte, ist insoweit richtig, als Darius diese Herrschaft beanspruchte. Daß Alexander nach 1, 6 sein Reich vor dem Tode vertheilte, muß der Darstellung dieses Buches zufolge als richtig gelten, da alle andern Schriftsteller darüber nur Unsicheres bringen und selbst eingestehen, es seien, vermuthlich im Interesse der Diadochen, verschiedene Angaben im Umlauf. Curt. 10, 10. Arr. Exped. Alex. M. 1, 1. 7, 27. Unrichtig ist der Einwurf, Judas solle nach Kap. 14 so viele Heldenthaten an Einem Tage verrichtet haben, wie nicht in menschlichen Kräften liege; der Text sagt nichts von Einem Tage. Nach Kap. 8 hört Judas mancherlei von den Römern, das mit den bekannten Berichten nicht übereinzustimmen scheint. Obwohl nun der Verfasser des Buches für Irrthümer vom Hörensagen nicht verantwortlich zu machen ist, so sind doch die betreffenden Verstöße nicht so erheblich. Allerdings erzählen andere Schriftsteller nicht, daß Antiochus der Große von den Römern sei gefangen genommen worden; der Grund wird sein, daß er sich der Gefangenschaft auf eine für die Römer nicht ehrenvolle Weise hat zu entziehen gewußt. In V. 9 sind οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος die Aetolier, und von diesen verstanden, ist alles dort Erzählte richtig, s. Scholz z. d. St. Der Senat bestand, wie V. 15 sagt, allerdings aus 320 Köpfen: 300 Senatoren, 10 Tribunen, 4 Aedilen, 2 Quästoren, 2 Prätoren, 2 Consuln. Der Purpur steht 14 nach griechischem Begriff als Königsabzeichen, nicht nach römischem als Modesache. Trotz der Zweizahl der Consuln lag die Macht doch immer in den Händen eines Einzigen, da beide mit der Wahrnehmung der Staatsgeschäfte abwechselten. Wenn endlich noch 12, 21 die Spartaner in einer alten Schrift gefunden haben, daß sie mit den Juden verwandt sind und von Abraham abstammen, so muß dafür entweder ihre Geschichtskenntniß oder ihre Höflichkeit einstehen; der Geschichtschreiber hat nur zu referiren, was sie schreiben.

### 284. Auch das zweite Machabäerbuch ist durchaus historisch treu und seiner Glaubwürdigkeit nach unanfechtbar.

Zu unterscheiden ist hier die Geschichtserzählung nach Jason von Cyrene von den vorausgeschickten beiden Briefen. Für jene ist zunächst anzuführen, daß sie durchweg, soweit dieß bei größerer Ausführlichkeit möglich ist, mit der des ersten Buches übereinstimmt und demnach ebenfalls von den profanen Schriftwerken bestätigt wird. Einzelne scheinbare Widersprüche sind auch hier unnöthig urgirt worden, damit die geschichtliche Zuverlässigkeit des Buches geläugnet werden könne. So wird die Tempelreinigung, welche I, 4, 52 in's Jahr 148 A. S., 163 v. Chr., verlegt ist, II, 10, 1 nach dem 149 A. S. erfolgten Tod des Antiochus Epiphanes erzählt, aber nicht, wie Einige wollen, der Zeit nach dahin verlegt. Ferner sagt die Stelle II, 11, 1, Lysias sei ὀλίγον nach Timotheus' Besiegung gegen die Juden gezogen, während nach I, 4, 28 dieser Zug ἐν τῷ ἐρχομένῳ ἐνιαυτῷ stattgefunden haben soll; letztere Meinung ist irrig, weil an ersterer Stelle der nach I, 4, 35 vorbereitete zweite Zug verstanden ist. Dann berichtet das zweite Buch 13, 22 den Erfolg des Antiochus Eupator anscheinend anders als das erste 6, 28 ff.; indeß ist auch hier keine wirkliche Verschiedenheit in der Darstellung, weil II, 13, 22 ein Treffen nach der Einnahme von Bethsura, I, 6, 32 ff. ein solches vor derselben erwähnt wird; dabei ist ἥττων ἐγένετο mehr auf den Ausgang des ganzen Krieges als auf den eines einzelnen Gefechtes zu beziehen. Einige andere Schwierigkeiten, wie der ἐκ τῆς Βενιαμὶν φυλῆς προστάτης τοῦ ἱεροῦ, 3, 4, fallen unserer nicht ausreichenden archäologischen Kenntniß zur Last; andere sind kritischer Natur, s. unten § 286. Die am meisten hervortretende Verschiedenheit zwischen den beiden Büchern ist chronologischer Natur, indem das zweite den Krieg des Lysias 13, 1 in's Jahr 149 A. S., 163 v. Chr., verlegt, während das erste

dafür 150 A. S., 162 v. Chr., angibt. Die Verschiedenheit resultirt daher, daß der Verfasser des zweiten die seleucidische Aera ein halbes Jahr später anfangen läßt, so daß für für die sechs letzten Monate des Jahres immer Eins in der Jahreszahl mehr zu rechnen ist. Zwischen I, 4, 28. 52 und II, 11, 21. 33. 38 besteht diese Differenz nicht; zwischen I, 7, 1 und II, 14, 1 ist sie nach V. 4 bloß scheinbar.

Für die beiden Briefe, welche dem Buche vorausgehen, fällt die historische Glaubwürdigkeit mit der Aechtheit zusammen, d. h. es handelt sich bei ihnen bloß darum, ob die Judengemeinde in Palästina sie so, wie sie sich finden, abgeschickt hat. Der erste Brief hat nun gewiß alle Kennzeichen der Authentie, besonders auch in der Berufung auf ein früheres Schreiben, sowie auf Thatsachen, welche aus 1 Mach. 1, 21 ff.; 11, 53 und Jos. Ant. Jud. 12, 7, 6. Bell. Jud. 1, 1, 1 wohl bekannt sind. Der zweite Brief verfährt 1, 10 so concret, daß schon dieß für seine Aechtheit spricht. Allerdings erzählt derselbe, wofern 1, 13. 16 unter dem ἡγεμών Antiochus Epiphanes zu verstehen ist, dessen Tod anders als er I, 6, 8 ff. II, 9, 1 ff. dargestellt ist. Hierbei ist dann die Gerusia dem ersten unbestimmten Gerücht gefolgt, das nach Jerusalem drang, und das der herrschenden Aufregung wegen gewiß gern geglaubt wurde; es ist aber nicht unhistorisch, daß auch der hohe Rath von Jerusalem bei solchen Nachrichten sich irrthumsfähig erweist. Das Nämliche wird ohne Noth auch wohl von den Einzelheiten aus früherer Zeit der alttestamentlichen Geschichte angenommen, welche von V. 18 an erzählt sind. Für dieselben finden sich im Alten Testamente selbst keine Belege; es ist dieß ein Beweis, daß die Juden schon in vorchristlicher Zeit für ihren Glauben und ihre Erbauung noch andere Quellen als bloß die heilige Schrift benutzten. Gewiß steht nun außer Zweifel, daß der hohe Rath die hier erzählten, ganz im Sinne der späteren Haggada gehaltenen Legenden geglaubt und weiter verbreitet hat. Damit ist nicht bloß die historische Glaubwürdigkeit des Briefes gesichert, sondern auch zur Beurtheilung der fraglichen Traditionen ein wichtiges Moment gegeben. Aus inneren Gründen können dieselben nicht als unwahr bezeichnet werden. Die Erzählung vom heiligen Feuer wird als Wunder berichtet, s. V. 31. 32; über die Geschichtlichkeit desselben zu urtheilen, stehen uns keine Mittel zu Gebote. Das Nämliche gilt von der Bergung der Bundeslade durch Jeremias 2, 4 ff.; keineswegs aber kann diese Angabe wegen Widerspruchs mit der sonst bekannten Geschichte des Propheten entkräftet werden. Die sonstigen Ausstellungen, welche an diesem Briefe gemacht werden, sind ohne Grund. An der Stelle 1, 18 bedeutet das Wort οἰκοδομήσας, daß Nehemias am Tempel gebaut habe, so wie er auch an der (schon bestehenden) Stadt baute; die Meinung, er habe den Tempel neu erbaut, wäre doch auch bei einem Fälscher eine gar zu grobe Unwissenheit. Ferner steht 1, 19, die Juden seien nach Persien, statt nach Babylonien, in die Gefangenschaft geführt worden; dieß ist für die Zeit der Schreibenden richtig, weil Babylonien damals nur als persische oder parthische Provinz bekannt war. Ein ähnlicher Ausdruck steht Lucan. L. IX, 34 (Persarum Euphrates). Chrys. Hom. 6 in Matth. 1. LVII, 63. Für einiges Andere vgl. *Schlünkes*, Difficiliorum Epistolae quae II Maccab. 1, 10 — 2, 18 legitur, explicatio.

## 285. Die Machabäerbücher enthalten auch nichts, das aus inneren Gründen mit dem Charakter inspirirter Bücher unvereinbar wäre.

Von einzelnen in denselben erzählten Thatsachen wird wohl behauptet, daß sie mit den Vorschriften der geoffenbarten Religion nicht zu vereinigen seien und deßwegen nicht als Muster hätten aufgestellt werden dürfen. Dieß trifft zunächst die I, 6, 43 berichtete Selbstaufopferung des Eleazar; von ihr wird aber schon gleich 44 ein Grund berichtet, welcher sie als heldenmüthigen Tugendact erscheinen läßt, selbst wenn noch das περιποιῆσαι ἑαυτῷ ὄνομα bei ihm selbst als unvollkommener Beweggrund mitgewirkt hätte und nicht vom Verfasser als Folge seiner Handlungsweise bezeichnet wäre. Das Nämliche gilt von dem II, 14, 37 genannten Razias. Nach II, 12, 43 schickte Judas eine Summe Geldes nach Jerusalem, um ein Sündopfer für Gefallene zu bringen, bei denen nach 40 eine Gesetzesübertretung constatirt war; es stand ihm eben nicht zu, ihre ewige Verwerfung zu proclamiren, und er mußte annehmen, daß ihr Tod ihnen die Gnade der Reue und Buße verschafft habe, wie auch V. 45 zu verstehen gibt. Daß das ganze Unternehmen Mathathias' und seiner Söhne, insbesondere noch die I, 2, 24 erzählte Tödtung

eines Abtrünnigen, dem geoffenbarten Sittengesetz nicht zuwiderlief, braucht kaum bemerkt zu werden; die letztere That tritt ganz neben die Num. 25, 7 erzählte Handlungsweise, welche offenbar als eine heldenmüthige und tugendhafte dargestellt wird.

286. **Einzelne Ungenauigkeiten sind auch in den Machabäerbüchern auf Rechnung kritischer Verderbnisse zu setzen.**

Es ist anderswoher nicht bekannt und auch nicht wahrscheinlich, daß dem König Eumenes Indien und Medien von den Römern überwiesen worden sei; richtiger wird I, 8, 8 Jonien und Mysien zu lesen sein. An der Stelle I, 10, 1 ist ὁ Ἐπιφανὴς dem Zusammenhange nach fehlerhaft und mit Pesh. אנטיכוס אפיפנוס ברה דאנטיכוס in τοῦ Ἐπιφανοῦς zu ändern. Ein ähnlicher Fehler ist bei den Eigennamen II, 8, 22 untergelaufen, wo statt Joseph vermuthlich Johannes zu setzen ist; denn nach I, 2, 2 hatte Judas nur vier Brüder, und wenn er II, 5, 27 der zehnte genannt wird, so sind fünf Schwestern mitgezählt. Ferner ist nicht glaublich, daß die Kriegselephanten, von welchen I, 6, 37 berichtet, je 32 Kriegsleute in den Thürmen auf ihren Rücken getragen haben. Schon Michaelis (deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccab. mit Anmerk. Götting. und Leipzig 1778) hat deßwegen die Vermuthung ausgesprochen, daß im Original שְׁנַיִם וְשָׁלֹשׁ gestanden sei, woraus jemand, der noch keine Elephanten gesehen, 32 gemacht habe. Auch sonst scheinen viele Zahlen nach dem, was anderswo im Alten Testamente zu beobachten ist, fehlerhaft zu sein; sicher ist die Größe der den Juden feindlichen Streitmächte an manchen Stellen von den Abschreibern übertrieben, auch die Ortsentfernung II, 12, 17 zu groß angegeben.

287. **Ihrer Beschaffenheit entsprechend sind die beiden Machabäerbücher in der Kirche von jeher als kanonisch angesehen worden.**

Ein sehr altes Zeugniß hierfür ist die Uebersetzung der Itala, welche in der früheren, von Sabatier reproducirten Gestalt sicher aus der ersten christlichen Zeit stammt. Von patristischen Zeugnissen der ersten Jahrhunderte sind anzuführen Hippol. de Chr. et Antichr. 49. X, 769. Orig. de Princ. 2, 1. XI, 186 in Ep. ad Rom. 4. XIV, 999. Athan. in Ps. 78. XXVII, 357. Hilar. in Ps. 134, 25. IX, 765. Tert. adv. Jud. 4. IV, 299. Cypr. ep. 56, 6. IV, 354. Hier. in Zach. 10, 3. XXV. 1491. Ephr. in Dan. proph. 8, 11. Opp. syr. II, 218 u. v. a. Diese Zeugnisse sind um so wichtiger, weil sie neben der irrigen Meinung von der Auctorität des jüdischen Kanons vorgebracht worden sind, und weil die in ihnen ausgesprochene Ansicht schließlich über letztere den Sieg davongetragen hat.

## Dritter Abschnitt.

## Die Lehrbücher des Alten Testamentes.

### 1. Allgemeines.

288. **Neben den historischen Büchern, welche über die geschehene Offenbarung Gottes an die Menschen Aufschluß geben, enthält das Alte Testament noch eine Reihe von Büchern, welche den Einzelnen die Aneignung der geoffenbarten Wahrheit und das Leben nach dem Glauben lehren sollen. Dieselben werden ihrer Bestimmung gemäß vorzugsweise Lehrbücher oder didaktische Schriften genannt. Mit älterem Namen heißen sie in der Kirche libri sapientiales oder morales.**

Zu dieser Abtheilung gehören diejenigen Bücher, welche im Kanon von Job bis zum Ecclesiasticus einschließlich zusammengestellt sind. Diese wurden schon in alter Zeit als gesonderte Abtheilung zusammengestellt: τῆς οὖν παλαιᾶς (διαθήκης) ἐστὶ τὸ μὲν ἱστορικόν, .... τὸ δὲ συμβουλευτικὸν ὡς αἵ τε παροιμίαι καὶ ἡ τοῦ Σειρὰχ σοφία καὶ ὁ ἐκ-

κλησιαστὴς καὶ τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων. . . Chrys. Syn. S. Scr. Consp. LVI, 318. Sie „rathen" oder lehren die Vollkommenheit innerhalb der Formen, welche das Alte Testament bedingte, ohne im Wesen etwas Anderes in's Auge zu fassen, als was auch den Inbegriff der christlichen Heiligkeit ausmacht. Da nun die dem Menschen als Ziel vorgestellte religiöse Vollkommenheit nach biblischem Sprachgebrauch Weisheit genannt wird, s. unten § 312, so werden die fraglichen Schriften alle in der älteren Literatur als Weisheitsbücher zusammengefaßt. Im römischen Meßbuche stehen noch heute Abschnitte aus den Sprüchen Salomons, dem Hohenliede, dem Ecclesiasticus unter dem Titel Lectio libri Sapientiae. Der Ausdruck libri doctrinales oder morales ist eine Erklärung dieser Bezeichnung und bei den älteren Exegeten häufig.

289. Die Lehrbücher des Alten Testamentes unterscheiden sich auch dadurch von den geschichtlichen, daß sie nach Inhalt und Form poetisch gehalten sind.

Wenn unter Poesie die schöne sprachliche Darstellung einer ästhetischen Gedankenwelt verstanden wird, so sind die fraglichen Bücher in eminentem Sinne poetisch. Sie bewegen sich nämlich nur auf religiösem Gebiet; der religiöse Gedanke aber ist die erste und eigentliche Quelle ästhetischer Auffassung. Die hebräische Sprache ferner ist ihrer plastischen Anschaulichkeit wegen ganz besonders geeignet, eine schöne Darstellung zu vermitteln, und der Geist derselben beherrscht auch den griechischen Ausdruck, in welchem zwei der genannten Bücher vorliegen. Gerade die Lehrbücher des Alten Testamentes erfüllen demnach die Aufgabe, welche Schiller der Poesie zuweist: „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben."

Sie sind nicht die einzigen poetischen Erzeugnisse des hebräischen Geistes. Schon seit Moses' Zeit sind eine Reihe dichterischer Stücke in die einzelnen Bücher des Alten Testamentes eingestreut, Gen. 4, 23; 5, 29; 9, 25; 14, 19; 24, 60; 27, 28. 39; 48, 15; 49, 1 ff. Ex. 15, 1 ff.; 17, 16. Num. 6, 24; 10, 35; 21, 17. 27; 23, 7 ff. Deut. 32, 1 ff.; 33, 1 ff. Jos. 10, 12. Richt. 5, 1 ff.; 14, 14. 18; 15, 16. 1 Sam. 2, 1—10; 15, 33; 18, 7. 2 Sam. 1, 19—27; 3, 33; 20, 1; 22, 1—51; 23, 1—7. 3 Kön. 12, 16; 1 Par. 16, 8—36. Jud. 16, 2—21. Auch die prophetischen Bücher enthalten einzelne Lieder, Js. 38, 10—20. Jon. 2, 3—10. Hab. 3. Dan. 3, 52—90, und die Klaglieder sind ebenfalls ein rein poetisches Erzeugniß. Die sämmtliche prophetische Darstellung trägt den Stempel poetischer Erhebung; doch nimmt sie nicht immer diejenige Form an, nach welcher sie im eigentlichen Sinne dichterisch genannt werden könnte. Außerdem finden sich noch Spuren von weltlicher Dichtung im Alten Testament, Am. 6, 6; 8, 10. Js. 23, 16; 24, 9. Letztere kann zu keiner hohen Entwickelung gelangt sein, weil bei den Hebräern sowohl die geistige als die sprachliche Bildung sich nur im Anschluß an das religiöse Leben vollzog. Nur diese Unbedeutendheit kann Schuld sein, daß sich von einem der Schreibkunst so frühe mächtigen Volke keine weltlichen Dichtungen erhalten haben.

Der religiöse Charakter der hebräischen Poesie bringt es mit sich, daß von den bekannten Dichtungsarten nur die lyrische und die didaktische, das Lied und der Spruch (s. unten § 299 u. 311) zur Entwickelung gelangt sind; eine Vermischung von beiden ist die prophetische Rede da, wo sie den Charakter der Poesie in ihrer Form offenbart.

290. Die Form der hebräischen Poesie ist als innere oder allgemeine und als äußere oder besondere zu betrachten. Jene besteht in gehobenem und alterthümlichem Ausdruck, diese in dem Gesetze des Ebenmaßes.

Jede poetische Gestaltung charakterisirt sich durch das Uebergewicht des schaffenden Gedankens über erfahrungsmäßige Vorstellungen und durch das Zurücktreten der bloßen Begriffe gegen die Bilder. Demnach unterscheidet sich die dichterische Sprache von der gewöhnlichen Redeweise durch tieferen Gehalt, erhöhteren Schwung und anschaulichere Darstellung. Insofern ist die hebräische Sprache zur Dichtung besonders geeignet, weil ihr durchsichtiger Bau und ihre concrete Gestaltung der übersinnlichen Begriffe jenem Bedürfnisse der Poesie entgegenkommt. Hier aber, wie überall, greift die Poesie gern auf

den alterthümlichen Ausdruck zurück, weil sämmtliche Sprachen in ihrer Jugend mehr Anschaulichkeit, Bilderreichthum und Wohllaut besitzen, als in ihrer späteren Entwickelung, und weil der Eindruck, den dieser Charakter hervorruft, sich im Geiste stehend mit den alterthümlichen Formen verbindet. Für das Hebräische hat diese Thatsache zur Folge, daß der poetische Ausdruck oft den Schein dialektischer (chaldaisirender) Verschiedenheit annimmt; viele Bestandtheile der alten Sprache nämlich, welche das Hebräische mit der Zeit verloren, sind in den verwandten Dialekten erhalten.

Außer dieser inneren Schönheit der poetischen Form wird bei allen Völkern auch eine äußere durch gebundene Rede erstrebt. Ein Ausdruck nämlich, für den es ein selbstgewolltes Gesetz gibt, entspricht den vollkommenen Anforderungen, welche an den Gedankeninhalt der Dichtung gestellt werden. Das Gesetz selbst, wonach die Rede eine gebundene wird, ist der Rhythmus; die Mittel aber, den Rhythmus herbeizuführen, sind je nach dem Charakter des Volksgeistes verschieden. Gewöhnlich wird die dichterische Form durch Messung, Wägung oder Zählung der Wortsilben angestrebt, wozu noch größere oder geringere Rücksicht auf musikalische Annehmlichkeit des Ausdrucks hinzutritt. Bei den Hebräern ist auch die Schönheit der äußeren Dichtungsform in der Beschaffenheit des Gedankens gesucht worden. Sie besteht nämlich hier in rhythmischem Ebenmaße der größeren Redeabschnitte entweder dem Inhalte und der Form oder doch der Form, d. h. der Satzbildung nach. In diesem Sinne heißen die betreffenden Redeabschnitte Verse; das Ebenmaß der hebräischen Verse aber pflegt man Parallelismus zu nennen.

Der Parallelismus als dichterische Form ist nicht bloß dem hebräischen Geiste eigenthümlich. Er findet sich schon in uralten Dichtungen der Aegyptier, s. Brugsch, hieroglyphische Grammatik, Leipzig 1872, S. 97 ff. Auch die ältesten babylonischen Gedichte zeigen diese Form. S. Sayce, babyl. Literatur, übers. von Friederici, Leipzig 1878, S. 34.

291. Das Ebenmaß oder der Parallelismus in der hebräischen Poesie entsteht entweder durch Wiederholung des nämlichen Gedankens in anderer Form, oder durch Hinzufügung eines andern Gedankens in gleicher Form. Bei der ersteren Weise kann derselbe Gedanke auch contradictorisch ausgedrückt werden. Daher gibt es drei Arten von Parallelismus: gleichbedeutenden oder synonymen, gegensätzlichen oder antithetischen, fortschreitenden oder synthetischen.

Die vollkommenste Art des Parallelismus ist natürlich die synonyme, und diese ist daher auch für die hebräische Poesie am meisten charakteristisch. Gewöhnlich enthält ein Vers den ganzen Gedanken, z. B. Gen. 4, 23:

Ada und Zilla, höret meine Stimme;
Weiber Lamechs, vernehmet meine Rede.

Oder Ps. 33, 14:

Bewahre deine Zunge vor dem Bösen,
Und laß deine Lippen nicht Trug reden.

Der synonyme Parallelismus ist um so schöner, je mehr die Gleichheit des Gedankens durch die Verschiedenheit der Form verdeckt wird. Musterhaft ist daher Ps. 41, 3:

Es schmachtet meine Seele nach dem starken, lebendigen Gott:
Wann darf ich kommen und erscheinen vor Gottes Antlitz?

Luk. 1, 48:

Er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd:
Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.

Mitunter bilden je zwei Verse den parallel gegliederten Gedanken, z. B. Ps. 26, 2. 3:

Der Herr ist mein Licht und mein Heil:
Vor wem soll ich fürchten?
Der Herr ist meines Lebens Stütze:
Vor wem soll ich zittern?

Sprichw. 23, 15:

Mein Sohn, wenn weise dein Herz ist,
So freut auch mein, ja mein Herz sich,
Und es frohlockt mein Inneres,
Wenn deine Lippen Verständiges reden.

Oder es sind nur Satztheile parallel, z. B. Jud. 16, 5. 9. 20:

Es zog Assur daher von den Gebirgen des Nords;
Er kam mit den Tausenden seiner Kriegsmacht,
Deren Menge die Ströme austrocknete,
Deren Rosse die Thäler ausfüllten.

Sie legte ab das Wittwenkleid,
Sie kleidete sich in Freudengewand,
Zum Jubel der Söhne Israels.

Weh dem Volke, das gegen meinen Stamm aufsteht!
Jehovah der Allmächtige wird sie strafen,
Am Tage des Gerichts wird er sie heimsuchen.

Dieß findet eine eigenthümliche Anwendung bei einer Spruchform, die man am besten Priamel nennt, Sprichw. 30, 21:

Durch Drei wird die Erde bewegt,
Und das Vierte kann sie nicht ertragen:
Durch einen Sklaven, wenn er König wird,
Und einen Thoren, wenn er satt Brod hat;
Durch eine Verhaßte, wenn sie heimgeführt wird
Und eine Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt.

Eccli. 25, 1:

An drei Dingen hat mein Geist Gefallen,
Die bei Gott und Menschen beliebt sind:
Eintracht unter Brüdern
Und Liebe zum Nächsten
Und Mann und Weib in gutem Frieden.

Wie manche dieser Beispiele schon zeigen, ist eine vollkommene Identität der Gedanken für den synonymen Parallelismus nicht gefordert; eine große Schönheit liegt auch darin, daß ein Vers den andern begründet, erläutert, durch ein Gleichniß illustrirt, z. B. Ex. 15, 2. 3:

Meine Stärke und mein Ruhm ist der Herr;
Zur Rettung ist er mir geworden.
Der Herr ist wie ein streitbarer Krieger;
„Allmächtiger“, das ist sein Name.

Eccli. 3, 33:

Lodernd Feuer löscht das Wasser,
Almosen tilgt die Sündenschuld.

Sprichw. 26, 33:

Silbererz glasirt auf Thonscherbe,
Liebeglühende Lippen und ein böses Herz.

Sprichw. 25, 4:

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmied fertig.
Hinweg den Bösewicht von dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.

Eccli. 22, 10:

Ob einem Todten weine,
Denn ihm erlosch das Licht;
Ob einem Thoren weine,
Denn ihm erstarb der Sinn.

Sprichw. 23, 24:

Fort und fort jubelt der Vater eines Gerechten,
Und die einen Weisen geboren, freut sich seiner;
Dein freue sich dein Vater,
Und es juble die Mutter, die dich geboren.

Der antithetische Parallelismus findet sich fast nur in den salomonischen Sprüchen, welche hierdurch charakterisirt sind, z. B. Sprichw. 11, 1. 2:

Eine trügerische Wage ist ein Greuel vor dem Herrn;
Ein richtiges Gewicht ist Gottes Wohlgefallen.

Kommt Stolz, so kommt Leerheit;
Doch bei der Einfalt ist Weisheit.

15, 1:

Eine sanfte Antwort bricht den Zorn;
Ein hartes Wort ruft Wuth hervor.

Auch hier ist der Gegensatz um so schöner, je mehr die Form ihn verdeckt, Sprichw. 20, 24:

Vom Herrn sind des Mannes Lebenswege;
Doch der Mensch — was versteht er von seinem Weg?

Eccli. 9, 15:

Neuer Wein ein neuer Freund:
Alt wird er, und du trinkst mit Lust ihn.

Sprichw. 22, 28:

Verrücke nicht die alten Marken,
Welche deine Ahnen gesetzt haben.

Auch die Antithese kann mehrere Verse umfassen, z. B. Eccli. 11, 11:

Mancher Gottlose arbeitet und jagt und plaget sich,
Und desto minder wird er reich.
Ein Andrer ist schwach, der Hülfe dürftig,
Noch mehr, ist arm an Gut und reich an Mangel:
Und das Auge Gottes schauet zum Guten auf ihn,
Und er richtet ihn auf aus seiner Niedrigkeit
Und erhebet sein Haupt.
Und Viele staunen über ihn
Und preisen Gott den Herrn.

Oder sie kann nur einen Theil des ersten Verses treffen, Sprichw. 17, 12:

Greif' an einen Bären, dem man die Jungen geraubt,
Aber nicht einen Thoren in seiner Narrheit.

Eccli. 13, 2:

Eine Last lädt auf sich,
Wer mit einem Reicheren verkehrt.
Zu einem Vornehmeren geselle dich nicht.

Klagel. 1, 1:

Wie einsam sitzt die Stadt, die sonst volkreiche!
Sie ward wie eine Wittwe, die Völkerfürstin,
Das Haupt der Länder ward Tributes pflichtig.

Der synthetische Parallelismus verlangt, um als dichterische Form zu erscheinen, logischen Zusammenhang und irgendwie gleichartige Form der Verse, z. B. Ps. 109, 1:

Es spricht der Herr zu meinem Herrn: „zu meiner Rechten throne du,
Bis ich gelegt die Feinde dein zum Schemel deiner Füße hin.

7:

Er trinkt vom Strom auf seinem Weg,
Deßwegen hebt er auf sein Haupt.

Eccli. 8, 1:

Streite nicht mit einem Mächtigen,
Damit du nicht in seine Hände fallest.

Der Fortschritt des Gedankens kann hier ebenfalls nur in theilweiser Erweiterung des einen Verses bestehen, z. B. Sprichw. 15, 3:

Aller Orten sind des Herrn Augen,
Gute beobachtend und Böse.

17, 15:

Wer gerecht spricht den Schuldigen und schuldig den Gerechten —
Ein Greuel für den Herrn sind beide zusammen.

Eccli. 11, 14:

Gutes und Böses, Leben und Tod,
Armut und Reichthum sind von Gott.

Klagel. 3, 1:

Ich bin der Mann, der eig'ne Armut sah
Bei seines Zornes Schlag.
In Finsterniß mich führt und leitet er,
Doch hin zum Lichte nicht.
Nur wider mich hält er gekehrt die Hand
Den ganzen Tag.

Diese Art des Parallelismus nähert sich schon der Prosa, und es müssen bei demselben die oben S. 246 genannten Eigenschaften der Rede stärker hervortreten, wenn der poetische Charakter gewahrt werden soll. Von einzelnen Gelehrten wird aus diesem Grunde der Prediger, in dem die Synthese vorwiegt, nicht mehr als Dichtung, sondern als prosaische Darstellung angesehen. Indessen läßt sich hier das Gesetz der gebundenen Rede unschwer entdecken, besonders da die übrigen Arten des Parallelismus häufig hinzutreten, so z. B. 1, 9 ff.; 7, 4 ff.; 10, 16 ff. Ueberhaupt besteht das Eigenthümliche der hebräischen Dichtungsform in der Verschlingung der einzelnen Arten von Parallelismus, in der sich überall eine große Kunst oder auch geniale Anlage offenbart. Die hierdurch an sich entstehende Mannigfaltigkeit wird vermehrt durch die Möglichkeit, die Zahl der parallelen Verse so, wie schon oben gezeigt ist, zu erweitern. Es gehört ein eigenes Studium dazu, um inmitten dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit die strenge Gesetzmäßigkeit zu beobachten, welche die hebräischen Dichtungen beherrscht. Bei einiger Aufmerksamkeit auf dieselbe tritt aber auch der selbständige und unnachahmliche Charakter der hebräischen Dichtungsform so klar hervor, daß jede andere rhythmische Form daneben unnöthig erscheint.

292. Die übrigen Hülfsmittel poetischer Darstellung sind im Hebräischen der heiligen Schrift nur unvollkommen angewandt. Ob es in den biblischen Dichtungen ein Metrum gibt, ist Gegenstand jahrhundertelanger Erörterung, welche noch zu keinem Resultate geführt hat. Eine den Hebräern ganz eigenthümliche Form haben die alphabetischen Lieder.

Unläugbar ist in manchen biblischen Stücken ein gewisser Strophenbau zu beobachten, zumal wenn er durch Kehrverse hervorgehoben wird, z. B. Ps. 42. 43. Ps. 46 (s. unten § 308). In jüngster Zeit ist aber diese Beobachtung viel zu weit ausgedehnt worden, indem die meisten biblischen Lieder durch einfache Division der Verse in Strophen zerlegt worden sind; diese Methode ist um so weniger einleuchtend, weil das Grundgesetz des Strophenbaues, nämlich die regelmäßige Abwechslung eines Metrums, im Hebräischen nicht nachgewiesen werden kann.

Allerdings ist der biblischen Poesie von ältester Zeit her auch ein Metrum vindicirt worden. Schon Josephus will Ant. 2, 16, 4; 4, 8, 44; 7, 12, 3 seinem Volke die nämliche metrische Dichtungsform vindiciren, welche auch die Griechen besitzen. Aehnlich drückt sich Eusebius, Praep. ev. 11, 5. XXI, 852 aus, und der hl. Hieronymus sagt von dem Abschnitt Job 3, 1 — 42, 6: hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur numeris pedum solutis: quod metrici magis, quam simplex lector, intelligunt. Indessen ist für diese Behauptungen kein Beweis an den Texten

geführt worden. Seitdem sind von christlichen Gelehrten unzählige Versuche gemacht worden, das vermeintliche Metrum bald durch Silbenwägung, bald durch Silbenmessung herzustellen, ohne daß irgend ein Unternehmen dieser Art innere Wahrheit besäße. In neuester Zeit glaubt Bickell durch Silbenzählung ein dem syrischen Versmaß analoges Metrum bei den Hebräern nachgewiesen zu haben. S. Metrices Biblicae regulae exemplis illustr. scr. Dr. *G. Bickell.* Oeniponte 1879. Sein System ist bereits hie und da adoptirt worden; so im Ganzen von *Gietmann,* de re metrica Hebraeorum. Frib. Brisg. 1880. (Anders Neteler, Grundz. der hebr. Metrik der Ps., Münster 1879.) Indeß muß die Sylbenzählung, welche an sich einfach genug sein sollte, nach jenem System durch zu künstliche Behandlung des Textes ermöglicht werden, als daß es Aussicht auf allgemeine Anerkennung haben könnte.

Der Reim oder Gleichklang im weiteren Sinne scheint sich in den poetischen Stücken nur ungesucht eingestellt zu haben, ähnlich wie dieß im Volksmunde geschieht, z. B. Richt. 14, 18:

לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי
לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי

Sprichw. 11, 2:

בָּא זָדוֹן וַיָּבֹא קָלוֹן

Is. 5, 7:

וַיְקַו לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׂפָּח
לִצְדָקָה וְהִנֵּה צְעָקָה

Nicht selten sind auch Paronomasieen oder Wortspiele, besonders bei den Propheten, z. B. Mich. 1, 10:

בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ בְּבֵית לְעַפְרָה עָפָר הִתְפַּלָּשְׁתִּי

Soph. 2, 4:

כִּי עַזָּה עֲזוּבָה תִהְיֶה . . . וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר

Alliterationen kommen in der volksmäßigen Dichtung vor, z. B. Richt. 14, 18:

מַה מָּתוֹק מִדְּבַשׁ
וּמֶה עַז מֵאֲרִי

Rein äußerlich, ohne tieferen poetischen Grund, scheint die Form zu sein, wonach bei einzelnen Liedern im Alten Testamente entweder die Verse oder die Versglieder mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen, und zwar entweder in einfacher oder in vielfacher Aufzählung. Alphabetisch den Versen nach sind z. B. einfach Ps. 34, Sprichw. 31, 10—31, Klagl. 1. 2. 4, dreifach Klagl. 3, achtfach Ps. 119; den Versgliedern nach Ps. 111. 112.

Für die Kenntniß der hebräischen Poesie ist aus neuerer Zeit grundlegend das Werk von Dr. *Lowth,* de sacra Poësi Hebraeorum praelectiones, Oxon. 1753, cum notis et epimetris ed. J. D. Michaëlis, Goett. 1768. Die unübertroffene Schönheit dieser Dichtung hat von flach rationalistischem Standpunkt aus kenntlich zu machen gesucht J. G. Herder, vom Geiste der ebräischen Poesie, 2 Bde., zuerst Dessau 1782. 1783. Besser dienen dem nämlichen Zweck die herrlichen Uebersetzungen in Deutingers Beispielsammlung, Regensburg 1846, S. 75 ff. Vielleicht liegt es dem Zwecke dieses Buches nicht zu fern, wenn an einem einzigen Beispiel gezeigt wird, welche Geistesschöpfungen die biblischen Gedichte darstellen, und wie würdig dieselben auch der modernen Formen sind, welche doch ihrem Gehalte nicht entsprechen können.

Job 39, 19—25:

Gabst du dem Pferde Tüchtigkeit,
  Gabst du ihm Glut und Kraft?
Gabst ihm des Sprunges Flüchtigkeit,
  Den Muth, der nie erschlafft?
Wie flattert die Mähne so prächtig!
Des Wieherns Getöne, wie mächtig!
Wie klirret der Huf, daß der Boden dröhnt!
Wie jauchzt es dem Ruf, wenn der Schlachtlärm tönt!

Das die Furcht nicht kennt
Und die Flucht
Nicht sucht,
Wenn der Kampf entbrennt.
Wo sauset das Schwert,
Da brauset das Pferd;
Wo der Köcher klirrt,
Wo die Lanze schwirrt,
Wo die Schlacht ertönt,
Die Drommete schallt,
Sein Hufschlag erdröhnt
Mit Sturmesgewalt.
Ist der Schlachtruf da,
Ist der Kampf ihm nah,
So ruft es: Vah!
Wer gab ihm die Zier
Und des Kampfes Begier,
Daß es vor Kampfes Ruf nicht zittert
Und das Kampffeld fern schon wittert?

## 2. Das Buch Job.

293. Das Buch Job ist ein dialogisches Lehrgedicht, in welchem die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Leiden dahin entschieden wird, daß der letzte Grund derselben von Menschen nicht zu erkennen, sondern aus der ewigen Weisheit Gottes herzuleiten ist.

Diese Frage wird hier zwar in ihrer Allgemeinheit entschieden, allein bei einem concreten Falle besprochen. Es handelt sich um entsetzliche Heimsuchungen, welche den Nomadenfürsten Job aus der höchsten Höhe menschlichen Glückes in das tiefste Elend stürzen. Nach sieben Tagen dumpfen Hinbrütens, während deren drei zu seinem Trost gekommene Freunde kein Wort mit ihm zu sprechen wagen, fragt Job: „Warum leide ich?" Die Freunde suchen ihn zu überweisen, daß er diese Leiden durch Sünden verdient habe, während Job im Bewußtsein seiner Unschuld und unter dem Druck seiner Qualen constatirt, daß es auch unverschuldete Leiden gebe, und daß die Sünder sich besserer Tage auf Erden erfreuen, als die Gerechten. Letztere Uebertreibung muß er den Gründen seiner Freunde gegenüber zurücknehmen; diese aber wollen die Behauptung, daß auch Unschuldige leiden müssen, nicht zugeben und können daher gegenüber dem Erfahrungsbeweis, den Job vorbringt, nichts Anderes thun als schweigen. Diesem Streite haben andere mitleidige Personen beigewohnt, welche hinzugekommen, um sich von dem unglaublichen Schicksale Jobs zu überzeugen. Aus ihnen erhebt sich ein junger Mann und sucht zu beweisen, daß die Leiden oft auch vorbeugenden oder heilenden Charakter haben und das Streben des Menschen nach innerer Heiligung unterstützen sollen. Damit ist über den Fall Jobs wie über alle analogen Fälle nichts entschieden; denn die concrete Anwendung des allgemeinen Gesetzes kann eben nur Gott dem Herrn bekannt sein. Demgemäß weist Gott selbst in unmittelbarer Erscheinung die Berechtigung des Urtheils über solche Vorkommnisse ab. Das praktische Resultat der geführten Untersuchung ist also kein anderes, als daß der Mensch sich bei allen Leiden vor dem unendlich vollkommenen Rathschluß Gottes zu beugen habe. Dieß thut Job und wird deßwegen für tugendhafter und gottgefälliger als seine Freunde erklärt. Theoretisch ist damit die Frage noch nicht gelöst. Allein um auch eine solche Erklärung zu geben, ist ein Prolog und Epilog hinzugefügt, aus denen sich ergibt, daß über Job die Leiden zugelassen wurden, um ihn zu bewähren, und daß er sich durch seine Treue doppeltes Glück verdiente.

Schon aus dieser kurzen Skizzirung des Inhaltes ergibt sich, daß derselbe mehr innere als geschichtliche Wahrheit beansprucht. In der That ist das Buch eine lehrhafte Dichtung. Der Inhalt desselben ist so tief durchdacht und mit einer solchen Kunst

dialektisch entwickelt, daß es unmöglich ist, darin ein bloßes Referat über wirkliche Vorgänge anzunehmen. Abgesehen von dem Prolog und dem Epilog zerfällt das Buch in drei Theile: 1. die Unterredung mit den drei Freunden Eliphaz, Baldad, Sophar; 2. des jungen Eliu Reden; 3. Gottes Dazwischenkunft. Jede dieser Abtheilungen ist wieder in sich kunstvoll gegliedert. Bei dem Gespräche mit den drei Freunden sind drei Angriffe derselben auf Jobs Ueberzeugung zu unterscheiden, drei „Gänge", bei denen jeder Einzelne ausfällt und von Job abgewiesen wird, Kapp. 4—14, 5—21, 22—31. Beim ersten Angriff beschränken sich dieselben auf eine allgemeine Behauptung, aus welcher Job die Anwendung auf sich herausfühlen soll, 4—5. 8. 11. Beim zweiten Gange sprechen sie bestimmt die Behauptung aus, Job sei sündhaft und werde durch sein Schicksal der Gottlosigkeit überführt, 15. 18. 20. Beim dritten Ausfall geht Eliphaz so weit, ihm bestimmte Sünden vorzuwerfen, 22; Baldad dagegen muß sich auf frühere allgemeine Behauptungen zurückziehen, 25, und Sophar weiß gar nichts mehr zu sagen. Die tief psychologische Art, nach welcher hiermit ausgedrückt ist, daß die Weisheit der Freunde sich erschöpft hat, verräth den vollendeten Dichter. Im Ganzen ist nun gezeigt, daß die Unterstellung, es gebe ohne Schuld kein Leid, die in Rede stehende Frage nicht löst. Eine neue Seite aber gewinnt der ganzen Verhandlung der zweite Theil ab, in welchem Eliu den Satz ausführt, daß die Leiden als göttliche Schickung zu der Läuterung anzusehen seien, deren auch der Gerechteste auf Erden noch bedürftig sei. Gottes Gerechtigkeit lasse den Gedanken nicht zu, daß bei der Verhängung von Leiden ein Unrecht auf seiner Seite möglich sei, 32—37. Damit ist wohl die Frage ihrer Lösung um einen Schritt näher gebracht, allein keine befriedigende Erklärung gegeben. Job kann freilich auf solche Wahrheiten nichts entgegnen; allein das Unbefriedigende seiner Vorhaltung fühlt Eliu selbst, indem er schließlich auf einen Ausweg verfällt und aus Gottes erhabener Wirksamkeit in der Natur folgert, daß niemand das Recht habe, ihn zu meistern, sondern daß jeder sich vor seiner Macht beugen müsse. Nachdem so die Darstellung gleichsam auf zwei Stufen dem Geheimniß Gottes näher gekommen ist, erscheint im dritten Abschnitt Gott selbst und weist den ganzen Streit damit ab, daß menschlicher Verstand nicht fähig sei, die Tiefen der Gottheit zu erforschen; gebe es doch in der geschaffenen Natur so viele Wunder, welche des Menschen innere Fassungskraft und äußere Macht übersteigen, 36—41. Hiermit ist die einzige Lösung gegeben, welche auf Erden möglich ist, nämlich daß der Glaube uns beim Leiden die Demuth lehren müsse, und daß diese das sichere Unterpfand der Rettung sei. Nach diesem theoretischen Resultat macht der Epilog 42 die Anwendung auf alles, was bisher vorgekommen ist. Job muß sich demüthigen, weil er ungeduldig geworden und im Glauben nicht vollkommen geblieben ist; darnach aber erhält er alles, was er verloren, dreidoppelt zurück. Die Freunde Jobs werden wegen ihres ungerechten Urtheils getadelt und Job nachgestellt; Eliu aber hat richtig gesprochen und erfährt deßwegen keine Zurechtweisung. Bis hieher ist die Darstellung, welche die Aufgabe des Buches bildet, mit großer Kunst genau so weit geführt, als es bei menschlicher, durch den Glauben geleiteter Erkenntniß möglich ist. Das Endergebniß würde trotzdem noch immer eine Dunkelheit bestehen lassen, wenn nicht die eigentliche Lösung des Räthsels mit ebenso großer Kunst in den Prolog hineingelegt wäre, welcher im Himmel spielt und in die geheimen Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung schauen läßt. Hoch über allem menschlichen Denken waltet die göttliche Liebe. Diese lenkt die Bestrebungen einer Gott und den Menschen feindlichen Macht zum Besten derjenigen, welchen durch dieselbe Nachstellungen bereitet werden, und läßt die aus letzteren entspringenden Leiden nur insofern zu, als sie eine Quelle von Verdienst und Belohnung werden. S. den Inhalt und die Kunstform des Buches übersichtlich, wenn auch nicht allweg zutreffend, dargestellt bei Weber, kurzgefaßte Einleit. S. 72.

Es leuchtet ein, daß eine solche Entwickelung nur aus der Conception eines hochbegabten Geistes entspringen konnte. Das Buch ist also die Schöpfung eines Dichters, nicht die Erzählung eines Geschichtschreibers. Das Nämliche läßt sich aus der Form schließen, in welche dasselbe gekleidet ist. Durch den Hauptheil des Buches, 3—41, zieht sich der poetische Parallelismus in reichster und mannigfaltigster Anwendung hindurch, und die Sprache zeigt alle diejenigen Eigenthümlichkeiten, welche Kennzeichen der poetischen Diction sind. Die Fülle und Schönheit der Bilder, sowie die plastische Anschau-

lichkeit des Dargestellten ist unübertroffen, und mit Recht wird das Buch Job als eine der vollendetsten Kunstschöpfungen angesehen, welche nur die Literatur irgend eines Volkes hervorgebracht hat. Diese innere Vollkommenheit des Ganzen gibt auch den besten Beweis für die Integrität des Buches.

### 294. Das Buch Job ist als ein einheitliches Ganzes zu betrachten, in welchem jeder einzelne Abschnitt gleich ursprünglich ist.

Es erscheint geradezu als Willkür, den Prolog, sowie den Epilog, für jünger als die dichterischen Abschnitte auszugeben, wie dieß noch bis in die letzte Zeit hie und da geschieht. Abgesehen davon, daß ohne diese beiden Stücke die geschichtliche Einheit des ganzen Gedichtes verloren geht, zeigt auch die obige Darstellung, wie nothwendig dieselben zur inneren Einheit des Gedankenganges sind. Außerdem stehen auch Stellen, wie 8, 4; 29, 5. 18 mit dem Prolog, 13, 10; 16, 21; 22, 30 mit dem Epilog in erkennbarem Zusammenhang. Wie bei diesen Abschnitten, so ist auch die Verwerfung von einzelnen Stücken im dichterischen Texte (27, 11—28, 28; 40, 15—41, 26), der bei manchen Protestanten herrschenden Sitte, nicht innerer Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. Unzulänglich sind endlich die Gründe, auf welche hin die Reden Eliu's oft für eine spätere Zuthat erklärt worden sind. Es sollen diese Reden den späteren Reden Gottes vorgreifen; sie sollen nicht so einfach, klar und schwungvoll sein, wie die übrigen Theile des Gedichtes; sie sollen den Zusammenhang unterbrechen, weil Kap. 38 unmittelbar an 31 anschließe; es soll im ganzen Buch nicht die mindeste Hinweisung auf sie vorkommen; endlich soll der sprachliche Ausdruck in diesen Reden anders beschaffen sein als sonst im Buche. Allein es ist schon oben hervorgehoben worden, welch' ein nothwendiges Glied Eliu's Darlegung in der Kette der ganzen Erörterung bildet, und wie Gottes Eingreifen in die Verhandlung gerade durch Eliu vorbereitet wird. Durch den Wegfall seiner Reden würde zwar keine stilistische, aber wohl eine logische und zwar sehr fühlbare Lücke entstehen. Wenn Eliu's Beweisführung sich von der aller übrigen Interlocutoren unterscheidet, so tritt darin von neuem die Kunst des Dichters hervor: wird er doch als ein junger Mann geschildert und vertritt eine Wahrheit, welche eine verstandesmäßige Entwickelung verträgt, während die irrige Darlegung der Freunde die bilderreiche Darstellung gleichsam zur Verdeckung ihrer inneren Schwäche nöthig hat. Daß die Bestätigung der Gründe Eliu's im Munde Gottes viel herrlicher und prächtiger erscheint, muß der Dichtung zum besondern Vorzug angerechnet werden. Durchaus irrig ist, daß die Reden Eliu's mit den übrigen Theilen des Buches nicht im Zusammenhange ständen. Allerdings antwortet Job nicht auf Eliu's Vorhaltungen, allein bloß deßwegen nicht, weil Gott selbst in das Gespräch eingreift; diese Wendung der ganzen Verhandlung aber ist vom künstlerischen Standpunkte aus höchst angemessen. Bei 36, 1 will Job dem jungen Manne in's Wort fallen; allein feurig, wie er ist, läßt derselbe ihn nicht so weit kommen. Die Stellen 18, 2—19, 18 f.; 30, 11 ff. setzen voraus, daß außer den vier schon genannten noch andere Personen zugegen sind. Die Schilderung des aufsteigenden Gewitters in Eliu's Munde ist die natürliche, künstlerisch geforderte Vorbereitung auf die Rede Gottes „aus dem Wetter". Die Behauptung endlich, Eliu's Rede trage einen andern Sprachcharakter, kann jetzt als beseitigt angesehen werden. Vgl. zu Vorstehendem mutatis mutandis Stickel, das Buch Hiob, Leipzig 1842, S. 224 ff. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876. Bölicke, die Elihu-Reden u. s. w., Halle 1879.

Es muß also die Wahrheit bestehen bleiben, daß das Buch Job eine nach Inhalt und Form gleich vollendete Dichtung darstellt. Wie aber so viele Dichtungen anderer Völker auf wirklichen Vorgängen beruhen, so muß auch für das Buch Job eine geschichtliche Unterlage angenommen worden.

### 295. Job ist eine historische Person, welche zur Patriarchenzeit in der Nähe des heiligen Landes gelebt hat.

Der Name Job אִיּוֹב läßt allerdings eine symbolische Etymologie zu, allein diese Eigenthümlichkeit theilt er mit allen Eigennamen. Bei Jak. 5, 11 wird sein Leiden ebenso wie das des Herrn als Vorbild aufgestellt; Tob. 2, 12. 15 ist dasselbe ebenso als geschichtlich betrachtet, wie die Unglücksfälle des Tobias; Ezech. 14, 14—20 wird er mit

Noe und Daniel zusammengestellt. Die Ueberzeugung, daß Job wirklich gelebt hat, ist daher schon aus der vorexilischen Zeit herzuleiten. Nach der Angabe des Buches selbst muß Job lange vor der Gesetzgebung auf Sinai gelebt haben. Er erreichte nach 42, 16 ein Alter von mindestens 180 (LXX 240) Jahren, und nach 1, 5 war er im Kreise seiner Familie nicht bloß unumschränkter Gebieter, sondern auch Priester, ganz wie die Patriarchen der Genesis. Nach 31, 26. 27 bewahrte Job den Glauben an Einen Gott gegenüber dem Sterndienst, welcher eine der ältesten Formen des Heidenthums darstellt. Er that dieß ferner, ohne Israelit zu sein, denn er war aus dem 1, 1 genannten Lande Uz. Da aber der Monotheismus seit Moses nur Eigenthum des jüdischen Volkes war, so spricht dieß, wie alles früher Angeführte, dafür, daß Jobs Leben in die Patriarchenzeit hinaufreicht. Seinen äußeren Verhältnissen nach war er ein solcher selbständiger Nomadenfürst wie Abraham, welcher mit „Königen" wie mit seines Gleichen verkehrte. Daher wird Job in der Septuaginta wirklich König genannt, und nach derselben Quelle heißen 2, 11. Tob. 2, 15 auch die Freunde, welche offenbar ihm äußerlich gleichgestellt sind, Könige. Im Urtext erhält er diesen Titel nirgends, und 29, 15 ff. wird sein Auftreten nur wie das eines in äußerster Unabhängigkeit lebenden Mannes geschildert. Das Vaterland desselben war Uz עוּץ, bei den Siebenzig Αὐσῖτις genannt. Bis auf den heutigen Tag bezeichnet die Tradition die bei Damaskus gelegene Trachonitis, das heutige Hauran, als die Heimat Jobs, und eine Reihe von geschichtlichen Zeugnissen, welche bis zur Zeit der Septuaginta hinaufreichen, bestätigt, daß die Angabe der letzteren 42, 17, ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας, für diese Oertlichkeit zutrifft. S. Wetzstein, das Jobskloster in Hauran und die Jobssage, im Anhang von Delitzschs bibl. Comm. über die poet. BB. des A. T. II, Leipzig 1864, S. 507.

Von den Siebenzig wird Job 42, 17 mit Jobab Gen. 36, 33 combinirt; dieß scheint keine Ueberlieferung, sondern ein bloßer Einfall zu sein.

## 296. In Bezug auf die Entstehung des Buches Job kann nur indirect geschlossen werden, daß es aus der Zeit Salomons herrühre.

Ueber den Verfasser haben die älteren Erklärer mancherlei Behauptungen aufgestellt, welche als Conjecturen aus der Beschaffenheit des Inhaltes anzusehen sind. Nach dem hl. Gregorius, Praef. in l. Jobi 1, 3. LXXV, 517; *Bonfrère*, Prael. in s. s. 7, 1, u. A. soll das Buch von Job selbst (in arabischer Sprache) geschrieben sein. Andere, wie Orig. c. Cels. 6, 43. XI, 1365, glauben wegen des Zusatzes zu 42, 15 bei der Septuaginta, Job habe das Buch in syrischer Sprache geschrieben, und es sei von Moses in's Hebräische übersetzt worden; der Talmud endlich, Babâ Bathrâ 15, Methodius bei Photius, Bibl. cod. 235. CIII, 1146, u. A. halten Moses für den selbständigen Verfasser des Buches. Diese Ansichten sind nicht wahrscheinlich, weil eine so kunstvoll angelegte Dichtung, wie Job, nicht wohl ohne vorhergegangene längere Literaturentwickelung denkbar ist. Zwar entspricht die Schilderung sämmtlicher Verhältnisse der patriarchalischen Zeit, und selbst vom mosaischen Gesetze ist gar keine Rede; allein daraus folgt lediglich, daß der Dichter sich sehr glücklich in seinen Gegenstand versenkt hat, ohne daß über sein Zeitalter etwas bestimmt werden könnte. Im Gegensatz zu den angeführten Meinungen wird das Buch von Neueren in eine späte Zeit der hebräischen Geschichte versetzt, sei es in die Zeit des getheilten Königthums oder auch in die Zeit der Gefangenschaft. Theils soll der Inhalt des Buches eine zeitgeschichtliche Tendenz haben und einen großen, allgemeinen Nothstand voraussetzen, theils sollen aramäischartige Sprachformen auf eine spätere Zeit hinweisen. Allein das Buch Job behandelt ein Thema, das aus allgemein menschlicher Erfahrung resultirt, und dessen Lösung für das Leben des Einzelnen fruchtbarer ist als für das eines Volkes; eine Anwendung auf allgemeine Leiden, die sehr versteckt sein müßte, ist schwer denkbar. Auf Formen sodann, wie נָתַע statt נָתַץ 4, 10, מָאַס statt מְסַס 7, 5, מִלִּין 4, 2, אַחֲרִין 31, 10, קִנְצֵי statt קִצֵּי 18, 2 u. dgl., ist das anzuwenden, was oben S. 247 im Allgemeinen bemerkt worden ist. Vgl. Herbst-Welte, Einl. II, 2. S. 193 ff. Auch für einen späteren Ursprung des Buches läßt sich daher kein überzeugender Beweis führen. Sicher ist, daß es vor Jeremias geschrieben worden ist, da dieser in sein Buch Stellen aus Job herübergenommen hat, s. Jer. 20, 14—18 und Job 3, 3—10; 10, 18; Jer. 17, 1 und Job 19, 23; Jer. 20, 17 und Job 3, 11. Außerdem bleibt

keine andere Vermuthung, als daß ein formell so vollendetes Literaturwerk in die Blütezeit des hebräischen Schriftthums falle, und dieß ist die Periode Davids und Salomons. Es ist darauf hingewiesen worden, daß der sprachliche Charakter von Job sich besonders nahe mit den Büchern Samuels berühre, s. *Carpzov*, Introd. in ll. can. Bibl. V. T. Lips. 1743, II, 58. Allein das Vorwalten der Reflexion in den von Salomon herrührenden Schriften macht es wahrscheinlich, daß dieselbe unter ihm besonders gepflegt wurde, und daß auch Job entweder von ihm selbst oder doch zu seiner Zeit verfaßt wurde.

Was gegen eine so frühe Abfassung aus dem Inhalt gefolgert worden ist, beruht auf Irrthum. Die Kenntniß des Bergbaues, 28, 1—11, des Sternhimmels, 9, 9; 38, 31 ff., der Schifffahrt 9, 26 ist uralt, wie jetzt aus den Ueberbleibseln altägyptischer, babylonischer, assyrischer Cultur hinlänglich bekannt ist. Die Erwähnung des Satans setzt nicht schon die Bekanntschaft des Verfassers mit persischen Religionssätzen voraus; denn der Begriff des Versuchers ist schon Gen. 3, 2 ff. gegeben, עֲזָאזֵל Lev. 16, 8 ff. ist der nämliche, und der Ausdruck שָׂטָן als Appellativum kommt schon Num. 22, 22 vor, so daß die Anwendung desselben auf den bösen Geist auch in der salomonischen Zeit leicht zu begreifen ist. Vgl. Delitzsch a. a. O. Einl. § 10.

Uebrigens läßt sich von keinem Buche im Alten Testamente mit so großem Recht sagen: supervacue quaeritur, quis haec scripserit, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Greg. M. Praef. in ll. Job c. 1. 2. LXXV, 517.

297. Das Buch Job ist von jeher als **kanonisch** angesehen worden. Sein inspirirter Charakter ist wohl aus **inneren Gründen angezweifelt** worden, allein ohne daß dadurch der bestehende Glaube könnte erschüttert werden.

In den ältesten Verzeichnissen des jüdischen Kanons ist Job bereits aufgenommen; vgl. nicht bloß die Stelle des Talmuds oben S. 20, sondern auch den Brief Melitons oben S. 22. Daß dieser Glaube an den inspirirten Charakter des Buches aus dem vorchristlichen Judenthum stammte, zeigt die Aufnahme des Buches in die Septuaginta. Die Kirche hat diesen Glauben adoptirt, wie schon die bestimmten Ausdrücke bei Clem. Rom. 1 ad Cor. 17. 20. 26. 30. 39. I, 243. 249. 265. 269. 285 zeigen. Spätere Zeugnisse finden sich bei Orig. in Lev. Hom. 8, 3. XII, 495. Cyr. Hieros. Cat. 4, 35. XXXIII, 500. Epiph. haer. 30, 26. XLI, 491. Hil. praef. in Ps. 15. IX, 241 etc.

Gegen diese Ueberzeugung ist von Spinoza die Abfassung des Prologes insofern geltend gemacht worden, als darin der Erhabenheit Gottes namentlich auch wegen der Einreden Satans nicht genügend Rechnung getragen sei. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß hier ein Dichter redet, der übersinnliche Vorgänge in menschlichen Bildern darstellt. Die Art, wie von Verhandlungen zwischen Gott und dem Satan berichtet wird, beeinträchtigt in keiner Weise die sonst geoffenbarte Wahrheit. Eine andere Einwendung ist aus den Reden Jobs hergeleitet worden, welche ohne Ehrfurcht gegen Gott nur einer strafbaren Ungeduld Ausdruck geben sollen. Allein diese Reden werden nicht als Vorbild einer Gesinnung aufgestellt, sondern einfach referirt und enthalten die höchste psychologische Wahrheit. Wie weit Job sich versündigt, ist schwer zu ermessen. Gott der Herr wirft ihm 38, 2 Unverstand vor; er selbst bekennt 42, 6 sich als Sünder, welcher der Buße bedürftig ist. Es bleibt also Aufgabe des Erklärers, hier das Einzelne richtig zu beurtheilen; der inspirirte Charakter des Buches ist dadurch nicht berührt. Noch viel mehr gilt dieß von den Reden der drei Freunde, in welchen manches Wahre schief und einseitig angewendet wird, etwa wie von Schillers Octavio Piccolomini. Dieß tritt so offen zu Tage, daß der hl. Augustinus ad Oros. contra Prisc. 9. XLII, 676 auf den Ausweg verfällt, nur die Reden Jobs, nicht aber die der Freunde, seien inspirirt. Zwar schränkt der Heilige sogleich diesen Ausspruch wieder ein, indem er ihren Gründen die relative Berechtigung zuerkennt. Allein wäre auch alles unrichtig, was sie vorbringen, so kann damit der kanonische Charakter des Buches nicht in Frage gestellt sein, da erstens ihre Ansichten, die typisch sind, einfach referirt werden, und da zweitens ihre Irrthümer theils durch Job und Eliu, theils durch die kunstvolle Composition des Buches berichtigt werden.

298. Der Text des Buches Job ist sowohl wegen der erhabenen Schreibweise als wegen vieler seltener Ausdrücke nicht überall leicht verständlich. Dieß hat dem alexandrinischen Uebersetzer zu einer sehr freien und willkürlichen Uebertragung des Buches Anlaß gegeben. Dagegen ist die Vulgata des hl. Hieronymus mit großer Sorgfalt abgefaßt. Mit Hülfe der letzteren läßt sich eine kleine Anzahl von Stellen im Originaltext als verderbt erkennen und auf die ursprüngliche Gestalt zurückführen.

5, 15 wird מֵחֶרֶב פִּיהֶם statt מִפִּיהֶם zu lesen sein mit 19 Codd. Pesh. מן חרבא פומהון, Targ. מן קטילא דפומהון, Vulg. a gladio oris eorum. 6, 21 לִי statt לֹא oder לוֹ, LXX μοι, Pesh. עלי. 11, 8 גְּבֹהָה מִשָּׁמַיִם, Vulg. excelsior coelis, s. *Houb.* in h. l. 13, 1 כָּל־אֵלֶּה, LXX ταῦτα, Pesh. הלין כלהין, Vulg. omnia haec. 15, 3 בְּמִלִּים statt וּמִ', LXX ἐν λόγοις, Pesh. ובמלא. 19, 28 בּוֹ statt בִּי mit sehr vielen Codd., LXX. Theod. ἐν αὐτῷ, Vulg. contra eum, Targ. ביה. 38, 31 מַעֲנַדּוֹת כִּימָה statt מַעֲדַנּוֹת, LXX δεσμόν, Targ. שירי, Vulg. coniungere valebis, s. *Houb.* in h. l. 41, 7 גּוֹוֹ statt גַּאֲוָה, LXX ἔγκατα, Vulg. corpus eius, s. *Houb.*

### 3. Der Psalter.

299. Psalm ist nach unserem Sprachgebrauch der stehende Ausdruck für ein religiöses Lied, welches zum Saitenspiel gesungen wird. Hundertfünfzig solcher Lieder sind in unserem Kanon zum Buch der Psalmen oder zum Psalter vereinigt.

Unser deutscher Ausdruck stammt, wie gewöhnlich, aus der Vulgata, wo er psalmus heißt, Jud. 16, 2. Js. 38, 20. 1 Kor. 14, 26; das lateinische Wort ist aus dem ψαλμός der Septuaginta beibehalten. Ein deutsches Wort ist nie dafür geschaffen worden; schon in der gothischen Bibelübersetzung und im altdeutschen Isid. de Nat. Dom. steht psalma oder psalmo. Der Ableitung nach entspricht das Wort genau der hebräischen Bezeichnung מִזְמוֹר, welche an der Spitze von 56 Psalmen steht, und welche durch ihre Herkunft von זָמַר ebenfalls auf den Begriff eines mit Musikbegleitung gesungenen Liedes führt. In Verbindung damit kommt auch als Allgemeinbezeichnung der Name שִׁיר, LXX ᾠδή, Vulg. canticum, vor; Ps. 48. 66. 83. 88. 108 steht שִׁיר מִזְמוֹר, Ps. 67. 68. 87. 92 מִזְמוֹר שִׁיר; Ps. 65. 75. 76 sind die beiden Benennungen getrennt; allein steht שִׁיר Ps. 46, mit einem Genitivzusatz Ps. 30. 45. 120—134. Andere hebräische Benennungen sind שִׁגָּיוֹן (ψαλμός, psalmus), Elegie Ps. 7; מִכְתָּם (στηλογραφία, tituli inscriptio), Denkschrift 16. 56—60; תְּפִלָּה (προσευχή, oratio), Gebet 17. 86. 90. 102. 142; מַשְׂכִּיל (συνέσεως, intellectûs sc. psalmus), Lehrgedicht 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142; תְּהִלָּה, Loblied 145. Mitunter sind auch einzelne dieser Namen gehäuft, z. B. Ps. 45. Gemeinschaftlich führen die Psalmen im jüdischen Kanon den Namen סֵפֶר תְּהִלִּים (von תְּהִלָּה) oder bloß תְּהִלִּים, abgekürzt תִּלִּים; daher bei christlichen Schriftstellern Tillim oder Tillin, z. B. Orig. bei Eus. Hist. Eccl. 6, 25. XX, 581. Die Septuaginta nennt das Buch ψαλτήριον, eigentlich „Saiteninstrument“, so daß תְּהִלִּים wohl als Abstractum „Lobpreis“ zu fassen ist.

300. Der Inhalt der Psalmen ist ausnahmslos Betrachtung und Gebet zunächst des Einzelnen, dann aber auch der Gemeinde.

Der objectiven Darlegung des Gesetzes tritt hier die subjective Erfassung desselben, d. h. die Erwägung der göttlichen Vollkommenheit und die Darlegung der eigenen Unzulänglichkeit zur Seite. Vorwiegend ist bei der Betrachtung der Lobpreis des allmächtigen Gottes. Da aber Gottes Herrlichkeit in mancherlei Weise sich offenbart, so lassen sich auch die Psalmen ihrem Inhalte nach in mancherlei Klassen absondern. Man unterscheidet Lobpsalmen, in welchen allgemein der Anerkennung von der Herrlichkeit Gottes

ein Ausdruck gegeben wird, (hebr.) 33. 96. 98. 100. 103. 113. 117. 134. 145. 150; Naturpsalmen, in denen Gottes Größe nach ihrer Offenbarung in der sichtbaren Welt gefeiert wird, 8. 19. 29. 93. 104. 148; Dankpsalmen, in denen Gott der Herr für die Errettung aus der Sündenschuld, 32, aus allgemeinen Bedrängnissen, 9. 18. 21. 46—48. 65—68. 76. 97. 107. 118. 124. 129. 138. 146. 147, oder besondern Leiden, 30. 40. 57. 92. 116, verherrlicht wird. Insbesondere wird Gott gepriesen wegen der Mittheilung des Gesetzes, 19. 111, oder der fürsorgenden Leitung des Volkes Israel, 81. 94. 95. 99. 105. 114. 135. 136. 149, und der Herrlichkeit seiner Wohnung zu Jerusalem, 24. 84. 87. 122. 125. Dem Standpunkte des Alten Testamentes gemäß erweitert sich die Betrachtung auch zum Hinblick auf den kommenden Messias und sein Reich, entweder durch einen Typus, 8. 23. 69. 109. 132, oder direct, 2. 16. 22. 45. 72. 110. Mit psychologischer Nothwendigkeit knüpft sich an diese Betrachtungen die Erwägung der Pflicht, welche die Erkenntniß Gottes mit sich bringt, so daß viele Psalmen einen rein belehrenden Charakter tragen, 1. 15. 34. 36. 37. 49. 50. 52. 53. 58. 73. 78. 82. 106. 112. 127. 128. 133. 139, Vorsätze oder Lebensregeln enthalten, 101, oder als Gnomensammlung von positiv-religiösem Charakter anzusehen sind, 119. Das Bewußtsein der Pflicht führt zur Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit, zur Reue und Buße, so daß es auch Bußpsalmen gibt, welche zu den ergreifendsten der Sammlung gehören, 6. 38. 51. 88; neben ihnen stehen Klagelieder, in welchen die Sehnsucht um die durch die Sünde verlorenen Güter Ausdruck erhält: bald ist es die Ruhe des Herzens 69, bald der äußere Friede oder die nationale Selbständigkeit, die wehmüthig zurückgerufen wird, 42. 43. 74. 89. 102. 120. 137. So entsteht das Gebet, das in den Psalmen zweifache Gestalt annimmt. Einmal ist es der Ausdruck zuversichtlicher Hoffnung, 4. 10. 23. 31. 41. 62—64. 75. 77. 91. 121. 131; daneben aber steht eine Reihe inbrünstiger Bittgebete, in denen um Errettung aus der Sündenschuld, 25. 39. 130, aus einem den Einzelnen treffenden Leid, 3. 5. 7. 12. 13. 17. 26—28. 35. 54—56. 59. 61. 70. 86. 109. 140—143, oder aus allgemeiner Noth gefleht, 11. 44. 60. 71. 79. 80. 83. 85. 90. 94. 108. 115. 123. 126. 144, oder auch Fürbitte für den König eingelegt wird, 20. 132. Vgl. Dursch, allgem. Commentar über die Ps. des A. T., Karlsruhe und Freiburg 1842.

Die meisten Psalmen verdanken einer bestimmten Veranlassung ihren Ursprung, und nach dieser Hinsicht können sie wieder verschiedener Betrachtung unterliegen. So gibt es Morgenlieder, 5. 6, Abendlieder, 3. 4, Festlieder, 14. 23, Wallfahrtslieder, 119—134 u. a.

Obwohl die Psalmen zumeist die Gesinnungen und Erfahrungen eines Einzelnen aussprechen, so sind sie doch ihrer inneren Wahrheit wegen durchgängig der Verallgemeinerung fähig. Einige Psalmen indeß sind von vornherein für gemeinschaftlichen oder auch abwechselnden Gesang gedichtet, namentlich 15. 20. 21. 24. 46—48. 67. 68. 72. 76. 106—109. 113. 115. 117. 124. 134. 136. 147—150. Von einem derselben, Ps. 136, heißt es 2 Par. 5, 13 ausdrücklich, daß er zum öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sei; selbst ohne solche Angabe läßt sich diese Bestimmung an der litaneimäßigen Form erkennen. Auch sonst wird wiederholt bezeugt, daß der Gottesdienst unter Psalmengesang stattgefunden habe. Dieß gibt Aufschluß über Zweck und Beschaffenheit des vorhandenen Psalters.

## 301. Das Buch der Psalmen ist das liturgische Gesangbuch der vorchristlichen Synagoge.

Bei der Frage, ob das Psalmenbuch eine mit Bewußtsein abgeschlossene oder eine allmälig entstandene Sammlung darstellt, kommt zuerst die runde Zahl 150 in Betracht. Dieselbe muß, trotzdem daß die talmudischen Juden nur 147 Psalmen zählten, als die ursprüngliche betrachtet werden. Bei einer allmälig zusammengeschriebenen, literarischen Zwecken dienenden Sammlung würde die Zahl gewiß größer geworden sein, da Salomon allein 1005 Lieder dichtete, 3 Kön. 4, 32. Die Zahl 150 ward auch schon von den Septuaginta wie von dem syrischen Uebersetzer als ordnungsmäßig angesehen; denn beide behielten sie bei, obwohl sie die einzelnen Lieder anders als der hebräische Text abtheilten. Ferner sind zu einzelnen, streng subjectiv gehaltenen Psalmen Schlußformeln hinzugefügt, welche der ganzen Gemeinde in den Mund gelegt werden; so z. B. Ps. 3. 14. 131. Da

auch die vorher genannten Chorgesänge mit den rein subjectiven Liedern durch einander zu einem Ganzen geordnet sind, so kann der Zweck der gesammten Auswahl nur der gewesen sein, zum Gebrauch der Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienste verwendet zu werden.

Bei manchen Psalmen ist die liturgische Verwendung derselben noch jetzt durch Ueberschriften bezeugt. Ps. 30 heißt שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד „ein Lied zur Einweihung von Davids Hause"; Ps. 38. 70 sollen dienen לְהַזְכִּיר „bei Darbringung des Ascara-Opfers"; Ps. 92 ist שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת, „ein Sabbathlied"; Ps. 100 ist bestimmt לְתוֹדָה „für das Friedopfer"; Ps. 106. 107. 111. 112. 113. 135. 146. 148—150 tragen die Ueberschrift הַלְלוּ־יָהּ als Kennzeichen ihrer Bestimmung; Ps. 120—134 sind „Rückzugs- oder Wallfahrtslieder" (Vulg. irrthümlich cantica graduum), d. h. Lieder, welche erst bei der Heimkehr aus Babylonien, später bei den jährlichen Festzügen nach Jerusalem gesungen wurden. Alle diese Zusätze sind älter als die Septuaginta, welche sie schon vorgefunden und zum Theil nicht mehr verstanden haben. Im griechischen Texte ist die Anzahl derselben noch größer; s. Ps. 24. 29. 38. 48. 65. 93. 94. 96. 97. 112 und 105. 114. 116—119. 136. 147. Besonders häufig (53 Mal) ist der Ausdruck למנצח, den der masorethische Text לַמְנַצֵּחַ liest, der aber nach der Tradition der Septuaginta לְמִנְצַח = εἰς τὸ τέλος, in finem, zu lesen ist und die Bedeutung hat: „beim Schluß des Gottesdienstes zu singen" (gleichsam „nach der Predigt").

302. Aus dem liturgischen Gebrauch rührt auch eine Anzahl von technischen Beischriften in den Psalmen her, welche über die Art und Weise des Vortrags Anweisung geben.

Eine gewöhnliche Zugabe am Anfang der Psalmen sind, ganz wie in unsern Gesangbüchern, die Anfangsworte eines Liedes, nach dessen Weise der Psalm gesungen werden soll. Unser „Mel." vertritt dann die Präposition עַל oder auch wohl אֶל. Solche Liederanfänge sind Ps. 9 מֻוֶת לַבֵּן (מות לבן) „der Tod macht bleich", 22 אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר „Hindin der Morgenröthe", 45. 69. 80 שֹׁשַׁנִּים „Lilien", 46 עֲלָמוֹת „Jungfrauen", 56 יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים „stumme Taube aus der Ferne", 57—59 אַל־תַּשְׁחֵת „zerstöre nicht", 60 שׁוּשַׁן עֵדוּת „Lilie des Zeugnisses", 61 נְגִינַת „Leier".

Andere Beischriften beziehen sich auf die Begleitung oder auch die Tonart des Gesanges. Bei diesen ist es aus Mangel überlieferter Nachrichten kaum möglich, etwas Sicheres über die Bedeutung des Einzelnen zu ermitteln. So steht Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76 בִּנְגִינוֹת „mit Saitenspiel", 5 אֶל־הַנְּחִילוֹת „zur Doppelflöte", 6. 12 עַל־הַשְּׁמִינִית, vermuthlich „all' ottava bassa", 8. 81. 84 עַל־הַגִּתִּית „zur Gittith", einem aus Gath stammenden Instrument, oder auch „in einer nach Gath benannten Tonart" (vgl. dorische, lydische Tonart), 53 עַל־מָחֲלַת „nach schwermüthiger Weise", 88 עַל־מָחֲלַת לְעַנּוֹת „nach schwermüthiger Weise im Wettgesang". Ps. 39 לִידוּתוּן, 62. 77 עַל־יְדוּתוּן wird wohl zu übersetzen sein: „für Jduthun", den aus 1 Par. 16, 41 u. f. bekannten Leviten.

Diese Beischriften sind schwerlich ursprünglich, aber uralt; zur Zeit, als die Septuaginta übersetzten, waren die Ausdrücke derselben schon unverständlich geworden, so daß sie lediglich versuchsweise nach der Etymologie od r nach allegorischer Deutung übertragen sind, z. B. Ps. 5 ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, Ps. 45 ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων (übrigens ganz richtig „von allegorischen Personen"). Die so entstandene Undeutlichkeit ist in der Vulgata durch die Mißgriffe des Itala-Uebersetzers noch vermehrt worden; so Ps. 45 שִׁיר יְדִידֹת ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ, Vulg. pro dilecto. Die syrische Uebersetzung läßt alle den masorethischen Psalmen vorausgeschickten Zuthaten unbeachtet und hat statt deren Einleitungen, welche den Inhalt der Psalmen nach christlicher Auffassung darstellen und in den verschiedenen Handschriften verschieden sind. Vgl. Bäthgen, Unterss. über die Ps. nach der Peschita, 1. Abth. Kiel 1878, S. 10 ff.

Dem liturgischen Gebrauch entstammt auch das räthselhafte סֶלָה, welches 71 Mal in den Text der Psalmen eingeschoben ist. Es ist vermuthlich ein Kunstausdruck für die Begleitung, dessen Bedeutung verloren gegangen ist. Die Septuaginta gibt es mit διάψαλμα, Aquila ἀεὶ, διὰ παντὸς, Symm. εἰς αἰῶνα, Theod. εἰς τέλος, Hier. semper, das Targum לְעָלְמָא, לַעֲלְמָא. Die Vulgata übergeht es ganz. Die Peschittho verfährt verschie-

den: an 37 Stellen läßt sie es weg; an 28 Stellen übersetzt sie es mit דיפש = דיפשלמון; siebenmal ist es in den Text construirt und לעלם oder לעלמין übersetzt; zweimal hat sie die beiden letztern Uebersetzungen vereint. *Prager,* de vet. test. vers. syr. P. I. Gottingae 1875, p. 49. 70. Vgl. *Nolde,* Concord. partic. ebraeo-chald. ed. Tümpe, Jenae 1734, p. 940. Einmal (9, 17) steht הִגָּיוֹן סֶלָה, LXX ᾠδὴ διαψάλματος, Vulg. om., Hier. semper.

Die Beischrift לְלַמֵּד Ps. 60 ist aus 2 Sam. 1, 18 zu erklären.

Vgl. zu allem diesem Delitzsch, bibl. Comm. zu den Psalmen, 3. Aufl. Leipzig 1873, passim.

303. Der hebräische Psalter zerfällt in fünf Bücher. Diese Eintheilung ist nicht nachträglich hineingetragen, sondern ursprünglich.

Die fünf Abtheilungen des Psalmenbuches schließen mit Ps. 41. 72. 89. 106 und 150. Vielfach wird angenommen, diese Eintheilung sei von den Juden gemacht worden, um eine Uebereinstimmung mit dem Pentateuch herbeizuführen. Dieß ist unrichtig; nur die bestehende Analogie mit dem Pentateuch wird von den jüdischen Schriftstellern anerkannt, s. Fürst, der Kanon des A. T., S. 67. Die Abtheilungen des Psalmenbuches lassen auch weder dem Inhalte nach, noch nach der Anzahl der Psalmen oder der Ausdehnung des Textes ein rationelles Verhältniß erkennen, wie es bei nachträglicher Zerlegung zu erwarten wäre; der Zahl nach ist das Verhältniß ungefähr 10 : 8 : 12 : 4 : 11, der Länge nach 13 : 9 : 7 : 6 : 11. Nach jüdischer Weise sind die einzelnen Bücher mit Lobsprüchen Gottes, sogenannten Doxologien, abgeschlossen; diese aber finden sich in allen Uebersetzungen je bei den letzten Psalmen eines Buches und müssen daher älter als sämmtliche Uebertragungen sein. In eine noch frühere Zeit hinauf würde 1 Par. 16, 36, wo die Doxologie des vierten Buches mit aufgeführt wird, die Eintheilung verlegen, wenn nicht der Zustand des alttestamentlichen Textes erlaubte, hier eine Gedankenlosigkeit des masorethischen Abschreibers anzunehmen.

304. Ein Plan bei Zusammenstellung der einzelnen Psalmen ist nicht sichtbar; nur in einzelnen Fällen läßt sich aus der Verwandtschaft des Inhaltes oder der Form das nachbarliche Verhältniß einzelner Psalmen begreifen.

Zwar hat Delitzsch (in seinen Symbolae ad Ps. illustr. isagogicae, Lips. 1846, und in seinem Psalmencommentar) geglaubt, nicht gerade ein System in der Psalmenanordnung zu entdecken, aber doch den jeweiligen Anschluß des späteren Psalmes zum vorhergehenden aus dem Inhalte begründen zu können. Allein der Nachweis erscheint so gekünstelt und die Verbindung gleichwohl so lose, daß dieses Bemühen gerade für die gegentheilige Annahme spricht. Einleuchtend aber ist, daß der erste Psalm gleichsam eine Einleitung oder Ueberschrift zum ganzen Psalmenbuche, gewissermaßen ein Compendium der gesammten Psalmentheologie bildet. Vielleicht steht Ps. 2 ebenso als Zusammenfassung der Psalmenprophetie an der Spitze des Buches. Ps. 3 und 4 stehen als Abendlieder beieinander, auf welche Ps. 5 (und 6) als Morgenlieder folgen. Ps. 20 und 21 gehören zusammen, wie Bitte und Erhörung. Ps. 42 und 43 sind, wenn nicht als Theile Eines Liedes, dann wegen des gleichen Refrains zusammengestellt. Ps. 46—48 sind inhaltlich verwandt. Ps. 57—59 folgen der nämlichen Melodie. Ps. 74—83 sind sämmtlich asaphische Psalmen, welche nationale oder allgemeine Bedeutung haben. Die Lobpsalmen 95—100 gehören des Inhaltes wegen zusammen. Aehnlich ist es mit Ps. 103 und 104, mit Ps. 105. 106 (und 107). Ps. 111 und 112 sind in der Anlage gleich. Ps. 120—133 bilden eine für sich bestehende Sammlung und dienen einem und demselben Zweck. Ps. 146—150 sind Loblieder von fast gleichem Inhalte.

305. Die einzelnen Psalmen stammen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten her; doch ist eine so große Zahl von David gedichtet, daß das ganze Psalmenbuch auch wohl als sein Werk betrachtet worden ist.

Nach alttestamentlicher Sitte trägt jedes lyrische Gedicht eine Einleitung oder Ueberschrift, worin über die Entstehung desselben Auskunft gegeben wird, s. Gen. 4, 23; 49, 1 ff. Ex. 15, 1. Deut. 31, 30; 33, 1. Richt. 5, 1. 1 Sam. 2, 1. 2 Sam. 1, 17; 22, 1; 23, 1. Dieß ist besonders sichtbar bei Liedern und liederhaften Abschnitten, welche in andere poetische Texte verflochten sind, s. Is. 2, 1; 13, 1; 38, 9. Hab. 3, 1. Solche auf die Abfassung bezügliche Angaben finden sich daher auch an der Spitze sehr vieler Psalmen und müssen, die kritische Richtigkeit vorausgesetzt, als ächt und zuverlässig gelten. Gewöhnlich sind es hier nur die Namen der Verfasser, z. B. bei Ps. 25—28, mitunter aber auch geschichtliche Notizen über die Veranlassung der Dichtung, Ps. 3. 7. 18. 30. 34. 51. 56. 59. 60. 63 (102). Nach diesen Angaben rührt Ps. 90 „von dem Gottesmanne Moses" her. Dreiundsiebenzig Psalmen sind nach den Aufschriften von David verfaßt; es sind ihm aber sicher noch mehrere, welche keinen Namen an der Spitze tragen, zuzuschreiben, z. B. 1. 2 (Apg. 2, 34; 4, 25). 10. 33. 43. Zwei Psalmen sind von Salomon gedichtet, 72. 127. Elf weitere Psalmen, 42, 44—49. 84. 85. 87. 88, zu denen Ps. 43 als zwölfter zu rechnen ist, werden den „Söhnen Kore's", d. h. Mitgliedern der seit Moses' Zeiten mit dem Tempeldienst betrauten Korachidenfamilie, zugeschrieben, vgl. 1 Par. 9, 19. Zwölf Psalmen, 50, 73—83, rühren von Asaph her, unter welchem jedenfalls zunächst der 1 Par. 15, 19; 16, 5. 7 u. s. genannte Levit aus der Zeit Davids zu verstehen ist. Einige Lieder tragen seinen Namen, weil sie von einem seiner gleichnamigen Nachkommen verfaßt sind; so besonders Ps. 74. 79. 83; vgl. 2 Par. 20, 14. Als Verfasser von je einem Psalm 88. 89. werden dann noch Eman und Ethan der Ezrahite bezeichnet, zwei Leviten, von welchen der eine 1 Par. 15, 17 u. s. als Tempelsänger genannt wird; beide sind 3 Kön. 4, 31 wegen ihrer Weisheit gerühmt. Die übrigen 35 Psalmen, 1. 2. 10. 33. 43. 66. 67. 71. 91. 100. 102. 104—108. 111—121. 123. 125. 126. 128—130. 132. 134—137. 146—150 sind ohne Bezeichnung des Verfassers; vermuthlich ist dieß ein kritisches Verderbniß. Die Rabbinen wollen, daß diese Psalmen, welche sie „verwaiste" nennen, dem letzten Verfasser zuzuweisen seien, der im Vorherigen angegeben worden. Dieß ist sicher unrichtig, da z. B. Ps. 137 gewiß nicht von David herrühren kann, wie nach einer solchen Regel aus Ps. 133 doch gefolgert werden müßte. In der Septuaginta ist bei manchen der anonymen Psalmen ein Verfasser genannt, z. B. David bei Ps. 10. 33. 43. 67. 71. 91. 93—99. 104. 137, Aggäus und Zacharias bei Ps. 146; bei manchen ist die Angabe offenbar irrig, bei andern scheint sie aus dem ursprünglichen Text geflossen zu sein. Nirgends ist eine Andeutung im Psalter, wonach einzelne Lieder erst in der machabäischen Zeit entstanden wären. Gleichwohl wollen manche Erklärer dieser Periode einen großen, einige den größten Theil des Psalmenbuches zuweisen. Für diese mit der Geschichte des Kanons nicht vereinbare Behauptung läßt sich kein haltbarer Grund anführen, s. Himpel, Tüb. theol. Quartalschr. 1870, S. 403 ff.

Insofern David als der eigentliche Urheber des Psalmengesanges anzusehen ist und die weitaus größere Hälfte der Psalmen selbst gedichtet hat, findet sich schon bei talmudischen Juden die Angabe, das ganze Psalmenbuch rühre von David her. Sebachim 117 a. Babâ bathrâ 14 b. 15 a. Dieselbe Ansicht war bei einigen Kirchenvätern vorhanden: Chrys. Prooem. in Ps. LV, 534. Ambr. Praef. in Psalmos 6. XIV, 923. Aug. Civ. Dei 17, 14. XLI, 547. Theodor. Prol. Psalm. LXXX, 862. Philastr. haer. 130. XII, 1259. Euthym. Prooem. Psalm. CXXVIII, 53. S. Thom. in Ps. Prooem. Das Richtige erkannten aber schon Hil. Prol. Psalm. 2. IX, 232. Hier. Ep. ad Sophron. XXVIII, 1123. Die Kirche nennt das Psalmenbuch, der Sache vollkommen entsprechend, Psalmi Davidici; denn es ist im Geiste Davids verfaßt und verdankt diesem seinen Ursprung.

306. Das Psalmenbuch ist in seiner jetzigen Gestalt auf Nehemias zurückzuführen. Der Anfang der Sammlung ist jedoch schon von David gemacht worden; sie ward viermal erweitert, bis sie die heutige Gestalt erhielt.

Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung waren die Psalmen schon in einer Sammlung vorhanden, wie aus Luk. 20, 42; 24, 44. Apg. 1, 20 hervorgeht. Die Anordnung in derselben war die nämliche wie heute, Apg. 13, 33. Unter den Psalmen

nun sind Lieder, welche theils in der babylonischen Gefangenschaft entstanden sind, wie Ps. 126. 137, theils die Rückkehr aus derselben feiern, wie 118. 129. Der Abschluß des heutigen Psalters fällt daher in die Zeit zwischen der Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit und dem Auftreten Jesu Christi. Nun steht es aber nach 1 Par. 16, 41. 2 Par. 23, 18. 1 Esdr. 3, 10 u. f. fest, daß der Psalmengesang einen unerläßlichen Theil des jüdischen Gottesdienstes ausmachte. Der Abschluß der Psalmensammlung wird daher mit der neuen Einrichtung des jüdischen Gottesdienstes in Verbindung zu bringen sein und ist demnach auf Esdras oder auf Nehemias zurückzuführen. Nach der bestimmten Angabe 2 Mach. 2, 13 war es letzterer, welcher τὰ τοῦ Δαυὶδ zugleich mit den geschichtlichen und prophetischen Büchern in die Tempelbibliothek niederlegte; es ist daher wohl anzunehmen, daß zu der organisatorischen Thätigkeit des Nehemias auch die letzte Sammlung und Ordnung des Psalmenbuchs gehört. Es kann dieß nur die letzte gewesen sein, weil eine successive Entstehung des Psalmenbuchs aus vielen Gründen wahrscheinlich ist. Von den fünf Büchern desselben enthält das erste bloß Lieder, welche von David verfaßt sind; das zweite umfaßt Lieder meist von David, zum Theil aber auch von den Korachiden nebst einem von Asaph und einem von Salomon. Dieses Buch trägt die Unterschrift: „Zu Ende gebracht sind die Loblieder (תְּפִלּוֹת) Davids, des Sohnes Isai's." Nun wird in den Paralipomena von einer zweifachen Anordnung Davids bezüglich des Tempeldienstes berichtet: die erste geschah, als die Bundeslade aus Obededoms Hause nach Sion gebracht wurde, 1 Par. 16, 4; die zweite, nachdem er die Regierung an Salomon abgetreten hatte und sich nur noch mit der Leitung des öffentlichen Gottesdienstes befaßte. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß das erste Buch der Psalmen diejenigen Lieder enthält, welche bei Davids erster Bemühung für den Gottesdienst zusammengestellt wurden, während das zweite bei Davids späterem Vorgehen entstand und so auch die Lieder der früher angestellten Korachiden umfaßte. Ps. 72 fällt gerade in die letzten Tage Davids, insofern der Regierungsanfang Salomons, worauf er sich bezieht, vor Davids Tode stattfand. Eine weitere Nachricht über die Psalmensammlung gibt 2 Par. 29, 30, wonach unter Ezechias „die Psalmen Davids und Asaphs" in liturgischem Gebrauch waren. Die Psalmen Asaphs bilden a potiori das dritte Buch der Psalmen, so daß unter „Psalmen Davids und Asaphs" die drei ersten Bücher verstanden werden müssen. Das vierte Buch umfaßt lauter Lieder von allgemeinem Inhalt und gehobener Stimmung, wie sie schwerlich im Exile entstanden sind. Sie sind auch nicht nach dem Exil zusammengestellt, weil sonst wohl die Befreiung aus demselben erwähnt wäre. Diese Sammlung ist daher in die Zeit von Ezechias bis zum Exil zu verlegen; vermuthlich ist sie ein Andenken an die religiöse Restauration durch Josias, 2 Par. 35, 15. Die Gefangenschaft selbst, wie die Befreiung aus derselben, wird in einer Reihe von Liedern des letzten Buches erwähnt, z. B. 120. 123. 124. 126. 130. 137; namentlich ist 120—134 eine Separatsammlung, welche der Rückkehr ihre Entstehung verdankt. Sonach fällt die letzte Zusammenstellung des Psalmenbuchs auch aus inneren Gründen in die Zeit der Wiederherstellung Israels, in welcher Nehemias sein organisatorisches Talent entfaltete.

Das Psalmenbuch ist daher in seiner jetzigen Gestalt, nach unserer Art zu reden, die fünfte vermehrte Auflage der davidischen Liedersammlung. Die Vermehrung ist jedoch nicht bloß durch Hinzufügung der neuen „Bücher", sondern auch durch Erweiterung der schon vorgefundenen Abtheilungen geschehen. Daher stehen schon im dritten Buche Lieder, welche sich auf die Zeit des Exils beziehen, 74. 79. Ferner ist die Bereicherung nicht sowohl durch Neudichtung geschehen, als durch Benutzung des Liederschatzes, welcher anderweit vorhanden war. Daher enthält auch noch das vierte und fünfte Buch eine Nachlese davidischer, sowie ein salomonisches Lied, welche handschriftlich oder mündlich sich erhalten hatten. Wie es aber bei allen Gesangbüchern geschieht, so sind auch im Psalter manche ältere Lieder den Bedürfnissen einer späteren Zeit angepaßt worden.

307. Bei der Aufnahme in die Sammlung ist der Text der einzelnen Lieder dem liturgischen Bedürfnisse gemäß mannigfaltig umgestaltet werden.

Die meisten Psalmen haben ihrer Entstehung nach subjectiven Charakter; ein kirchliches Gesangbuch aber muß der Ausdruck allgemein getheilter Erwägungen und Gesin=

nungen sein. Demnach bedingte die Aufnahme der Psalmlieder in eine officielle Sammlung zum öffentlichen Gebrauch von selbst viele Abkürzungen, Erweiterungen oder Aenderungen des Textes. Im Psalter liegen daher die einzelnen Lieder nicht so vor, wie sie verfaßt, sondern wie sie beim Gottesdienste gesungen worden sind. Dieß läßt sich im Einzelnen leicht zeigen. So bildet Ps. 9 im Hebräischen ein Bruchstück eines alphabetischen Liedes, von welchem ein anderes Bruchstück in Ps. 10 steht. Ein und dasselbe Lied kommt als Ps. 14 in einer erweiterten, als Ps. 53 in einer kürzeren Gestalt vor. Ps. 70 ist der Schluß (V. 14—18) von Ps. 40, mit einer kurzen Einleitung versehen. In die späteren Lieder sind mitunter Stellen aus früheren aufgenommen worden, Ps. 115, 4—8; 135, 15—18. Das Exil hat bei einer Anzahl von Psalmen die Zusätze bewirkt, von welchen schon oben § 301 die Rede war, s. Ps. 3. 14. 25. 28. 34. 51. 53. 69. 106. 125. 131. Ein ähnlicher Zusatz ist 102, 14—23 mitten in den Text hineingeschoben. In Ps. 144 liegt V. 12—15 nach dem hebräischen Text ein Anhang anderer Art vor, den die LXX durch künstliche Aenderung mit dem Ganzen in Zusammenhang gebracht hat. Das Eine davidische Lied, welches 1 Par. 16, 8 ff. angeführt wird, steht im Psalmenbuch als Ps. 96 und als der erste Theil von Ps. 105. Die Septuaginta verbindet mehrmals zwei hebräische Psalmen zu einem einzigen; so ist hebr. Ps. 9 und 10 in der LXX (und Vulg.) Ps. 9, hebr. Ps. 114 und 115 in der LXX und Vulg. Ps. 113, in der Peschittho Ps. 114. Dagegen wird in der LXX. Vulg. der hebr. Ps. 116 zu Ps. 114. 115, und der hebr. Ps. 147 von der LXX. Vulg. Pesch. zu Ps. 146. 147 getheilt. Die Zählung der Psalmen ist daher in den genannten Uebersetzungen eine andere als im Original, und deutet ebenfalls darauf hin, daß die Selbständigkeit der Liedertexte nicht besonders geachtet wurde.

Aenderungen anderer Art erleiden die Lieder in allen Gesangbüchern, indem die Sprachform derselben nach dem jeweiligen Geschmack oder der jeweiligen Entwickelungsstufe umgestaltet wird. Dieß läßt sich besonders an Ps. 18 beobachten, welcher schon 2 Sam. 22 gelegentlich seiner Entstehung mitgetheilt wird. Die alterthümliche Sprachgestaltung, welche der Psalm an letzterer Stelle beibehalten hat, ist im Psalter durch jüngere, glattere Redeformen ersetzt. Aehnlich ist es bei Ps. 14 und 53, Ps. 40 und 70. Vielleicht ist lediglich auf eine solche Ursache die Thatsache zurückzuführen, daß im zweiten Buch der Gottesname אֱלֹהִים fünfmal so oft als יְהוָה steht, während das vierte Buch nur יְהוָה kennt, das fünfte nur zweimal אֱלֹהִים bringt. Wenigstens scheint die Umänderung von יְהוָה 14, 2. 4. 6. 7 in אֱלֹהִים 53, 3. 5. 6. 7 nur auf einer Geschmacksrichtung zu beruhen. Die älteste Form der Psalmen wird demnach aus dem jetzigen Psalmenbuch schwer zu erkennen sein, abgesehen davon, daß der Unverstand der Masorethen dem archaistischen Charakter des poetischen Ausdruckes nicht gerecht geworden ist. S. oben § 88.

308. **In kritischer Hinsicht ist der Wortlaut der Psalmen im masorethischen Text so sehr vernachlässigt, daß die vorhandenen Hülfsmittel zur Wiederherstellung desselben nicht ausreichen.**

Gerade die Psalmen zeigen am besten, entweder wie wenig die Juden des dritten und vierten Jahrhunderts sich der Anforderungen der Kritik bewußt waren, oder wie entstellt damals schon der hebräische Text des Alten Testamentes war. Allerdings zeigt die Septuaginta, daß manche Textentstellungen vor ihrer Zeit schon eingedrungen waren; allein ein sehr großer Theil der bestehenden falschen Lesarten ist erst nach ihrer Zeit entstanden. Es bieten daher schon die Handschriften des masorethischen Textes für die Psalmen eine Anzahl von Varianten, auf Grund deren der ursprüngliche Wortlaut an manchen Stellen ermittelt werden kann. S. *Rossi*, Varr. Lectt. Vol. IV, p. 1—88. Allein dieses kritische Material reicht nicht aus. Weit größere Dienste leisten unter Beobachtung des oben § 122 und 123 Gesagten die alten unmittelbaren Uebersetzungen, zunächst die Septuaginta, die Reste der Hexapla, die Peschittho, weniger die Uebersetzung des hl. Hieronymus und das Targum. Für die Conjectur ist in den Psalmen weiter Spielraum gelassen, wie dieß besonders der Psalmencommentar von Justus Olshausen beweist. Eine durchgreifende Wiederherstellung des Textes ist aber noch nicht unternommen worden.

Keine Wiederherstellung kann es heißen, wenn die Punctation der Masorethen an

denjenigen Stellen geändert wird, an denen die Nothwendigkeit hierzu in die Augen springt. So muß für das unverständliche נִסָּה 4, 7 נְסָה, LXX ἐσημειώθη, Pesh. נפרוס gelesen werden; 7, 12 וְאַל statt וְאֵל, LXX μή, Pesh. לא; 31, 11 בְּעוֹנִי statt בַּעֲוֺנִי, LXX ἐν πτωχείᾳ, Pesh. במסכנותי; 33, 7 כְּנֹד = כְּנֹאד statt כַּנֵּד, LXX ὡςεὶ ἀσκόν, Symm. ὡς ἐν ἀσκῷ, Pesh. איך דבזקא, Targ. היך זיקא, Hier. quasi in utre; 46, 5 קִדֵּשׁ statt קְדֹשׁ, LXX ἡγίασε; 47, 10 עִם statt עַם, LXX μετά, Pesh. לות; 51, 18 לֹא oder לוּא statt לֹא, LXX εἰ, Pesh. בצבינך; 55, 20 יֹשֵׁב קֶדֶם סֶלָה אֲשֶׁר statt 'י' ק' סֶלָה א nach inneren Gründen, *Bruston*, du texte primitif des psaumes, Paris 1873, p. 56; vielleicht ist 57, 4 סֶלָה ebenso zu ändern; 56, 2 שְׁאָפֻנִי statt שְׁאָפַנִי (שׁוּף), vgl. Ös. 10, 14; 90, 2 וַתְּחוֹלֵל statt וַתְּחוֹלֵל, vgl. יֻלָּדוּ, LXX πλασθῆναι, Aq. Symm. ὠδινηθῆναι; אַל־תָּשֵׁב : אָתָּה statt תָּשֵׁב : אַל אַתָּה, LXX σὺ εἶ· μὴ ἀποστρέψῃς; 91, 2 אֹמֵר, *Bruston* p. 54. Ps. 115, 9 בָּטַח statt בְּטַח, LXX ἤλπισεν, Pesh. תכילין; analog V. 10. 11.

Aehnliches läßt sich von solchen Stellen sagen, in welchen bloß die Worttrennung der Masorethen zu berichtigen ist: 25, 17 'הִרְחִיב וּמ statt 'הִרְחִיבוּ מ, Pesh. סגי; 42, 6 יְשׁוּעַת פָּנַי וֵאלֹהָי statt יְשׁוּעוֹת פָּנָיו אֱלֹהַי nach 4 Handschr. *Rossi* p. 29, LXX σωτήριον τοῦ προσώπου μου (καὶ) ὁ θεός μου, Pesh. לפרוקא דאפי ואלהי; vgl. V. 12. 43, 5, wo beide Male יְשׁוּעַת zu lesen ist; 44, 5 אֱלֹהַי מְצַוֵּה statt אֱלֹהִים צַוֵּה, LXX Theod. ὁ θεός μου ὁ ἐντελλόμενος, Aq. θεέ μου, Pesh. דפקדת; 48, 15 עֲלָמוֹת statt עַל־מוּת mit vielen Codd. *Rossi* p. 33, LXX εἰς τοὺς αἰῶνας, Symm. εἰς τὸ διηνεκές; 77, 11 שְׁנוֹתִי מִן עֶלְיוֹן statt שְׁנוֹת יְמִין עֶלְיוֹן, *Bruston* p. 69; 73, 4 לָמוֹ תָם statt לְמוֹתָם, Ewald, Dichter des A. B. I, 1. 2. Aufl. Gött. 1866, S. 353. 119, 128 פִּקּוּדֶיךָ לִי שֵׁרְתִּי statt כָּל־פִּקּוּדֵי כֹּל יִשָּׁרְתִּי, LXX πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμην.

Durch Hinzufügung oder Weglassung eines ו sind falsche Lesarten entstanden 15, 1 וּמִי יִשְׁכֹּן statt מִי, LXX ἢ τίς, Pesh. ומנו; 40, 17 וְיֹאמְרוּ statt יֹאמְרוּ viele Handschr. *Rossi* p. 28, LXX καὶ εἰπάτωσαν, Pesh. ונאמרון, u. s. f. Aehnlich ist es mit dem Artikel: 57, 12 הַשָּׁמַיִם wegen V. 6.

Aus den sonst gewöhnlichen Ursachen sind auch in den Psalmen sehr viele unrichtige Lesarten entstanden, von denen hier einige beispielsweise verbessert sind. Ps. 3, 8 לְחִנָּם statt לְחִי, weil ersteres (mit לְחִנָּם verwechselt) die Lesart LXX ματαίως erklärt, Pesh. על פכיהון, Targ. ליסתהון; 4, 3 כִּבְדֵי לֵב לָמָּה, LXX βαρυκάρδιοι· ἱνατί; 4 הִפְלָא statt הִפְלָה mit vielen Manuscr., LXX ἐθαυμάσωσε, Hexapl. Ἄλλος· ἐθαυμασίωσε, Hier. mirabilem reddidit; 11, 1 הַר כְּמוֹ צִפּוֹר statt הַרְכֶם צִפּוֹר, LXX ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον, Pesh. על טורא איך צפרא, Hier. in montem ut avis, Targ. לטורא היך צפורא, Aq. ὡς πετεινόν; 12, 9 זַלּוֹתָ statt זֻלּוּת, LXX ἐπολυώρησας, Symm. ἐξουθένησας, *Bruston* p. 55; 16, 10 חֲסִידְךָ Keri statt חֲסִידֶיךָ Chetib mit sehr vielen Handschr., *Rossi* p. 9, LXX τὸν ὅσιόν σου, Apg. 2, 27; 13, 35, Pesh. לחסידך, Hier. sanctum tuum, Targ. זכאך; 17, 7 הִפְלָא statt הַפְלֵה, LXX θαυμασίωσον, Pesh. ועבדיהי תדמורתא, Symm. παραδόξασον, Hier. Mirabiles fac, Targ. פריש; 18, 43 אֲדִקֵּם statt אֲרִיקֵם nach 2 Sam. 22, 43, viele Handschr. אדיקם, LXX λεανῶ, Aq. ἐκκενώσω, Pesh. אדוש, Targ. בעטית; 19, 5 קוֹלָם statt קַוָּם, LXX ὁ φθόγγος αὐτῶν, Symm. ὁ ἦχος αὐτῶν, Hier. sonus eorum; 22, 10 מִשְּׁדֵי statt עַל שְׁדֵי, LXX ἀπὸ μαστῶν, Symm. ἐξ ἐντέρων, Pesh. מן תדיה, Hier. ab uberibus; 24, 6 פָּנֶיךָ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב statt 'פ' י, LXX τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, Pesh. אפיך אלה דיעקב; 27, 13 לוּלֵא om. LXX. Aq. Symm. Pesh.; 36, 2 לִבּוֹ statt לִבִּי, LXX ἐν ἑαυτῷ, Pesh. בלבה, Hier. cordis eius, *Döderlein*, Scholia in L. V. Test. poëtt. Halae 1779, p. 91; 38, 20 חִנָּם statt חַיִּים, vgl. Parall. שָׁקֶר, *Bruston* p. 44. Ps. 51, 10 תַּשְׂבִּיעֵנִי statt תַּשְׁמִיעֵנִי, Pesh. אסבעיני; 72, 20 תְּהִלּוֹת statt תְּפִלּוֹת, LXX ὕμνοι; 78, 48 דֶּבֶר statt בָּרָד wegen V. 50, *Bruston* p. 43. Ps. 89, 48 זְכֹר אֲדֹנָי statt זְכָר־אֲנִי; 106, 7 עֹלִים statt עַל יָם, LXX ἀναβαίνοντες, *Houbigant*, Notae criticae in univ. V. T. libros, Francof. 1777, p. 82. Ps. 137, 5 יְמִינִי מִיָּדִי, von Ortenberg, zur Textkritik der Psalmen, Halle 1861.

Besondere Verderbnisse zeigen noch die alphabetischen Psalmen. Ps. 25 und 34 fehlt der Vers mit ו vielleicht nach der Absicht des Verfassers; allein in ersterem steht V. 2 das ב an zweiter Stelle und V. 18 beginnt mit ר statt mit ק. Ps. 37 ist alphabetisch mit Einschaltung je eines gesetzlosen Verses; nach dieser Regel fehlt ein Vers nach dem mit ד, je einer nach dem mit כ und ק, und der mit ע kann nur durch Emendation her=

gestellt werden. In Ps. 145 fehlt der Vers mit נ, obwohl die Septuaginta und die Peschittho ihn bewahrt haben: נֶאֱמָן יְהוָה בִּדְבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו.

Auch sonst ist der hebräische Text an einzelnen Stellen verstümmelt, an denen die Uebersetzungen ihn vollständig haben. S. Ps. 33, 10 LXX add. καὶ ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων. Ps. 46 erhält nur dadurch die richtige Gestalt, daß nach V. 4 der Refrain V. 8 und 12 eingeschoben wird.

Besonders wichtig sind die zwei Stellen Ps. 22, 17 und 110, 3 wegen ihrer dogmatischen Bedeutung. An der erstern kann nicht mehr zweifelhaft sein, daß die heutige Lesart כָּאֲרִי „wie ein Löwe" absichtlich oder unabsichtlich aus כָּאֲרוּ, LXX ὤρυξαν, entstellt ist; vgl. darüber die erschöpfende und ruhige Darlegung von Rossi l. c. p. 14 sq. und das Zugeständniß von Delitzsch, dem sonst der masorethische Text über Alles geht, im Psalmencomm. z. d. St. S. 224; ebenso Heidenheim, Vierteljahrsschr. III, S. 237. Bei der zweiten obengenannten Stelle erscheinen die Reste der ursprünglichen Lesart in vielen Handschriften; in mehr als hundert steht יְלִדְתִּיךָ, wie LXX ἐγέννησά σε, Pesh. ילדתך. Hiermit ist die Frage nach der ursprünglichen Form schon entschieden, da nur der Text, wie er in der Septuaginta steht, sich mit dieser Form verständig verbinden läßt. Der Vers muß also heißen: עִמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשַּׁחַר יְלִדְתִּיךָ. Vgl. *Houbigant* l. c. p. 85. Kaulen, die ursprüngliche Form der Stelle Ps. 109, 3. Katholik 1865. II, S. 129.

## 309. Die Psalmen haben alle inneren Eigenschaften, welche für den kanonischen Charakter derselben sprechen können.

In allen Psalmen offenbaren sich die übernatürlichen Tugenden, welche nur als Wirkung des heiligen Geistes zu begreifen sind. Das religiöse Leben des Einzelnen erscheint in diesen Liedern so entwickelt und vorangeschritten, wie es auf dem Standpunkt des Alten Testamentes nirgendwo sonst zu beobachten ist. Vgl. z. B. Ps. 7, 5. 6; 42, 1; 62, 2; 73, 25. Daher bieten die Psalmen auch für alle Erfahrungen und Bedürfnisse des christlichen Seelenlebens einen so allgemeinen und vollkommenen Ausdruck, daß schon diese Eigenschaft als Kriterium für einen übernatürlichen Ursprung derselben gelten muß. Ebenso ist in den belehrenden Psalmen diejenige Weisheit niedergelegt, welche im Alten Testamente immer als Ausfluß der ewigen, ungeschaffenen Weisheit betrachtet wird und von jeher als Kriterium des übernatürlichen Ursprungs angesehen wurde. Die merkwürdigen Weissagungen Ps. 16. 22, 110, welche sozusagen in die Seele des Erlösers oder in den Schooß der allerheiligsten Dreifaltigkeit hineinzuschauen gestatten, können nur durch übernatürliche göttliche Einwirkung entstanden sein.

Allerdings scheinen in den Psalmen auch Grundsätze und Gesinnungen obzuwalten, welche auf rein menschlichen Ursprung hindeuten. So ist in denselben öfters die Rede von dem zeitlichen Lohne, den die Tugend und die Hingebung an Gott zu erwarten habe, 37, 25; 128, 1 ff. Da aber Gott der Herr auf dem unvollkommenen Standpunkte des Alten Testamentes diese Seite seiner Gerechtigkeit selbst betont, Deut. 28, 1 ff., und da die Bestrebung um irdischen Lohn innerlich berechtigt ist, so würde die Einhaltung dieses Standpunktes nicht gegen den inspirirten Ursprung der Psalmen anzuführen sein. Allein die Psalmen erheben sich sehr oft über diese Stufe des Glaubenslebens und führen theils den innern Frieden des Herzens, 4, 7; 13, 6; 31, 20, theils die endliche Auserwählung, 1, 5. 6; 17, 15; 49, 16; 56, 14; 73, 24. 25 als Grund für ein gottgefälliges Leben an.

Aehnliches gilt von den sogenannten Fluchpsalmen 18. 35. 52. 59, besonders aber 69. 109, in welchen David die Strafe Gottes für erlittene Beleidigung auf eine solche Weise herabzurufen scheint, wie sie mit unserer christlichen Anschauung in schroffem Widerspruch steht. Hierbei ist zuerst anzuführen, daß David nur scheinbar die Person seiner Gegner in's Auge faßt. Daß er dieß wirklich thue, ist nach seinem anderwärts bekannten Auftreten gegen seine Feinde, 1 Sam. 24, 18—20; 2 Sam. 16, 10, nicht wahrscheinlich und durch seine Betheuerung Ps. 7, 5. 6 geradezu ausgeschlossen. Wie sich David vielmehr als Vertreter der religiösen Bestrebungen in Israel und als Stellvertreter Gottes ansehen durfte, so konnte er in denjenigen, welche seine Bestrebungen vereitelten, nur die Feinde Gottes erblicken. Diesen aber war von Gott selbst nichts Anderes als der Fluch in den mannigfachsten Gestalten angekündigt, Deut. 27, 15 ff.; 28, 15 ff., und der Eifer

für Gott konnte zu keinem andern Ausdruck führen, als zu dem von Gott selbst im Alten Bunde gewählten und unzählige Male bestätigten, vgl. 3 Kön. 18, 40. 4 Kön. 1, 10 ff. Dieser ist gewiß weit von moderner Sentimentalität und Halbheit entfernt, allein nicht auch von dem Geiste des Neuen Testamentes: die Apostel drücken mit gleicher Energie ihren Abscheu vor der Sünde und dem Sünder aus, Apg. 8, 20; 13, 10; 23, 3. 1 Kor. 16, 22. Gal. 1, 8. 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 4, 14. Jud. 11 ff. 2 Joh. 10. Offenb. 6, 10; und wenn der Heiland auch eine so extravagante persönliche Rache, wie Luk. 9, 54 ff. gefordert ist, abweist, so ruft doch auch er das Wehe über die Feinde des Reiches Gottes herab, Matth. 11, 20 ff.; 23, 13 ff. Indessen ist in den vier erstgenannten Psalmen, wozu 11, 6; 21, 20 ff. hinzugefügt werden kann, bloß die Ueberzeugung von der Gewißheit einer strafenden Vergeltung ausgesprochen, ohne daß letztere herabgerufen wäre. Anders ist es in Ps. 69, 109, wo die Imprecation direct auf das Haupt der Schuldigen gerichtet ist. Hier tritt David als der Gesalbte Gottes auf, in welchem die Person Christi typisch erscheint, und nach dem Geiste des Alten Testamentes wird hier prophetisch die entsetzliche Schuld verdammt, welche die Verfolger Jesu sich zugezogen haben, so daß auch der hl. Petrus Apg. 1, 20 die Worte des Ps. 109 direct auf Judas Iskariot anwendet. In dem exilischen Ps. 137 spricht sich die Gewißheit aus, daß die Wiederherstellung des Reiches Israel von dem Untergange des babylonischen Reiches und der mit ihm verbündeten falschen Edomiter abhängig sei; bei der für Babel zu erwartenden Strafe erscheint der grausame Tod der Kleinen noch als Wohlthat, und er muß das neue Aufleben der Weltmacht verhüten. Vgl. Abd. 10. Jer. 49, 7 ff. Is. 14, 21; 47, 6 ff. Ueber die Fluchpsalmen vgl. Kurtz, Lehrb. der hl. Gesch. § 84, 2. Anm.

## 310. Auch durch äußere Gründe ist der kanonische Charakter des Psalmenbuches wohlbezeugt.

Der Glaube an die übernatürliche Entstehung der Psalmen ist schon aus den Büchern des Alten Testamentes nicht undeutlich zu erkennen, vgl. 2 Sam. 23, 2. Jonas betet 2, 3 ff. in den Ausdrücken der Psalmen. Ebenso läßt der Gebrauch, welcher nach 2 Par. 29, 30. 1 Esdr. 3, 10 unter Ezechias und Esdras von denselben gemacht wurde, auf eine solche Anschauung schließen. Bestimmter spricht sich diese in der Anordnung Nehemias' aus 2 Mach. 2, 13, wonach die Psalmen ebenso wie die Schriften der Propheten an heiliger Stätte aufbewahrt werden sollten. Aehnlich wie hier werden die Psalmen Luk. 24, 44 vom Heiland selbst dem Gesetz und den Propheten gleichgestellt. Auch sonst werden die Psalmen von Jesus und den Aposteln zur hl. Schrift gerechnet, Matth. 21, 16. 42. Mark. 12, 10. Joh. 10, 34; 13, 18; 17, 12; 19, 24. 28. Hebr. 1, 5 ff. u. s. Demzufolge sind viele Psalmenstellen im Neuen Testament als Prophezeiungen angeführt, z. B. Joh. 19, 24. Apg. 2, 25 ff.; 13, 22. Hebr. 5, 5. Ganz ausdrücklich aber ist der inspirirte Charakter der Psalmen anerkannt Matth. 22, 43. Mark. 12, 36, und zwar ist der Heiland in diesem Stücke einig mit den Schriftgelehrten seiner Zeit, welche er auf Grund der Psalmenstellen widerlegt. Dasselbe geschieht von den Aposteln vor Juden aus allen Ländern, deren Anschauung in diesem Stücke als bekannt vorausgesetzt wird, Apg. 1, 16; 2, 25. Der nämliche Glaube ist endlich Apg. 4, 25. Hebr. 3, 7; 4, 7 ausgesprochen, und der Glaube bei Juden und Christen ist nie ein anderer gewesen.

In der Kirche hat die Anerkennung des kanonischen Charakters der Psalmen bewirkt, daß dieselben als Norm der liturgischen Gebete angesehen worden sind. Sämmtliche liturgischen Bücher, Meßbuch, Brevier, Agende, sind, soweit sie Gebete enthalten, entweder aus den Psalmen selbst zusammengesetzt, oder doch in deren Ausdrücken abgefaßt. Hierzu hat besonders das Beispiel des Herrn beigetragen, der sich dem synagogalen Gebrauch der Psalmen angeschlossen hat, Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. Den nämlichen Gebrauch empfiehlt der hl. Paulus auch den Gläubigen, Eph. 5, 19. Kol. 3, 16, und die Schriften der Väter sind voll von ähnlichen Ermahnungen. Es ist zweifellos, daß diese ihren Zweck erreicht haben; quis enim sensum hominis gerens non erubescat sine psalmorum celebritate diem claudere, sagt der hl. Ambrosius, Praef. in Ps. 6, XIV, 923. Allmälig sind neben den Psalmen andere Gebetsformulare ausgedacht und verbreitet worden; allein die Psalmen haben ihren Einfluß so weit gewahrt, daß noch bis in die neueste Zeit auch das Gebet- und Gesangbuch der Laien ein „Psälterlein" geblieben ist.

### 4. Das Buch der Sprüche.

311. Ein Spruch im biblischen Sinne kann sein a. ein Sprichwort, b. eine Sentenz, c. ein lehrhaftes Gedicht. Eine Anzahl von Sprüchen nach den beiden letzten Bedeutungen ist im Kanon unter dem Titel Liber Proverbiorum gesammelt.

Der hebräische Ausdruck für die drei genannten Bedeutungen ist מָשָׁל, ein Wort, welches nach der Doppelbedeutung von מָשַׁל entweder Gleichniß oder erhabener Ausspruch bedeutet. Der dreifache Sinn desselben tritt klar hervor 1 Sam. 10, 12. Pred. 12, 9. Ps. 49, 5. Ausführlicheres s. bei *Smits*, Proverbia elucidata, Antv. 1746, p. III s. IX s.

Eigentliche Sprichwörter werden in der heiligen Schrift selten erwähnt. Die vorkommenden sind: Gen. 10, 9 „ein starker Jäger vor dem Herrn wie Nimrod"; 1 Sam. 10, 12; 19, 24 „auch Saul unter den Propheten?" 24, 14 „von Schlechten kommt Schlechtigkeit"; 2 Sam. 5, 8 „Blind und Lahm darf nicht in den Tempel"; 20, 18 „wer zu fragen hat, der muß in Abela fragen"; Sprichw. 22, 6 „jung gewohnt, alt gethan"; Ezech. 12, 22 „die Tage werden lang, und die Weissagung wird krank"; 16, 44 „wie die Mutter, so die Tochter"; 18, 2 „die Väter haben Herblinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne danach stumpf geworden"; Luk. 4, 23 „Arzt, heile dich selber"; 2 Petr. 2, 22 „der Hund kehrt zu dem zurück, was er gespieen hat"; „eine gewaschene Sau in der Kothwälze". Nicht ganz selten ist der Ausdruck „zum Sprichwort, d. h. zum Gespött machen oder werden", z. B. 3 Kön. 9, 7. 2 Par. 7, 20. Jer. 24, 9.

Eine Sammlung von Sprichwörtern im eigentlichen Sinne darf in der heiligen Schrift nicht erwartet werden, weil derartige Zusammenstellungen überall in eine Literaturperiode fallen, welche das israelitische Volk nicht erlebt hat. Das „Buch der Sprüche" enthält nur ein einziges wirkliches Sprichwort an der oben bezeichneten Stelle, und dieses bloß als Citat. Freilich sind manche in demselben befindliche Aussprüche später im Volksmunde zu Sprichwörtern geworden, wie die Anführung von 26, 11 bei 2 Petr. 2, 22 zeigt; allein von einer Sprichwörtersammlung unterscheidet es sich durchaus, weil sein Inhalt nicht der Volkssprache entnommen, sondern aus Reflexion hervorgegangen ist. Das Buch ist vielmehr, gleich den griechischen Gnomensammlungen und Freidanks Bescheidenheit, eine Zusammenstellung von lehrhaften, mehr oder weniger dichterischen Abhandlungen und von einzelnen Denksprüchen. Zur ersten Klasse gehören die Ermahnungen zur Weisheit, 1, 8 — 9, 18; 22, 17 — 24, 22; die Priameln, 30, 18—31; das Lob der guten Hausfrau, 31, 10—31; die zweite Klasse bildet der gesammte übrige Inhalt des Buches.

Auch nach dieser Beschaffenheit heißt das Buch der Sprüche richtig מְשָׁלִים oder bei den Rabbinen מְשָׁלוֹת. Im jüdischen Kanon führt es nach dem Anfangsworte, dem der Verfassername beigegeben ist, den Titel מִשְׁלֵי, bei Origenes Μισλώθ, Eus. Hist. Eccl. 6, 25. XX, 582. Der Talmud kennt das Buch auch unter dem Namen סֵפֶר חָכְמָה „Weisheitsbuch". Die Septuaginta nennt es παροιμίαι, weil sie zwischen παροιμία und παραβολή bei Wiedergabe der Bedeutungen von מָשָׁל nicht scharf unterscheidet. Noch weniger unterscheidet ihrerseits die Vulgata zwischen proverbium und parabola, so daß in ihr das Buch den ganz uneigentlichen Titel Liber Proverbiorum erhalten hat, während das Anfangswort Parabolae übersetzt ist. In der ältesten Literatur der Kirche führt es, wie bei den Juden, daneben den Namen Σοφία. Melito nannte es Παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία, Eus. Hist. Eccl. 4, 26. XX, 396, und Clemens von Rom citirt es ad Cor. 57. I, 325 mit den Worten λέγει ἡ πανάρετος σοφία. Bei Cyprian, Testim. 3, 56. IV, 761, heißt das Buch Sapientia Salomonis. Eusebius versichert Hist. Eccl. 4, 22. XX, 384 ausdrücklich: ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς παροιμίας ἐκάλουν.

312. Das Buch der Sprüche umfaßt neun Theile: a. eine Einleitung, 1, 1—7; b. eine Abhandlung über die Weisheit, 1, 8 — 9, 18; c. eine Sammlung von Sentenzen, 10, 1 — 22, 16; d. eine Schlußermahnung, 22, 17 — 24, 22; e. eine Nachlese von Denksprüchen, 24, 23—31; f. eine

neue Sammlung von Sprüchen, 25, 1 — 29, 27; g. h. i. drei Anhänge, 30, 1 — 31, 31.

Den Kern des Buches bildet die Gnomensammlung, welche als dritter Theil bezeichnet ist. Dieselbe bezieht sich ohne andere erkennbare Ordnung, als daß mitunter gleichartige Sprüche bei einander stehen, auf die mannigfachsten Verhältnisse des öffentlichen wie des privaten, des religiösen wie des bürgerlichen, des inneren wie des äußeren Lebens und führt gewissermaßen das Thema aus, welches 1, 7 vorangestellt ist. Mit bunter Ausführlichkeit erscheint hier der Gegensatz zwischen Thorheit und Weisheit im Lichte der Offenbarung, nach welcher jene mit Lasterhaftigkeit, diese mit Gottinnigkeit zusammenfällt. Sorgfältig skizzirt s. den Inhalt bei Scholz, Einl. Bd. 3, S. 143 ff. Dieser eigentlichen Spruchsammlung sind im zweiten Theil ausführliche und eindringliche Ermahnungen vorausgeschickt, in denen die Weisheit theils anempfohlen, theils redend eingeführt wird, um zum Besitze ihrer unvergänglichen Güter einzuladen. Das Ganze erscheint als eine zusammenhängende Rede theils durch die enge Verknüpfung des Einzelnen, theils durch die wiederholte Anrede „mein Sohn", 1, 8. 10. 15; 2, 1; 3, 1. 11. 21; 4, 10. 20; 5, 1. 20; 6, 1. 3. 20; 7, 1. Die Weisheit ist hier nicht bloß als menschliche, d. h. als richtige, auf's Handeln angewandte Erkenntniß, sondern immer klarer auch als göttliche, und zwar nicht bloß als attributive, sondern auch als essentielle Weisheit Gottes aufgefaßt, so daß 8, 22 ff. die neutestamentliche Logoslehre mit großer Deutlichkeit aus dem alttestamentlichen Schleier hervortritt. Vgl. Klasen, die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrin. Philosophie, Freiburg 1878. Hiernach verhält sich der dritte Theil des Buches zum vorausgegangenen wie die Anwendung zur theoretischen Grundlegung. Schon hierdurch erscheinen die beiden Theile in einem engen Verbande. Nur scheinbar wird derselbe durch die erneute Ueberschrift im masorethischen Text 10, 1 unterbrochen; denn da weder die Septuaginta noch die Peschittho diese Ueberschrift kennen, so erscheint sie als späterer Zusatz. Beide Theile aber werden erst vollkommen zu einem Ganzen abgerundet durch den vierten Theil. Derselbe greift nämlich wieder die Gedanken des zweiten Theiles auf, bis er allmählich zu dessen Ausgangspunkt 1, 8 ff. zurückkehrt und 24, 19 ff. den schließlichen Gegensatz zwischen Weisen und Thoren in Aussicht stellt. Hier trägt auch die Darstellung wieder die abhandelnde Form der Ermahnung und wiederholt die Anrede „mein Sohn", 23, 15. 19. 26; 24, 13. 21. Zu den drei ersten als Ganzes gedachten Theilen scheint ihrer stilistischen Abrundung nach die Einleitung 1, 1—6 zu gehören. Dagegen sind die späteren Theile des Buches, vom fünften angefangen, nach bestimmten Ueberschriften als Zusätze zu einem vorhandenen Schriftstück zu erkennen; besonders zeigt dieß der Ausdruck גַּם אֵלֶּה, womit der fünfte und der sechste Theil eingeleitet werden. Hiernach ist das Buch der Sprüche nicht zu Einer Zeit entstanden.

313. Das Buch der Sprüche ist durch mehrmalige Sammlung zu Stande gekommen. Der größte Theil desselben rührt von Salomon her, und zwar vorwiegend unmittelbar, zum kleineren Theile nur mittelbar.

Im Buche selbst wird Salomon als Verfasser der Hauptbestandtheile desselben genannt, 1, 1; 25, 1, und da an ersterer Stelle die betreffende Angabe in den Zusammenhang verwebt ist, so muß sie so alt sein wie das gesammte Schriftstück 1, 1 — 24, 22. Ein Grund, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln, ist nach Analogie der alttestamentlichen Schriften nicht vorhanden. Wohl aber wird diese erste Sammlung schon durch die Reinheit und den Adel ihrer Diction in die Blütezeit der hebräischen Literatur und damit in die Zeit Salomons verwiesen. Salomon war nach 3 Kön. 4, 33 in eminenter Weise zur Gnomendichtung befähigt, und nach V. 32 übte er dieselbe mit Vorliebe. Da eine bestimmte Zahl seiner מְשָׁלִים angegeben wird (3000), so müssen dieselben schriftlich aufgezeichnet gewesen sein, und bei dem Ruhm der salomonischen Weisheit ist es glaublich, daß seine Sprüche aufbewahrt wurden, auch wenn seine 1005 Lieder mit Ausnahme von wenigen zu Grunde gingen. Allerdings ist die Anzahl der im Buche vorhandenen Sprüche, selbst wenn der zweite und der vierte Theil in einzelne Sentenzen aufgelöst werden, kaum ein Fünftel der angegebenen Summe. Allein wenn die salomonische Spruchweisheit in

einen Zusammenhang gebracht werden sollte, war eine **Auswahl** unter den vorhandenen Sinnsprüchen nothwendig. Denn unter einer Anzahl von 3000 konnte eine Menge von Wiederholungen nicht ausgeschlossen bleiben; hat doch selbst die vorhandene Sammlung sich von solchen nicht freihalten können, s. **Delitzsch**, bibl. Comm. IV, 3. Einl. § 3. Nach allem diesem ist die innere Wahrscheinlichkeit durchaus dafür, daß der Haupttheil des Buches der Sprüche von Salomon herstammt. Wichtiger ist der äußere Grund, daß 25, 1 gesagt ist: „Auch das Folgende sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Königs Ezechias von Juda ausgezogen haben.“ Unter diesen „Männern des Königs Ezechias“ ist ein bestimmtes Collegium zu denken, dem Ezechias die Sorge für die Aufbewahrung und Vervielfältigung der heiligen Schriften anvertraute und das noch über Ezechias' Zeit hinaus bestand. Die spätere Tradition der Juden stellt aus bloßer Combination Isaias an die Spitze desselben und nennt daher diesen Propheten als Urheber des Spruchbuches. Ohne daß auf solche Einfälle Rücksicht genommen wird, erscheint doch die in's Buch der Sprüche aufgenommene Notiz höchst wichtig. Es ist an sich glaubwürdig, daß zur Zeit Ezechias' und auch später noch viele Sentenzen Salomons schriftlich vorhanden waren, aus denen die bezeichneten Gelehrten eine neue Auslese veranstalteten (הֶעְתִּיקוּ ἐξεγράψαντο). Diese Angabe ist nun auch in die Septuaginta übergegangen und ist folglich älter als die Machabäerzeit; sie mag von Nehemias oder dem Collegium des Ezechias selbst herrühren. Jedenfalls gibt der Ausdruck „auch das Folgende“ die Gewißheit, daß man um 300 v. Chr. die vier ersten obengenannten Stücke als von Salomon herrührend betrachtete. Ebenso wenig zweifelte man an der Angabe über die Aechtheit der späteren Sammlung, denn die LXX fügt 25, 1 ausdrücklich hinzu: αἱ ἀδιάκριτοι (παιδεῖαι). Hiermit ist freilich nicht gesagt, daß man auch die **Zusammenstellung** von 1, 1 — 24, 32 dem weisen König zugeschrieben habe. Allein da offenbar diese Stücke als Ein Ganzes den „Männern des Ezechias“ schon vorgelegen haben sollen, und dieses Ganze im Anfang von Salomon hergeleitet wird, so ist der Inhalt der alttestamentlichen Tradition kein anderer, als daß Salomon selbst nicht bloß mittelbarer Urheber, sondern auch unmittelbarer Verfasser der so vollkommen abgerundeten ersten Sammlung sei. Diese Anschauung des Alten Testamentes muß, obwohl aus späterer Zeit stammend, für uns maßgebend sein. Die rabbinische Tradition, wonach auch Theil 1—4 der ganzen Sammlung von dem Collegium des Ezechias herrühre, ist unzuverlässig, und irrig ist die Annahme der christlichen Väter, daß Salomon das ganze vorliegende Buch geschrieben habe. Dagegen kommt für die Aechtheit der zweiten Sammlung bei uns noch der Grund zur Geltung, daß die Sprachform in derselben der des älteren Bestandtheiles wesentlich gleich ist. **Keil**, Einl. S. 375.

Anders ist es mit den übrigen Bestandtheilen des Spruchbuchs. Nach der Ueberschrift 24, 23 „auch Folgendes ist **von** Weisen“ sind die Sprüche V. 23—34 ihrer inneren Verwandtschaft wegen dem ursprünglichen salomonischen Buch angehängt worden, ohne von Salomon zu stammen. Deßgleichen werden die beiden letzten Kapitel in ihren Ueberschriften andern Verfassern als Salomon zugeschrieben. Diese aber zu identificiren ist kaum möglich. Zuerst ist 30, 1 der Text vollständig unsicher. Ein Zusammenhang, aber nicht eine Erklärung, wird in der ersten Vershälfte dadurch hergestellt, daß המשא als Apposition zu יקה betrachtet wird; das Verständniß fehlt, weil 'המ des Artikels wegen nicht als der Landesname Gen. 10, 30 betrachtet werden kann. In der zweiten Vershälfte muß nach LXX und Pesh. das eine לְאִיתִיאֵל getilgt und אֻכָּל gelesen werden; aber auch so zeigen die Uebersetzungsversuche der Septuaginta, der Peschittho und der Vulgata, daß der Text schon damals unverständlich war. Ueber Kap. 30 läßt sich demnach nichts Anderes sagen, als daß es eine nach Ezechias hinzugekommene Sammlung von Sprüchen eines unbekannten Verfassers ist. Das Nämliche gilt von Kap. 31, 1—9, obwohl hier die Ueberschrift bei Verbindung von מַשָּׂא mit dem Worte מֶלֶךְ einen passenden Sinn gibt. Es läßt sich eben nicht sagen, wer der König Lamuel von Massa ist. Daß Salomon darunter verstanden sei, wie **Pineda** de reb. Sal. 1, 16, 4 als allgemeine Anschauung nachweisen will, läßt sich weder bestreiten noch beweisen. Ein selbständiges Gedicht ist das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau, über dessen Ursprung nichts gesagt, das aber eben deßwegen auch dem König Lamuel nicht abgesprochen werden kann.

Ihrer Sitte gemäß haben protestantische Gelehrte vielfache Versuche gemacht, die Entstehung der Sprüche oder doch die Zusammenstellung derselben in eine späte Zeit herabzudrücken. Dieser Negation gegenüber, welche von der Beschaffenheit des Inhaltes oder der Sprache ausgeht, und deren einzelne Gestaltungen bei Rohling, das salomonische Spruchbuch, Mainz 1879, S. 6, registrirt sind, kann man sich mit dem Ausspruch der besonneneren protestantischen Kritiker begnügen, wonach die vorgebrachten Einwendungen ohne Beweiskraft sind. S. *Smith*, a concise Dictionary of the Bible, Boston, p. 761. *Cook*, Holy Bible IV, p. 516.

314. Der kanonische Charakter des Buches der Sprüche kann mit inneren Gründen nicht angefochten werden und ist äußerlich wohl bezeugt.

Man hat gegen den inspirirten Charakter des salomonischen Spruchbuches wohl geltend gemacht, daß es einen bloß deistischen Charakter trage und von der unter den Juden bestehenden positiven Religion ganz absehe. In ähnlichem Sinne suchte schon Theodor von Mopsueste den göttlichen Ursprung des Buches zu läugnen. S. Kihn, Theodor von Mopsuest. und Junilius Afric. als Exeg., Freiburg 1880, S. 77. Nun ist es wohl richtig, daß die Haltung des mosaischen Gesetzes nicht so im Einzelnen eingeschärft wird, wie dieß in andern Büchern des Alten Testamentes geschieht; ja außer 28, 4. 7. 9; 29, 18 ist von dem mosaischen Gesetze in den Sprüchen überhaupt keine Rede. Gleichwohl ruht das ganze Buch auf der den Juden geoffenbarten Wahrheit und bewegt sich innerhalb der religiösen Anschauungen und Uebungen, welche für die Juden maßgebend waren. Dieß geht schon daraus hervor, daß für Gott durchweg der Name יְהוָה, nur dreimal אֱלֹהִים steht. Außerdem ist von den positiven Einrichtungen des mosaischen Gesetzes 3, 9; 15, 8; 21, 3. 27 als Voraussetzungen die Rede. Die Weisheit, welche das Buch lehrt, kommt nur von Gott und führt zu Gott, 8, 22—36; ihr Anfang ist die Furcht Gottes, 1, 7; 9, 10; der Lohn der Tugendhaften ist Jehovah's Segen, 3, 33, sein Fluch die Strafe der Gottlosen, 15, 9. Jehovah ist der Schöpfer und Leiter aller Dinge schon hier auf Erden, 16, 1—9, aber die Hauptfrucht der Gerechtigkeit ist die endliche Bewährung, 10, 25; 11, 4. 7; 14, 32. Allerdings wird neben diesen religiösen Wahrheiten der Blick vorzugsweise auf die zeitlichen Folgen des sittlichen Handelns gerichtet, und als Ziel der Ermahnung erscheint hauptsächlich die sociale Ordnung in der Familie, der Gemeinde und dem Staat; allein wegen der vorhandenen Grundlage erhält auch diese eine durchaus religiöse Auffassung. Sonach spricht aus dem ganzen Buche der Geist göttlicher Weisheit, und es ist des Glaubens an seinen göttlichen Ursprung werth. Dieser Glaube war im Alten Testamente immer vorhanden; hiefür spricht schon die Abhängigkeit, in welcher das Buch der Weisheit und Ecclesiasticus zu den Sprüchen steht. Ebenso ist es ersichtlich, daß der Ideengehalt der salomonischen Schrift erweitert und verklärt in das Neue Testament übergegangen ist, und daß die griechische Uebersetzung des Buches die Terminologie des Neuen Testamentes durchgreifend bestimmt hat. Vgl. hierzu *Cook*, Holy Bible IV, p. 525 foll. Neben dieser indirecten Anerkennung ist der kanonische Charakter der Sprüche auch direct im Neuen Testamente ausgesprochen, indem einzelne Stellen derselben als biblische Bestandtheile angeführt werden. S. 2 Kor. 9, 7. Hebr. 12, 5 f. Jak. 4, 6. 1 Petr. 5, 5. 2 Petr. 2, 22 und vgl. Sprichw. 22, 8; 3, 11 f. 34; 26, 11. In der Kirche ist der kanonische Charakter der Sprüche seit den frühesten Zeiten bezeugt; s. 1. Clem. ad Cor. 14, 57. I, 237. 325. Ign. ad Magn. 12. V, 773. Martyr. Ign. 6. V, 985 und 1. Conc. Constant. 2, coll. 5. In der Synagoge wurden nur wegen des anscheinenden Widerspruchs 26, 4. 5 und wegen der starken Ausdrücke Kap. 7 lächerliche Versuche gemacht, das Buch aus dem Kanon zu entfernen, Sabbath 30 b. Aboth de Rabbi Nathan 1. Sonach ist der kanonische Charakter auch durch das Zeugniß der Tradition wohl verbürgt.

315. Der Text der Sprüche ist von den Schäden, welche der gesammte Wortlaut des hebräischen Alten Testamentes erlitten, nicht frei geblieben; doch ist die Entstellung nicht so groß, als sie nach der Uebersetzung der Septuaginta scheinen könnte.

Einzelne Stellen des jetzt üblichen Textes lassen sich schon aus den masorethischen Handschriften verbessern. So 8, 16 צֶדֶק statt אֶרֶץ mit 200 Handschriften, Pesh. דצדיקותא, Vulg. iustitiam, Targ. בצדקותא; 11, 25 יורה statt יוֹרָא 77 Handschr., richtig wegen וּמַרְוֶה; 12, 28 אֶל־מָוֶת statt אַל־מ׳, LXX εἰς θάνατον, Pesh. Targ. למותא, Vulg. ad mortem. Auch das Keri enthält durchgängig bessere Lesarten.

Nicht so leicht ist es, die Septuaginta zur Verbesserung des masorethischen Textes heranzuziehen. Bei den Sprichwörtern nämlich trägt der heutige Text derselben ganz besonders die Mängel zur Schau, welche oben § 120 im Allgemeinen angegeben sind. Schon bei der ersten Uebersetzung ist der hebräische Text nicht wörtlich, sondern mit ziemlich großer Freiheit im Umschreiben wiedergegeben worden. Dabei lag dem Uebersetzer noch der Urtext in der alten phönicischen Schrift vor, welche manche in der späteren Schrift undenkbare Verwechslungen zuließ. Dieß zeigt sich z. B. 5, 4 πικρότερον χολῆς = מָרָה מִלַּעֲנָה statt כל׳, ἠκονημένον μᾶλλον μαχαίρας = חַדָּה מֵחֶרֶב statt כח׳, Pesh. beide Male, Targ. beim zweiten Mal מן; 6, 3 εἰς χεῖρας κακῶν = בְּכַף־רָעִם statt רֵעֶךָ, Pesh. דבעלדבבך; 6, 16 συντρίβεται = יִשָּׁבֵר statt וְשֶׁבַע; 8, 2 ἀνὰ μέσον = בֵּין statt בֵּית, Pesh. ובינת, Vulg. in mediis; 10, 24 ἀπωλείᾳ = אַבְדָנִי statt תְּבֹאֶנּוּ; 13, 10 κακός = רַע statt רַק; 16, 16 νοσσιαί = קִנֵּי statt קְנֹה; 24, 2 ψευδῆ γὰρ = כִּי־שׁוֹשׁ statt שָׁוְא; 30, 1 τοὺς δὲ ἐμοὺς λόγους υἱὲ φοβήθητι = דִּבְרֵי תָּגוּר בְּנִי קָחֵם. Insofern diese Schriftart keine Worttrennung hatte, ließ sie der Auffassung einen viel größeren Spielraum als die Quadratschrift, und so erklären sich viele der originellen Abweichungen vom jetzt vorliegenden Sinne schon in der Urschrift der Septuaginta. Vgl. ob. S. 53—55. 89. Es kommt aber hinzu, daß eine Gnomensammlung zur Erweiterung und Abänderung des Textes einen viel weiteren Spielraum bot, als ein anderes Buch. Zuerst stehen für viele Verse und Versglieder Doppelübersetzungen da, z. B. 1, 14; 2, 19; 5, 23; 14, 22; 22, 8. 9; 25, 20; 29, 25. Sogar eine dreifache Uebersetzung steht 9, 10. Ferner sind die salomonischen Sentenzen manchmal bloß erweitert, indem der Gedanke des Verfassers ergänzt oder ausgeführt wird, z. B. 5, 3; 6, 11; 18, 22, wo an den letzteren Stellen das Gegentheil ausgedeutet ist. Anderswo stehen Zusätze, die lediglich den vorhandenen Reichthum an Sentenzen vermehren, z. B. 1, 7 (Zusatz aus Ps. 111, 10); 1, 18; 3, 15; 4, 27; 6, 8. 11; 7, 1; 9, 10. 12; 11, 16; 12, 11. 13; 13, 13. 15; 16, 17; 17, 6. 16; 18, 22; 22, 8. 9. 14; 24, 22; 25, 10; 27, 20. Die Quelle solcher Zusätze sind außer Wiederholungen (z. B. 3, 28 aus 27, 1) und Randbemerkungen namentlich die späteren Uebersetzer Aquilas, Symmachus, Theodotion; wie denn in der syro-hexaplarischen Uebersetzung bei manchen Stellen des heutigen Textes bemerkt ist, sie stammten von einem dieser Uebersetzer, z. B. 20, 14—19; 22, 6; 25, 20. An einzelnen Stellen dagegen bewahren vermeintliche Zusätze der LXX den ächten Text, z. B. 11, 16, wo im masorethischen Text je ein paralleler Halbvers ausgefallen ist. Umgekehrt fehlen in der Septuaginta manche Stellen, welche im heutigen masorethischen Texte stehen: 4, 5. 7; 8, 33; 11, 3; 13, 6; 16, 1—3; 18, 8 (dafür 19, 15 in eigener Uebersetzung); 18, 23 — 19, 2; 20, 14—19; 21, 5; 22, 6; 23, 23. Endlich hat der griechische Text einige Abschnitte in anderer Reihenfolge als der masorethische. In Kap. 20 steht hebr. V. 10—13 nach V. 22; hebr. 30, 1—14 steht zwischen 24, 22 und 23; hebr. 30, 15 — 31, 9 nach 24, 34. Aus allem diesem ergibt sich, daß der hebräische Text der Sprichwörter zu der Zeit, da er von dem Alexandriner übersetzt wurde, noch viel flüssiger und nicht in die feste Gestalt, in welcher er von den Masorethen fixirt wurde, gebracht war.

Nach dem, was oben § 153 gesagt ist, stehen auch in der Vulgata einige aus der Septuaginta geflossene Zusätze, 4, 27; 5, 2; 6, 11; 10, 4; 12, 11; 13, 13; 14, 15; 15, 5. 27; 16, 5; 17, 16; 18, 8. 22; 22, 9; 25, 10. 20; 27, 21; 29, 27. Von den Septuaginta unabhängig steht 15, 26 der Zusatz firmabitur ab eo. An der Stelle 31, 3 ist divitias ein alter Fehler für vias; ebenso wird 30, 31 nach einer corbejanischen Handschrift zu verbessern sein et rex, nec est qui resistat ei. Cf. *Smits*, Prov. p. 232.

Stellen, welche mit den vorhandenen Hilfsmitteln emendirt werden können, sind z. B. 1, 26 אָבְדְכֶם statt אֵידְכֶם, LXX ἀπωλείᾳ, Pesh. אבדכון, Vulg. interitu, Targ. בתברכון; 3, 8 לִבְשָׂרֶךָ statt לְשָׁרֶּךָ, LXX τῷ σώματί σου, Pesh. לבשרך; 21 מְזִמָּה וְתֻשִׁיָּה, LXX βουλὴν καὶ ἔννοιαν, Pesh. יולפני ותרעית, Vulg. legem et consilium, Targ. מדעא ותרעיתא; 4, 15 מִרְעֵמוֹ statt פְּרָעֵהוּ; 6, 22 אִתָּךְ statt אֹתָךְ, LXX μετὰ σοῦ, Vulg.

tecum; 8, 36 חֹטְאַי statt חֹטְאִי, LXX οἱ εἰς ἐμὲ ἀσεβοῦντες, Pesh. ואילין דחטין עלי; 9, 1 חָכְמָה statt חָכְמוֹת, vgl. בָּנְתָה, LXX ἡ σοφία, Pesh. חכמתא, Vulg. Sapientia; 10, 21 יֵדְעוּ רָמוֹת statt יִרְעוּ רַבִּים, LXX ἐπίσταται ὑψηλά, vgl. Parall.; 16, 14 מַלְאָכִי (j parag.) statt מַלְאֲכֵי, LXX ἄγγελος; 18, 3 בַּאֲגַם statt בָּא גַם, LXX εἰς βάθος, Pesh. לעומקא, Vulg. in profundum; 18, 22 אִשָּׁה טוֹבָה statt אִשָּׁה, LXX γυναῖκα ἀγαθήν, Pesh. אנתתא טבתא, Vulg. mulierem bonam, Targ. איתתא טבתא. In Kap. 30 muß V. 2 und 3 nach V. 9 stehen, wenn ein Sinn herauskommen soll.

Zu Vorstehendem vgl. außer den Werken von Capellus und de Rossi: Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebers. der Proverbien, Leipzig 1863. Heidenheim, zur Textkritik der Proverbien, in dessen Vierteljahrsschrift 1865—1871.

Nach allem, was gesagt ist, kann die Textesgeschichte dieses protokanonischen Buches wohl als Illustration dazu dienen, daß der Grund unseres Glaubens nicht in einem geschriebenen Buche, sondern nur in dem lebendigen Lehramte zu suchen ist, das durch keinerlei Einflüsse eine Einbuße zu gewärtigen hat und auch einen gesicherten Text der heiligen Schrift bietet.

### 5. Der Prediger.

316. Prediger heißt ein Buch in abhandelnder Form, welches eine Ansprache an den Leser enthält. In demselben werden die Resultate gezogen, welche sich auf bloß menschlichem Standpunkte aus der Betrachtung der irdischen Unvollkommenheit ergeben müssen.

Der hebräische Name des Buches ist קֹהֶלֶת von קָהַל „eine Versammlung abhalten". Die Femininalform ist nicht als Attribut von dem ausgelassenen חָכְמָה, sondern nach Analogie von סֹפֶרֶת 1 Esdr. 2, 55, פֹּכֶרֶת 57, sowie von dem Eigennamen צֶרֶת 1 Par. 4, 7 als concreter Amts- oder Eigenname zu fassen. Die griechische Uebersetzung gibt daher den Sinn treffend durch ἐκκλησιαστής wieder, das die Vulgata beibehalten hat.

Der Prediger wird in dem Buche redend eingeführt: es ist kein Monolog, sondern eine Anrede zunächst an solche, welche noch aus fremder Erfahrung zu lernen haben.

Das Thema der ganzen Rede ist zu Anfang ausgesprochen und zu Ende wiederholt: „Unsägliche Eitelkeit (s. unten § 320), Alles ist eitel" — außer Gott fürchten und seine Gebote halten, 1, 2; 12, 8. Alles Irdische dreht sich in beständigem Kreislauf; inmitten der flüchtigen Vergänglichkeit steht der Prediger als Beobachter. Das Ergebniß seiner Beobachtung ist eben die Ueberzeugung von der Nichtigkeit alles Irdischen. Dieser Satz ist das Buch hindurch so verfolgt, wie es wohl in einer improvisirten Rede geschehen würde: nicht in logischem Zusammenhange und mit vermittelnden Uebergängen, sondern so, wie die Gedanken sich dem Redner aufdrängen. Mitten in die Betrachtungen, welche die Eitelkeit aller Dinge an vielen Einzelheiten in's Auge fassen, drängen sich 4, 17 — 5, 8; 7, 1—22; 8, 1—8; 10, 4. 20 Ermahnungen, deren Nothwendigkeit eine deutliche Illustration zu der Eitelkeit alles Irdischen bildet. In dem Chaos dieser trüben Erfahrungen gibt es nur Einen Leitfaden: seine Pflicht gegen Gott thun und alles Andere dem lieben Gott befehlen; dieß verschafft die beschränkte Fröhlichkeit, deren das irdische Leben fähig ist, 11, 1 — 12, 7, eine Fröhlichkeit, welche immer durch das Andenken an das göttliche Endgericht geleitet sein muß. Demnach leitet die verständige Betrachtung des Irdischen mit Nothwendigkeit zum Ueberirdischen; das ganze Buch bedeutet: sursum corda!

Da die Form der Rede mancherlei Schwierigkeit darbietet, so sind einzelne Ausleger auf den Gedanken gekommen, es liege hier ein Dialog vor, in welchem die Einwürfe des Einen von dem Andern zurückgewiesen werden. So schon Gregorius M. Dial. 4, 4. LXXVII, 321. Allein dieß ist ein Mißverständniß. Der Redner macht sich selbst die betreffenden Einwürfe oder versetzt sich in die Anschauung derjenigen, welche er eines Besseren belehren will. Dieß gilt namentlich von solchen Stellen, wie 3, 21. 22; 6, 9; 8, 15; 9, 7—10.

317. Der Prediger ist nach der Tradition von Salomon verfaßt. Jedenfalls ist die ganze Rede in seinem Namen gehalten, und der Inhalt umfaßt nichts, das seiner Persönlichkeit nicht entspräche.

Die Meinung der älteren Juden war, daß Salomon drei Bücher hinterlassen habe: die Sprüche, das Hohelied und den Prediger. Diese Ansicht zieht sich durch die gesammte talmudische und rabbinische Literatur, s. Schabb. 30. Schon der hl. Hieronymus bestätigt dieß: aiunt Hebraei, hunc librum Salomonis esse poenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus per mulieres offenderit Deum. Comm. in Eccl. c. 1, 12. XXIII, 1021. Zwar heißt es im Talmud Babâ Bathrâ 15, es habe das Collegium des Ezechias den Prediger geschrieben; allein dieß kann nur von einer Redaction des Textes gelten und würde demnach die sonstige Ueberzeugung bestätigen. Insoweit Isaias ein Zeitgenosse des Ezechias war, konnte durch Mißverständniß aus jener Behauptung die Meinung entstehen, dieser Prophet habe den Prediger verfaßt, vgl. ob. S. 269.

In der christlichen Kirche war die Ueberzeugung, daß Salomon der Verfasser des Predigers sei, von jeher verbreitet. So steht schon in den ältesten Aufzählungen des Kanons dieses Buch immer zwischen den Sprüchen und dem Hohenlied als Schrift Salomons angeführt, s. oben S. 24. Andere Zeugnisse finden sich bei Origenes, Prol. in Cant. Cantic. XIII, 66. S. Greg. Thaumat. Metaphr. in Eccl. Sal. 1, 1. X, 987. Epiph. Haer. 42 contra Marc. 75. XLI, 772. Hil. Ps. 126, 13. IX, 698. Hier. Comm. in Eccl. l. c. u. s. Auch die kirchlichen Entscheidungen über den Kanon der heiligen Schriften führen den Prediger als Werk Salomons an, s. oben S. 24.

Das ganze Buch ist Salomon in den Mund gelegt. Dieß zeigen sogleich die Eingangsworte 1, 1, in denen nach ungezwungener Erklärung nur Salomon als der einzige regierende Sohn Davids verstanden werden kann. Ferner passen nur auf Salomon solche Stellen wie 1, 16: „siehe, ich bin groß geworden und habe größere Weisheit erworben als alle, welche vor mir über Jerusalem gewesen;“ 2, 9 „ich bin groß und übertreffe alle, welche vor mir zu Jerusalem waren.“

Die Einwürfe, welche gegen diese Annahme aus dem Inhalte des Buches erhoben werden, sind leicht zu widerlegen. Aus 1, 1. 12, wo der Verfasser „König in Jerusalem“ heißt, soll folgen, daß es zur Zeit desselben mehr als eine königliche Residenz im Judenlande gegeben, während doch Jerusalem nur im Zusammenhange mit der Aufzählung der Arbeiten im zweiten Kapitel genannt ist. Ferner wird aus dem Ausdruck הָיִיתִי מֶלֶךְ 1, 12 geschlossen, der Verfasser sei zur Zeit, da er schrieb, nicht mehr König gewesen, so daß Salomon nicht verstanden sein könne. Allein abgesehen davon, daß הָיִיתִי viel eher heißt „ich ward“, als „ich war König“ (LXX ἐγενόμην), kann der Ausdruck auch bei letzterer Uebersetzung (Vulg. fui) nur relative Bedeutung haben mit Bezug auf's Folgende, und es würde überhaupt schwer sein, einen König in Jerusalem zu finden, der vor seinem Ende vom Throne gestiegen wäre. Dann soll der Verfasser bei den Vergleichungen 1, 16 und 2, 9 eine Reihe von Königen vor ihm in's Auge fassen, wovon doch der Text nicht das Geringste enthält; aber auch Salomon könnte außer David noch die Könige im Auge gehabt haben, von denen Gen. 14, 18. Jos. 10, 1. 2 Sam. 24, 23 die Rede ist. Weiter sagt man, Salomon würde mit den Klagen über Unterdrückung und Vergewaltigung des Volkes, 4, 1; 5, 7; 10, 16 u. s., doch seine eigene Regierung angeklagt haben; indeß enthalten die betreffenden Stellen so allgemeine Erfahrungssätze, daß weder auf Salomon noch auf sonst jemanden eine concrete Anwendung möglich ist. Ebenso wenig darf man behaupten, daß unter Salomons glückseligem Regiment solche sociale Mißstände, wie das Buch 3, 16; 10, 5 beschreibt, undenkbar gewesen seien. Solche Stellen, wie 3 Kön. 14, 4. 2 Par. 2, 17; 8, 7. Sprichw. 1, 10—13; 6, 16—19; 14, 20 u. a. zeigen, daß auch Salomons Macht und Weisheit gegen die Macht des Bösen nicht ausreichend war. Wenn endlich gesagt wird, die Wahrheit von dem endlichen Gericht Gottes über Lebendige und Todte, welche der Prediger vorträgt, sei zu Salomons Zeit noch nicht bekannt gewesen, so läßt sich dieser Irrthum leicht aus Ps. 1, 5; 9, 9; 95, 13 widerlegen. Unbedeutend erscheinen daneben noch solche Einwürfe, wie daß Salomon in den Sprüchen und im Hohenliede mit Namen als Verfasser genannt werde, oder daß er seinen Sohn Roboam besser habe kennen müssen, als 2, 18. 19 ausgedrückt sei. Das Bild, welches uns das Buch von dem in ihm Redenden gibt, ist durchaus das Bild Salomons, und alles Einzelne wird um so leichter aus seiner Person verständlich, wenn die Ansicht des Alterthums festgehalten wird, wonach Salomon das Buch in seinem Alter als Büßer verfaßt hat.

Der Prediger enthält einzelne Mittheilungen, welche zeitgeschichtlicher Natur zu sein scheinen, 4, 14. 15; 8, 10; 9, 14; 10, 16. Aus diesen Angaben auf eine lang nach Salomon liegende Zeit schließen zu wollen, weil aus dieser der eine oder andere ähnliche Vorgang bekannt ist, erscheint als ein ganz willkürliches Unterfangen; man muß eben eingestehen, daß die fraglichen Begebenheiten aus Salomons Zeit nicht bekannt sind. Uebrigens sind es Vorgänge, die sich oft genug wiederholen, vgl. Eccli. 16, 5.

Nach allem diesem kann aus dem Inhalt des Buches nichts gegen die traditionelle Ansicht, wonach dasselbe von Salomon verfaßt worden, gefolgert werden.

318. Dagegen bietet die Sprachform, in welcher das Buch geschrieben ist, für die traditionelle Ansicht eine so große Schwierigkeit, daß eine endgültige Entscheidung über den Verfasser vorerst nicht gegeben werden kann.

Beim ersten Einblick in den hebräischen Text des Buches prägt sich jedem Kundigen die Ueberzeugung auf, daß das Hebräische hier die Kennzeichen einer viel späteren Sprachperiode als der salomonischen, überhaupt als der klassischen Zeit jüdischer Literatur, an sich trägt. Die vielen Idiotismen, welche nur bei Ezra, Nehemia und im jüngeren Aramäisch Analogien haben, und namentlich der fortgeschrittene Periodenbau machen es wahrscheinlicher, daß ein solcher Text aus nachexilischer, als daß er aus vorexilischer Zeit stamme. Auf die Verwandtschaft, welche die poetische Sprache der älteren Zeit in einzelnen Ausdrücken mit dem Aramäischen zeigt, darf man sich bei diesem Buche nicht berufen; denn das Deboralied und ähnliche Abschnitte, welche ש als Relativum u. dgl. enthalten, sind im Wesentlichen der Sprachform vom Prediger sehr weit verschieden. Allerdings darf nicht so viel Gewicht, wie gewöhnlich geschieht, auf die ἅπαξ λεγόμενα des Predigers gelegt werden, denn der Wortschatz des Hebräischen kann aus dem Alten Testamente allein nur unvollkommen erkannt werden. Auch ist mit Recht hervorgehoben worden, daß der Inhalt des Buches die Bildung vieler Abstracta und den Gebrauch philosophischer Ausdrücke, wodurch es sich von den übrigen alttestamentlichen Schriften unterscheidet, erheischt. Ferner ist einleuchtend, daß Salomon in seinem hohen Alter anders geschrieben haben wird, als in seiner früheren Zeit, und daß der Umgang mit den Frauen von allerlei Nationalität, sowie der ausgedehnte Verkehr mit dem Auslande zu seiner Zeit auf Salomons Ausdruck nicht ohne Wirkung geblieben sein kann. Dieß alles zugegeben, bleibt es doch wahr, daß die Vertheidiger der salomonischen Abfassung über das gewichtige Bedenken, von dem die Rede ist, viel zu leicht hinweggegangen sind. Wer an eine sprachgeschichtliche Entwickelung des Hebräischen glaubt, kann den vorliegenden Text des Predigers nicht für Salomons Werk halten, und es genügt nicht, mit Reusch (Zur Frage nach dem Verf. des Koheleth, Tüb. Quartalschr. 1860, S. 468) einzelne sprachliche Erscheinungen in dem Buche für räthselhaft zu halten. Wenn nicht eine ausgedehntere Kenntniß des moabitischen, ammonitischen, altphönicischen Dialektes möglich und deren Einfluß auf den salomonischen Ausdruck nachweisbar wird, oder wenn nicht der heutige Text als eine Umschreibung des ursprünglichen in die nachexilische Sprachform anzusehen ist, so muß die Annahme, daß der Prediger, gleich dem Buch der Weisheit, von einem nachexilischen Schriftsteller dem König Salomon als dem geeignetsten Vertreter der betreffenden Erwägungen in den Mund gelegt worden ist, immerhin berechtigt erscheinen. Vgl. zu Vorstehendem auf der einen Seite Schäfer, neue Unterss. über das Buch Koheleth, Freiburg 1870; *Motais*, l'Ecclésiastique, Paris 1877. Introd. crit. ch. 1; auf der andern Seite *Bernstein*, quaest. Koheletanae, Wratisl. 1854. Delitzsch, bibl. Comm. IV, 4. S. 197 ff.

319. Der Prediger ist von jeher als kanonisch betrachtet worden. Gegen den inspirirten Ursprung desselben sind nur innere Gründe vorgebracht worden, welche die Richtigkeit der gewöhnlichen Ueberzeugung nicht beeinträchtigen können.

Das älteste Zeugniß für den kanonischen Charakter des Predigers im Alten Bunde ist die Uebersetzung der Siebenzig. Dasselbe ist ziemlich gleichzeitig mit dem in der Sy=

nagoge geführten Streit über die Kanonicität des Buches, von welchem der Talmud Schabb. 30, sowie Wajjikrâ rabbâ c. 28 berichtet. Da dieser Streit auf innere Gründe hin geführt wurde, so setzt der Anfang desselben die kanonische Dignität des Buches als bestehend voraus. Das Ergebniß der wissenschaftlichen Erörterung war die Bestätigung der herkömmlichen Annahme. Ein neues Zeugniß hierfür gibt der jüdische Kanon bei Melito von Sardes und im Talmud, s. o. S. 20 und 22. Die Kirche hat diesen Glauben von Anfang an adoptirt, und alle oben angeführten Aussprüche, welche den salomonischen Ursprung festhalten, treten zugleich für den kanonischen Gebrauch des Buches ein.

Gegen die Berechtigung dieses Gebrauches lassen sich wohl einzelne Stellen anführen, wenn sie mißverständlich ausgedeutet werden. Bei den Juden wurden vermeintliche Widersprüche zwischen 2, 2 und 7, 4, zwischen 2, 2 nnd 8, 15, zwischen 4, 2 und 9, 4 in's Feld geführt. Ebenso wurde in 11, 9 ein Widerspruch mit Num. 15, 39 gefunden; 1, 8 sollte eine Ketzerei enthalten u. s. w. Alle diese Bedenken schwinden bei einer verständigen Exegese, wie denn auch die Juden selbst dieselben schon auf solchem Wege beseitigt haben. Vgl. Hier. ad 12, 13. XXIII, 1116. Fürst, Kanon des A. T. S. 91 ff.

In christlicher Zeit war es wieder Theodor von Mopsuestia, welcher dem Prediger den kanonischen Charakter absprach, weil keine göttliche, sondern menschliche Weisheit darin gelehrt werde. Kihn, Theod. von Mops. S. 77. Nachdem ferner Luther sich in seinen Tischreden wegwerfend über das Buch geäußert, sprach Leclerc in den Sentimens de quelques Théologiens d'Hollande etc. 1685 direct dem Buche den göttlichen Ursprung ab, weil es sadducäischen Epikuräismus lehre. Zu dieser Behauptung gaben hauptsächlich solche Stellen den Vorwand, wie 2, 24. 25; 3, 12. 13. 22; 5, 17; 8, 15. Bei allen diesen aber lehrt der Zusammenhang, daß die betreffenden Aussprüche nur hypothetisch oder im rechten Sinne ironisch zu fassen sind: es sind Folgerungen, wie sie sich ergeben würden, wenn nicht der Gedanke an Gott und Gottes Gericht eine andere Lebensauffassung bewirkte. Aehnlich sagt unter Hinzufügung der Bedingung auch der Apostel 1 Kor. 15, 17. 18. 32. Ebenso ist auch 3, 21 zu verstehen: es ist hier nicht ein Zweifel am Fortleben der menschlichen Seele, der ja mit 12, 14 in grellem Widerspruch stehen würde, sondern eine Folgerung auf dem Standpunkte des bloß an der Erscheinung haftenden Menschen ausgesprochen. So erklärt schon der hl. Gregorius, Dial. 4, 4. LXXVII, 321, mit Bezug auf diese und andere Stellen: Concionator verax et illud in tentatione carnali intulit et hoc postmodum ex spiritali definivit. Dieß folgt auch aus dem hebräischen Text, welcher 3, 18 übersetzt werden muß: „ich dachte nach Menschenweise", Pesh. על ממלּלא דבני אנשא. Das Nämliche gilt von den ähnlichen Stellen 4, 2. 3; 9, 4, und bei gehöriger Beachtung des Zusammenhanges und der dialektischen Entwickelung wird sich nirgends ein Ausspruch bemerken lassen, welcher nicht mit der ewigen Wahrheit Gottes vereinbar wäre. Immerhin aber enthält der Prediger manche Stellen, welche Unverstand oder Böswilligkeit zum Irrthum ausdeuten kann.

## 6. Das Hohelied.

### 320. Das Hohelied ist seinem Namen nach eine an Werth und Schönheit alles Aehnliche überragende Dichtung.

Die Benennung Canticum Canticorum, ᾆσμα ᾀσμάτων, שִׁיר הַשִּׁירִים heißt nämlich nicht „ein Lied aus Liedern (bestehend)", sondern „das Lied unter den Liedern", ein Lied, welches über alle andern Lieder ebenso erhaben ist, wie sonst ein Lied über die gewöhnliche prosaische Darstellung. Diese superlative Steigerung eines Begriffes hat in der heiligen Schrift viele Analoga, z. B. Gen. 9, 25 עֶבֶד עֲבָדִים, 3 Kön. 8, 27 שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, Jer. 6, 23 סָרֵי סוֹרְרִים, Ezech. 16, 7 עֲדִי עֲדָיִים, Dan. 8, 25 שַׂר שָׂרִים, Offenb. 19, 16 βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, und ist auch in die liturgische Sprache übergegangen: virgo virginum.

Der Name שִׁיר vindicirt dem Hohenliede den Charakter nicht bloß eines Gedichtes, sondern auch ausdrücklich eines Liedes, das zum Gesange bestimmt ist. Hiermit ist die oft ausgesprochene Ansicht abgewiesen, das Hohelied sei ein Drama. Sollte wirklich der

hebräische Geist sich bis zur dramatischen Dichtung erhoben haben, welche sonst bei keinem semitischen Stamm ausgebildet ist, so fehlt doch dem Hohenlied gerade das, was dem Drama wesentlich ist, nämlich die Handlung. Nur Vorgänge des Seelenlebens sind im Hohenliede dargestellt, zu deren Begründung höchstens etwas Geschehenes erzählt wird.

Das Hohelied ist eine einheitliche Dichtung, nicht eine Sammlung selbständiger Lieder. Die hierauf bezügliche Angabe der Ueberschrift wird durch die fortlaufende Aehnlichkeit des Inhaltes bestätigt. Ebenso ist eine formelle Uebereinstimmung alles Einzelnen leicht ersichtlich, nicht bloß in Bezeichnung der vorgeführten Personen, z. B. דּוֹדִי 1, 13. 14. 16; 2, 3. 8—10. 16. 17; 4, 16; 5, 2—6. 8. 10. 16; 6, 2. 3. 7. 10—12. 14; 8, 14. רַעְיָתִי 1, 9. 15; 2, 2. 10. 13; 4, 1. 7; 5, 2; 6, 4. יוֹנָתִי 2, 14; 5, 2; 6, 9. הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים 2, 16; 4, 5; 6, 3 u. a., sondern auch in der Wahl charakteristischer, überall gleichmäßig wiederkehrender Ausdrücke, z. B. כֹּפֶר 1, 14; 4, 13; 7, 12. סְמָדַר 2, 13. 15; 7, 13. רַעְיָתִי 1, 9. 15; 2, 2; 7, 10—12. 14; 8, 14. עֹפֶר הָאַיָּלִים 2, 9. 17; 8, 14. סְמָדַר 2, 13. 15; 7, 13. שׁוֹשַׁנָּה bildlich 2, 1. 2; 5, 13; 6, 2; 7, 3 und in der Wiederkehr ganzer Sätze, wie 1, 15; 4, 1 und 5, 12; 6, 4; 2, 5 und 5, 8; 2, 6 und 8, 3; 2, 17 und 8, 14; 2, 16; 6, 3 und 7, 11; 2, 7; 3, 5; 8, 4 und 5, 8. Vgl. Keil, Einleit. S. 397.

In Bezug auf die Form kann dem Hohenliede aus der deutschen Literatur Tiedge's Alexis und Ida an die Seite gestellt werden, zumal da der Inhalt dieses letzteren Gedichtes sich mit dem des Hohenliedes so weit berührt, als es zwischen Menschlichem und Göttlichem der Fall sein kann.

**321. Das Hohelied stellt im Wechselgesange die Sehnsucht zweier Liebenden nach gegenseitigem Besitz und ihre endliche, durch mancherlei Hindernisse aufgehaltene Vereinigung dar.**

Dieß ist im Allgemeinen der unverkennbare Inhalt der Dichtung. Im Einzelnen ist eine vollkommene Klarheit nicht zu erreichen, weil die vorkommenden Personen stets redend eingeführt werden, ohne daß die begleitenden Umstände aus ihren Worten erschlossen werden könnten.

Die im Liede erscheinenden Personen sind: 1. die Braut Sulammith, 2. ihr Bräutigam Salomo, 3. ihre Brüder, 4. Jungfrauen aus Jerusalem, 5. ein Fremder (Aminadab?), der Sulammith zu gewinnen sucht. Erwähnt wird noch die Mutter der Braut, anscheinend als gestorben. Das Bild aller dieser Personen ist aber so wenig concret und plastisch gestaltet, daß trotz ausführlicher Beschreibung von der Schönheit des Bräutigams und der Braut doch nur in ihrem Innern zu lesen ist, und daß die Tiefe und Innigkeit des so kund werdenden Gefühls in die Sphäre des gewöhnlichen Menschenlebens nicht hineinpaßt.

Versuchsweise kann der Inhalt so dargestellt werden. Die Jungfrau gesteht den „Töchtern von Jerusalem" ihre Liebe zu dem Könige, 1, 2—6, und wird von ihnen auf die Flur gewiesen, wo sie ihm begegnen werde, 7. Dort treffen beide zusammen, und der Wechselgesang 1, 8 — 2, 6 zeigt, wie sie gegenseitig in ihren Anblick verloren sind, und wie der Bund zwischen ihnen geschlossen wird. Die Braut sinkt vor Entzückung in Schlummer, 7, und V. 8—17 schildern die lieblichen Bilder, welche während desselben durch ihre Seele ziehen. Im Traum eilt sie durch die Stadt, ihren Geliebten auf Markt und Straßen zu suchen, 3, 1—4. Da erscheint er selbst in königlicher Pracht, und obwohl er ihren Schlummer nicht stören will, 3, 5, so eilt sie ihm doch sehnsüchtig entgegen. Er gewahrt sie, 6, und sie bewundert in kindlicher Freude seine Pracht, 7—11. Größeres Entzücken erfüllt das Herz des Bräutigams über die Anmuth seiner Braut, welche er in bunter Bilderfülle beschreibt, 4, 1—16. Sie lädt ihn in ihre Arme ein, und er spricht sein Glück aus, sie die Seine nennen zu können, 5, 1. Ein neues Bild führt uns den Bräutigam vor, wie die Sehnsucht ihn in der Nacht zu seiner Geliebten treibt. Erst will sie ihm nicht öffnen; als sie endlich ihm aufschließt, ist er hinweggegangen, und sie eilt nun in Wirklichkeit durch die Stadt, um ihn zu suchen. Von den Wächtern geschlagen und verhöhnt, wird sie endlich von den Jungfrauen zu Jerusalem gefunden, 2—9, und während sie diesen die Schönheit ihres Geliebten beschreibt und sich anschickt,

ihn in seinem Garten zu suchen, 5, 10 — 6, 2, erscheint er selbst und preist entzückt von neuem ihre Schönheit, 3—9. In ganz anderer Lage erscheint die Braut mit V. 10. Sie will in ihren Garten; da trifft sie unversehens auf einen vornehmen Stadtbewohner und will fliehen, 10. 11. Der Verführer versperrt ihr den Weg; sie setzt sich zur Wehre, 7, 1, muß aber gleichwohl die schamlosen Schmeicheleien des Andern anhören, 2—9, bis sie muthig ihn unterbricht, 9, und ihre Treue gegen ihren Bräutigam betheuert, 10. Der Versuchung entronnen und in ihre Heimat zurückgekehrt, sinkt sie wieder in süßes Sehnen nach dem Bräutigam, 11 — 8, 3, bis sie darüber einschläft. Während sie schlummert, erscheint derselbe, und ihr Bund wird durch die feurigsten Liebesversicherungen besiegelt, 4—7. Jetzt erzählt sie ihm, wie ihre Brüder einst über sie beschlossen und, falls sie unschuldig geblieben, einen Kaufpreis für sie erwartet haben, 8, 9. Sie hat ihre Unschuld bewahrt, 10; darum bietet Salomon einen Weinberg für sie, von welchem die Brüder großmüthig nur einen Theil annehmen, 11, 12. Entzückt über ihren Besitz, fordert der Bräutigam sie auf, den Brüdern das Lied ihrer Liebe zu singen; sie aber will lieber Allem mit ihm entfliehen und auf einsamer Bergeshöhe sein eigen bleiben, 13, 14.

Diese Inhaltsangabe kann nur als ein Versuch bezeichnet werden, insofern der Text auch nicht die leiseste Andeutung enthält, wie die einzelnen aphoristisch gehaltenen Aussprüche zu vertheilen sind. Zwar hat der hebräische Text durch die Interpunction des zweigeschlechtigen Suffixes ךָ bestimmte Stücke der Braut oder dem Bräutigam zugewiesen; allein dieß stellt nur eine Ansicht der Masorethen dar und ist ohne zwingende Nothwendigkeit. Die Vulgata vermehrt durch ihre Uebersetzung die Schwierigkeit, namentlich indem sie דֹּדִים „Liebe" mit ubera wiedergibt, 1, 1. 3; 7, 12. Die unzähligen Abweichungen, welche bei den Erklärern und Uebersetzern zu finden sind, liefern den besten Beweis für die Schwierigkeit des Wortlautes. Noch viel schwieriger aber ist das Verständniß des Sinnes, welcher unter diesem Wortlaut sich birgt.

**322. Das Hohelied ist weder historisch noch typisch, sondern nur allegorisch zu verstehen; d. h. es ist in demselben von einem menschlichen Liebesverhältniß weder an sich noch als Symbol die Rede, sondern das Ganze dient als Bild zur Einkleidung einer übersinnlichen Gedankenreihe.**

Daß im Hohenliede ein tiefer geistiger Inhalt verborgen sei, der weit über den Gehalt des Buchstabens hinausführe, ist von jeher in der Kirche angenommen worden. Schon Origenes hat nach dieser Auffassung das Hohelied in acht Büchern erklärt, von welchen noch vier Homilien in der Uebersetzung des Rufinus vorhanden sind, XXI, 15; ihm folgten Epiphanius und Gregorius von Nyssa in der morgenländischen, Ambrosius und Hieronymus in der abendländischen Kirche, und in ihre Fußstapfen sind alle katholischen Erklärer getreten, so mannigfach auch die Deutung des Ganzen wie des Einzelnen bei Festhaltung dieses Standpunktes geworden ist. Als Theodor von Mopsueste die Behauptung aussprach, das Hohelied sei rein menschlich als erotisches Gedicht aufzufassen, wurde diese Deutung vom fünften allgemeinen Concil verworfen, s. Kihn, Theod. von Mops. und Junil. Afric. S. 62. 69. Deßgleichen ergehen sich die bekannt gewordenen jüdischen Auslegungen, deren älteste im Midrasch vorliegt, in allegorischer Erklärung des Wortlautes. Aelter als jede Auslegung dieser Art ist die syrische Uebersetzung; in dieser aber gibt die Uebertragung des Titels חכמתא דחכמתא „Weisheit aller Weisheit" ein bestimmtes Zeugniß für die gedachte Auffassung ab.

In der That zeigt schon die Anlage des Hohenliedes Spuren davon, daß es mittels des Buchstabens auf einen tieferen Sinn führen will. Der Name der Braut שׁוּלַמִּית ist lediglich dem Namen שְׁלֹמֹה nachgebildet und seiner etymologischen Bedeutung nach zu fassen. Dann aber steht das Hohelied in unverkennbarer Analogie zu Ps. 44. Dem „Lied der Lieder" entspricht hier das „Lied vom lieben Gegenstande" und die feierliche Einleitung V. 1. 2; die Beschreibung der Braut und des Bräutigams haben in beiden Liedern vielfache Parallelen. Wie nun Ps. 44 nur allegorisch gedeutet werden kann, wenn dem Buchstaben Gerechtigkeit widerfahren soll, so muß auch das Hohelied allegorisch gefaßt werden, wenn sein Inhalt zur Entfaltung kommen soll.

Wie aber ferner bei Ps. 44 die typische Deutung, wonach Salomons Vermählung mit der ägyptischen Königstochter als reales Symbol für eine übersinnliche Thatsache besungen sein soll, durch den Buchstaben verunglückt, so ist es auch beim Hohenliede nicht möglich, ein wirkliches Liebesverhältniß Salomons als eine sachliche Prophetie übersinnlicher Geheimnisse anzusehen. Zwar scheint schon Honorius von Autun (um 1130) bei seiner Auslegung von dieser Anschauung auszugehen, CLXXII, 349, und noch Bossuet glaubte die typische Deutung festhalten zu sollen; allein alle Gründe, welche die buchstäbliche Auslegung unhaltbar machen, sprechen auch gegen einen solchen Ausweg.

Steht es nun fest, daß das Hohelied eine Allegorie bildet, so ist doch die Darlegung des Sinnes innerhalb und außerhalb der Kirche eine unübersehbar mannigfaltige. Nach den in den letzten hundert Jahren aufgetauchten Ansichten soll bald das Geheimniß der Ehe, bald die Rechtmäßigkeit der Monogamie, bald die Beständigkeit der Liebe empfohlen sein; bald soll Salomons Liebe zur Weisheit gepriesen und als Beispiel aufgestellt sein, bald soll das Hohelied politischen Gedanken zur Einkleidung dienen. Fern von solchen dürftigen Anschauungen, ist die Auffassung der Kirche sich immer gleich geblieben, und es ist dieß wieder die nämliche, welche sich aus der Analogie des Hohenliedes mit Ps. 44 ergibt. Sowie in diesem, so ist auch im Hohenliede nichts Anderes als die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit dargestellt, und zwar nach jeder Weise, in welcher dieselbe ausgewirkt worden. Die jüdischen Erklärer sind auf ihrem beschränkten Standpunkt im Recht, wenn sie durch das Hohelied Gottes Verhältniß zur vorchristlichen Synagoge dargestellt finden; denn dieses Verhältniß wird im Alten Testament vielfach als ein bräutliches, die Verletzung desselben von Seiten des Menschen als Ehebruch dargestellt, Ex. 34, 15. Lev. 20, 5. Ezech. 16, 15 ff. Os. 2, 19. 20 u. f. Nach christlicher Anschauung aber erscheint im Hohenliede Gottes Liebe zu der erlösten Menschheit in ihrer reichsten Entfaltung. Zuerst ist die Menschwerdung Gottes selbst eine Vermählung in dem oben angedeuteten Sinne. Insofern die Menschwerdung aber durch die allerseligste Jungfrau vollzogen worden, ist auch das geheimnißvolle Liebesleben zwischen Jesu und Maria im Hohenliede zum Ausdruck gekommen. Maria ihrerseits ist die Stellvertreterin und das Vorbild der gesammten Kirche, so daß die wunderbare Gnadenleitung, welche der Kirche zu Theil wird, ebenfalls unter dem Bilde der Liebe Salomons zu Sulammith erkennbar wird. Wie aber Gott die höchste Einheit und überall sich selbst gleich ist, so wiederholt sich seine Wirksamkeit an Maria und der Kirche bei jeder einen erlösten Seele, und zwar zumeist in den jungfräulichen Seelen, welche dem Bilde der Sulammith und dem Ideal der allerseligsten Jungfrau am nächsten kommen. Auch das mystische Verhältniß zwischen Gott und seinen Auserwählten findet daher im Hohenliede seine Darstellung. Es ist leicht zu erkennen, wie dieser vierfache (oder fünffache) Sinn in Wirklichkeit nur ein einziger ist, und wie bloß die Grenzen, welche unserer Erkenntniß gezogen sind, eine gesonderte Betrachtung jeder einzelnen Erscheinungsform bedingen. In die einzelnen Betrachtungsweisen theilen sich die neueren gläubigen Commentatoren; die älteren bemühen sich, das Hohelied möglichst vielseitig auszulegen. S. die Literatur hierüber, wie über alle andern Auslegungen des Hohenliedes bei Zöckler, das Hohelied und der Prediger, in Lange's theol.-homil. Bibelw. Bielef. und Leipzig 1868, S. 16, abgekürzt bei Schäfer, das Hohelied, Münster 1876. Dazu *Kossowicz*, Cantic. Cantic. ex hebr. conv. et explan. Petrop. 1879.

So klar nun auch diese allgemeinen Gedanken zu erfassen sind, so schwer ist deren Durchführung im Einzelnen. Es muß wohl angenommen werden, daß jedes einzelne Bild und jeder Ausdruck eine Beziehung zu dem Grundgedanken hat; allein mehr als subjective Deutung ist hierbei noch nicht erreicht worden. Der hl. Thomas von Aquin wagte erst auf dem Sterbebett, das Hohelied zu erklären. Herrlich für das innere Leben verwendet sind die Worte desselben beim hl. Bernhard und beim hl. Johannes vom Kreuz; allein beide Auslegungen hören eben damit auf, Erklärungen zu sein. Ein Commentar zum Hohenliede, welcher das Ganze aus einheitlichem Gedanken zu erfassen und das Einzelne mit exegetischer Nothwendigkeit dazu in Beziehung zu setzen vermöchte, bleibt die höchste, vielleicht erst am Ende der Zeiten erreichbare Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft.

### 323. Das Hohelied ist von Salomon verfaßt.

So ist der Glaube der Kirche, gegen welchen innerhalb derselben nie eine Einwendung gemacht worden ist. Derselbe beruht auf der Tradition des alttestamentlichen Judenthums, welche sich zweifelsohne in der singulären Ueberschrift שׁ׳ ה׳ אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה ausspricht. Letztere ist schon von den Septuaginta vorgefunden und von ihnen in den Text gezogen worden, so daß sie als vom Verfasser selbst herrührend betrachtet wurde. Ein anderes Zeugniß dieser Tradition ist Eccli. 47; 15, wo die παραβολαὶ αἰνιγμάτων, welche Salomon zugeschrieben werden, kaum anders als auf das Hohelied zu deuten sind. Bei dieser Ueberzeugung ist das Judenthum immer stehen geblieben; einzelne unbedeutende Zweifel, welche der Midrasch ausdrückt, können nicht als Unterbrechung der Tradition angesehen werden. Das Hohelied ist demnach zu den 1005 Liedern gerechnet worden, von welchen 3 Kön. 4, 32 berichtet wird.

Diese äußeren Angaben werden durch die innere Beschaffenheit der Dichtung bestätigt. Ueberall dient Salomons oder auch Davids Herrlichkeit zum Ausgange der Vergleichung, 1, 4. 8; 3, 7; 4, 4; 8, 11, wie es nur in einer Zeit denkbar ist, in welcher diese Pracht in lebendiger Anschauung war. Ferner ist das Hohelied so voll von Aussprüchen über Gegenstände der Natur, daß auf Grund von 3 Kön. 4, 33 schon hieraus zunächst auf Salomon als Verfasser geschlossen werden darf. S. z. B. 1, 10 — 2, 3 u. v. a.

Dieses Resultat wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß Thirza 6, 4 neben Jerusalem als Gegenstand der Vergleichung für die Schönheit der Braut genannt wird. Denn hier ist תִּרְצָה nicht wegen seiner politischen Bedeutung, sondern wegen der anmuthigen Lage, von der es den Namen hatte, hervorgehoben. Der Schluß also, das Hohelied sei in der Zeit des Doppelreiches verfaßt, weil die beiden Hauptstädte genannt seien, ist nicht zutreffend. Die Sprache des Hohenliedes soll aramäische Färbung haben, so daß es deßwegen in eine späte Zeit zu versetzen wäre. Allein die Wörter, welche zum Beweise angeführt werden, טִנֵּף 5, 3, כֹּתֶל 2, 9, סְתָו 11, קָפַץ 8 sind in der Bibel ἅπαξ λεγόμενα und können daher nicht als außerhebräisches Sprachgut bezeichnet werden. Ueber den Grund der Aussprache בְּרוֹת statt בְּרוֹשׁ 1, 17 läßt sich nichts sagen. Andere Ausdrücke, welche aramäische oder späthebräische genannt werden, kommen in der besten Zeit der alttestamentlichen Literatur vor, z. B. הִגִּיעַ „ankommen" 2, 12, vgl. 1 Sam. 14, 9; מַה für „nicht" 8, 4, vgl. 3 Kön. 12, 6; שׁ für אֲשֶׁר 1, 7; 3, 1 ff., vgl. Richt. 5, 7; 6, 17; daher auch שַׁלָּי 1, 7, שֶׁלִּשְׁלֹמֹה 3, 7, vgl. Ruth 2, 21. 1 Sam. 21, 8; דָּוִיד 4, 4, vgl. Am. 6, 5. Das einzige אֵיכָכָה 5, 3 kommt sonst nur noch Esth. 8, 6 vor; allein eben deßwegen läßt sich über das Alter der Form nichts bestimmen. Wird also die Sprache des Hohenliedes eine späthebräische genannt, so unterstellt man, was zu beweisen ist. Die angegebenen seltenen Ausdrücke gehören zu dem poetischen und zarten Charakter des Hohenliedes. Außerdem berührt der bildliche wie der eigentliche Ausdruck sich überall mit dem der Sprichwörter, vgl. Keil, Einl. S. 395. Ueberhaupt s. Zöckler a. a. O. S. 10.

Wenn Grätz (Schir ha-Schirim, Wien 1871) aus „Aramaismen und Neuhebraismen, persischen und griechischen Sprachelementen, griechischen Lebensgewohnheiten und Anschauungen, Parallelen bei griechischen Dichtern" genau das Jahr 244 v. Chr. als Abfassungszeit des Hohenliedes herausrechnet, so läßt sich daraus lernen, wie viel man, wenn man will, beweisen kann.

### 324. Der kanonische Charakter des Hohenliedes ist weder aus äußerlichen noch innerlichen Gründen anfechtbar.

Soweit die historische Kenntniß hinaufreicht, wurde das Hohelied immer zum Kanon gerechnet. Das älteste Zeugniß für diese Thatsache ist die Uebersetzung der Septuaginta. Zwar berichtet der Talmud, daß im zweiten Jahrhundert n. Chr. Zweifel über den göttlichen Charakter des Hohenliedes bestanden, s. Fürst, Kanon des A. T. S. 83 ff.; allein diese Zweifel entsprangen nur aus der gegen die Tradition sich auflehnenden Speculation. Die Ueberlieferung spricht sich in der Angabe aus, daß das Hohelied von „Ezechias und seinem Collegium" herrühre, B. Bathrâ 15 a; seine Anerkennung als eines kanonischen Buches muß daher unvordenklich sein.

Könnte der allegorische Charakter des Liedes geläugnet werden, so wäre allerdings die Einrede gegen den inspirirten Charakter desselben zuläßig. Steht aber jener fest, so schwinden schon damit die einzelnen Bedenken. Allein auch an sich betrachtet, sind diese nicht von Belang. Es soll z. B. der kanonische Charakter undenkbar sein wegen 1, 8; 6, 11, wonach Salomon bei Abfassung des Liedes durch Anschaffung von Wagen und Gespannen schon dem Gesetze Gottes Deut. 17, 16 untreu gewesen sei. Indessen folgt aus den Worten des Hohenliedes nur, daß er seiner königlichen Majestät überhaupt Rechnung getragen, nicht, daß er übermäßige Pracht entfaltet habe. Ferner soll aus der Menge der 6, 8. 9 genannten Frauen hervorgehen, daß Salomon zur Zeit der Abfassung bereits den Sünden verfallen war, welche 3 Kön. 11, 1 erzählt werden. Indeß ist leicht zu erkennen, daß jene Stelle nur hypothetisch zu übersetzen ist. Daß „der Name Gottes in einem allegorischen Liede nicht vorkommt", ist sehr begreiflich. „Das Hohelied ist nirgendwo in der heiligen Schrift erwähnt oder citirt"; jedoch diese Eigenthümlichkeit theilt es mit vielen Bestandtheilen des Kanons, und die Berührungen von Eph. 5, 27. Offenb. 3, 20; 22, 17. 20 mit Hohesl. 4, 7; 5, 2. 1 sind deutlich genug. Der Vorwurf endlich, daß das Hohelied in seinen Ausdrücken eine unheilige Sinnlichkeit lehre, ist ein Mißverständniß und ist dahin zu berichtigen, daß es nicht für unheilige und sinnliche Leser geschrieben ist. Das ganze Gedicht athmet auch bei den Ausdrücken der Liebeszärtlichkeit den heiligsten Ernst, und in der Braut tritt uns das Bild unschuldigster Jungfräulichkeit entgegen. Wenn die Rede des Verführers 7, 2—9 andern Vorstellungen Raum gibt, so sind die letzteren auch durch ihre Einkleidung gebrandmarkt. Es ist also nichts im Hohenliede, das dem Geiste Gottes widerstreben könnte. *Carpzovii* Crit. sacra, Lipsiae 1728, p. 898. *Goldhagen*, Introd. in S. Script. Mogunt. 1766. II, p. 307. Bei den Juden bestand ein Verbot, das Hohelied vor dem dreißigsten Lebensjahre, d. h. vor dem priesterlichen Alter, zu lesen, gewiß mehr der Erhabenheit als der Gefährlichkeit des Inhaltes wegen; denn für leichtfertigen und lüsternen Vorwitz bietet der Pentateuch mehr Nahrung, als das Hohelied.

325. Der Text des Hohenliedes ist von Entstellungen ziemlich frei geblieben.

Stellen, welche der Emendation bedürftig und fähig sind, können nur wenige gefunden werden. 1, 6 wird שְׁזָפַתְנִי wohl in שְׁרָפַתְנִי zu ändern sein, Aq. συνέκαυσέ με, Pesh. אוכמני, Vulg. decoloravit me; 10 כַּתּוֹרִים statt בַּת', LXX ὡς τρυγόνος; 10 sicut turturis; ebenso כַּחֲרוּזִים statt בַּח'; 2, 4 הֲבִיאֻנִי statt הֱבִיאַנִי, LXX εἰςαγάγετε, Pesh. אעלוני, vgl. V. 5; וְדִגְלוּ statt וְדִגְלוֹ, LXX τάξατε, Pesh. טכסו, Symm. ἐπισωρεύσατε; 4, 12 גַּן statt גַּל, vgl. erste Vershälfte LXX κῆπος, Pesh. גנתא, Vulg. hortus; 7, 10 שְׂפָתַי וְשִׁנַּי statt רוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים, LXX ἱκανούμενος ἐν χείλεσί μου καὶ ὀδοῦσιν, Pesh. דמזיע ספותי ושני, Aq. χείλεσι καὶ ὀδοῦσι.

## 7. Das Buch der Weisheit.

326. Das Buch der Weisheit ist eine dem König Salomon in den Mund gelegte Rede an die Machthaber auf Erden. In derselben wird gegenüber den falschen Ansichten und Grundsätzen, welche durch irdische Weisheit gelehrt werden, das Festhalten am Glauben und das religiöse Leben hauptsächlich aus übernatürlichen Beweggründen empfohlen.

Die Benennung „Buch der Weisheit" stammt aus der Vulgata. In der Septuaginta heißt die Schrift Σοφία Σολομῶντος, in der Peschittho חכמתא רבתא דשלימון „die große Weisheit Salomons".

Die paränetische Form wird 1, 1 und 6, 1. 9 durch Anreden eingeleitet. Von diesen könnte die erstere οἱ κρίνοντες τὴν γῆν allgemein von Menschen verstanden werden; allein sie erhält eine andere Erklärung durch die zweite und dritte βασιλεῖς.

Daß Salomon es ist, der hier redend eingeführt wird, kann schon aus der Ueberschrift des Buches in der Septuaginta geschlossen werden. Sicherer ergibt es sich aus 7, 1 ff., wo die Person des Redenden durch Merkmale gekennzeichnet ist, welche nur auf Salomon passen. Vgl. bes. 9, 8 ff.

Dem Inhalte nach lassen sich im Buch der Weisheit drei Theile unterscheiden. Von Kap. 1—5 wird das Leben im Glauben von Seiten der Vortheile empfohlen, welche es dem Menschen bringt. Der Lohn für die Tugend ist die Weisheit, 1; diese erhebt über die Verfolgungen, welche die Welt aus frivoler Aufklärung über den Gerechten bringt, 2. Wie viel glücklicher dieser trotz der irdischen Leiden als der Sünder ist, zeigt das Endschicksal beider, nämlich ihr Tod und das ewige Gericht, 3. 4. Zu spät werden die Gottlosen ihre Verblendung einsehen, 5. Im zweiten Theil wird hiervon besondere Anwendung auf die Regierenden gemacht. Wegen ihrer großen Verantwortlichkeit steht ihnen ein strengeres Gericht bevor, 6, 1—10; darum sollen sie sich um die Weisheit bemühen, die ausführlich gekennzeichnet wird, 11—25. Beispiel dieses Bestrebens ist Salomon, 7, 1—12, an dem die Weisheit sich so herrlich offenbart hat, 13—21; er vermag deßwegen auch ihr Wesen und ihre Wirkungen am besten zu schildern, 22 — 8, 20, und gibt 21 — 9, 18 das Gebet als den Weg an, auf dem die Weisheit erlangt wird. Im dritten Theil unterzieht Salomon die gesammte Offenbarungsgeschichte von dem Einzug in's gelobte Land an einer pragmatischen Betrachtung, in welcher die früheren Belehrungen und Ermahnungen ihre Bestätigung finden. Der Form nach ist diese Betrachtung die Fortsetzung des in Kap. 9 enthaltenen Gebetes und ist in eine Anrede an die Gottheit gekleidet. Dem Inhalte nach faßt sie die Geschichte Adams, Noe's, Abrahams, Lots, Jakobs, Josephs, Moses' in's Auge, 10, erstreckt sich dann auf das verschiedene Schicksal Israels und Aegyptens beim Auszug, 11, richtet sich auf das Loos der Canaaniter, 12, und bei dieser Gelegenheit auf die Thorheit und Verwerflichkeit des Götzendienstes überhaupt, 13—15, kehrt dann zur Geschichte der Israeliten in der Wüste zurück, 16, wendet sich von neuem zur Betrachtung der ägyptischen Plagen, zunächst der Finsterniß, 17, während der die Israeliten hellen Tag hatten, 8, 1—9, dann der Tödtung der Erstgeburt, 10—25, endlich des Durchzugs durch das rothe Meer und der Vernichtung des ägyptischen Heeres, 19. Das Ergebniß dieser ganzen Geschichtsbetrachtung ist die Bestätigung dessen, was er zur Empfehlung der Weisheit vorgebracht: „Ueberall hast du, o Herr, dein Volk groß gemacht und verherrlicht; nie wandtest du dein Antlitz von ihm ab, zu jeder Zeit und an jedem Ort warst du sein Schutz.“ 19, 22.

Diese letzten Worte weisen auf die Zeitumstände hin, unter welchen das Buch verfaßt sein muß, und erlauben in Verbindung mit dem gesammten Inhalt einen Schluß auf die Zeit, aus welcher das Buch herrührt.

327. Das Buch der Weisheit kann nicht von Salomon herrühren, sondern stammt aus der Zeit, in welcher die Juden unter ägyptischer Herrschaft lebten. Vermuthlich ist es in Aegypten selbst zur Zeit der Blüte Alexandriens geschrieben.

Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß die Ueberschrift Σοφία Σαλωμῶντος Salomon als Verfasser des Buches bezeichnen soll; sie soll nur den Inhalt andeuten. Allein in der älteren Zeit der Kirche war die Meinung ganz gewöhnlich, das Buch sei eine Schrift Salomons. Clem. Alex. Strom. 6, 6. IX. 274. Orig. Comm. in Joh. 20, 21. XIV, 636. Tertull. de praescr. haer. 7. II, 20. Hippol. adv. Jud. 9. X, 793. Epiph. haer. 64, 54. XLI, 1161. Cyprian. de mortal. 23. IV, 599. Ambros. de parad. 12, 54. XIV, 301. Auch bei den Juden war diese Meinung nicht selten; so bei *Gedalia*, Schalscheleth hakkabalâ, p. 104. *R. Az. de' Rossi*, Imrê bînâ 57 ed. Vienn. 1829, p. נפא. Allein schon der hl. Hieronymus widerlegt dieselbe, indem er sagt: alius pseudepigraphus (liber) qui Sapientia Salomonis inscribitur. Praef. in ll. Salom. Ihm folgt der hl. Augustinus de civ. Dei 17, 20. XLI, 554. Sapientia ut Salomonis dicatur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores. Die Gründe hierfür sind leicht im Buche selbst zu finden. An der Stelle 4, 2 ist von den Kampfspielen die Rede, welche erst Jahrhunderte nach Salomon und nur in der griechischen Welt vorkamen. Ferner steht 14, 15, daß das Volk Gottes zur Zeit der Abfassung unter feindlicher Gewalt war, wie zur Zeit Salomons nie vorgekommen ist; dazu kommt die Erwähnung des Hades 1, 14; 16, 13, der Prytanen 13, 2, des Lethestromes 16, 11, die Bezeichnung des Manna als τροφῆς ἀμβροσίας. Das Buch ist also sicher auf dem Standpunkte griechischer Bildung

geschrieben. Um nun die Autorschaft Salomons zu retten, haben manche Gelehrte behauptet, es sei aus Materialien entstanden, welche Salomon hinterlassen habe. Für diese Vermuthung aber kann nichts Anderes angeführt werden, als daß manche Gedanken und Aussprüche im Buche der Weisheit mit denen in anerkannt salomonischen Schriften übereinstimmen. Allein wenn dieß nicht darauf zurückzuführen ist, daß die religiöse Wahrheit zu allen Zeiten die nämliche ist und den nämlichen Ausdruck fordert, so kann es auf die genaue Bekanntschaft mit den salomonischen Schriften zurückgeführt werden, welche bei allen späteren Juden anzunehmen ist. Dabei sind die fraglichen Anklänge gar nicht so häufig, daß sie für mehr als Reminiscenzen gehalten werden müßten.

Die Anerkennung des rein griechischen Standpunktes, auf welchem das Buch steht, hat frühzeitig die Meinung hervorgerufen, es rühre von Philo, dem bekannten hellenistischen Philosophen, her. Schon der hl. Hieronymus sagt: nonnulli scriptorum veterum hunc (librum) esse Judaei Philonis affirmant. Praef. in ll. Sal. Mit ihnen stimmen einzelne jüdische Schriftsteller überein, z. B. R. Gedalia l. c. p. 104 b., und ältere katholische wie protestantische Gelehrte haben diese Ansicht wiederholt, s. Welte, Einl. 2, 3. S. 190. Jetzt ist man längst aus äußeren und inneren Gründen überzeugt, daß diese Ansicht nicht haltbar ist. Nirgends steht das Buch der Weisheit in einem Verzeichnisse der philonischen Schriften, und sowohl der Ideengehalt als die Sprachform des Buches der Weisheit unterscheidet letzteres durchaus von denselben. Ueber andere Meinungen, wonach Zorobabel, ein Therapeut u. A. das Buch verfaßt haben sollen, s. Welte a. a. O. S. 193. Schmidt, das Buch der Weisheit, Wien 1865, S. 24.

Nach Abweisung solcher Hypothesen bleibt nichts Anderes übrig, als diejenige Vermuthung aufzustellen, welche sich aus der geschichtlichen Betrachtung des Inhaltes ergeben muß. Es steht fest, daß das Buch aus derjenigen Zeitperiode stammt, in welcher griechische Bildung bei den Juden die einheimische überwog. Dieser Zeitabschnitt hat mit Alexander dem Großen seinen Anfang genommen; wir wissen, daß das Judenthum von dessen Einzug in Jerusalem bis zu seiner Erneuerung durch die Machabäer, also etwa von 329 bis 170, materiell wie geistig unter griechischem Einfluß stand. Mit Ptolemäus Lagi erhielten die Juden neben Jerusalem einen neuen Mittelpunkt in Alexandrien und blieben vollständig unter ägyptischer Herrschaft bis 203. Mit Antiochus dem Großen aber fiel die palästinensische Hälfte des Judenthums den Seleuciden anheim, während die ägyptische den Ptolemäern verblieb. Unter den letzteren waren die Juden lange Zeit sehr glücklich; von den Seleuciden aber begann schon Seleucus Philopator sie zu brandschatzen, 2 Mach. 3, 1 ff., und sein Nachfolger Antiochus Epiphanes wandte Alles auf, um sie ihrem angestammten Glauben zu entfremden. Aehnlich scheinen eine Zeit lang auch die Ptolemäer gegen die Juden verfahren zu sein; wenigstens ist die im dritten Machabäerbuch erzählte Begebenheit schwerlich eine vereinzelte Episode in der Geschichte der ägyptischen Juden. Zweck dieser Verfolgungen war die Ausrottung des jüdischen Gesetzes und die Herstellung einer Staatsreligion; unterstützt wurden sie durch die Frivolität zahlreicher Juden, welche sich an die Griechen anschlossen, 1 Mach. 1. Auf solche Zustände bezieht sich im Buche der Weisheit die Warnung vor dem Mißbrauche der königlichen Gewalt und die Ermahnung zum Festhalten am Glauben, sowie die Hinweisung auf die Bestrafung der augenblicklich herrschenden Partei, lauter Erörterungen, welche nur zeitgeschichtliche Bedeutung haben können. Ob aber das Buch in Palästina oder in Aegypten entstanden ist, läßt sich hiermit noch nicht bestimmen. Allein die sehr ausführliche Betrachtung der Plagen in Aegypten legt es nahe, zu denken, daß die Schrift von einem Unterthanen des ägyptischen Königs herrührt und sich auf die Zustände im ptolemäischen Reiche bezieht. Hierzu kommt der andere Grund, daß der Inhalt des Buches offenbar auf die geistigen Zustände Rücksicht nimmt, welche zu der angegebenen Zeit in Aegypten, zunächst in Alexandrien, bestanden. Die ächte, von Gott herrührende Weisheit wird nach ihren Eigenschaften wie nach ihren Wirkungen der falschen, trügerischen Speculation entgegengesetzt, welche von Alexandrien aus in alle Welt verbreitet wurde. Dieselbe muß bei Abfassung des Buches schon einen großen Einfluß auf die Geister gewonnen haben, denn der Verfasser desselben bedient sich der nämlichen Termini, in welchen auch die alexandrinischen Philosophen ihre Lehren vortrugen, nur daß er dieselben in richtigem statt in heidnischem Sinne anwendet. Dieß ist auf palästi-

nensischem Boden nicht so leicht denkbar, weil dort das nationale Geistesleben vor Antiochus Epiphanes keine Beeinträchtigung erfuhr und später mehr durch rohe Gewalt niedergehalten, als mit geistigen Waffen bekämpft wurde, während die Juden in Aegypten von Anfang an den Einflüssen fremdländischer Bildung ausgesetzt waren. Damit würde der Ursprung des Buches in Ermangelung anderweitiger Nachrichten ungefähr in die Zeit des Königs Ptolemäus Philopator zu verlegen sein. Das so gewonnene Ergebniß wird bestätigt durch die Sprache, in welcher das Buch abgefaßt ist.

**328. Das Buch der Weisheit ist ursprünglich griechisch, und zwar in hellenistischer Sprachform, geschrieben.**

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß der Text des Buches ursprünglich griechisch gedacht und nicht aus einer anderweitigen Vorlage übertragen ist. Namentlich zeigt dieß die überraschende Fülle des Ausdrucks, besonders bei der Wahl von Synonymen, die sich durch das ganze Buch geltend macht; ferner der Reichthum an zusammengesetzten Ausdrücken, wie ἀδελφοκτόνος 10, 3; γενεσιουργός 13, 5; γηγενής 7, 1; κακότεχνος 1, 4; 15, 4; ὀλιγοχρόνιος 9, 5; ὁμοιοπαθής 7, 3; παντοδύναμος 7, 23; πανεπίσκοπος 7, 23; πρωτόπλαστος 7, 1; σπλαγχνοφάγος 12, 5; τεκνοφόνος 14, 23; ὑπέρμαχος 10, 20; endlich das sehr bemerkliche Streben nach Gleichklang und Reim, welchen der griechische Wohllaut möglich macht, wie ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε 1, 1; οὖς — θροῦς 1, 10; ἰδίας ἰδιότητος 2, 23; ἀδόλως — ἀφθόνως 7, 13; δίκαιος — δικαίως — καταδικάσαι 12, 15; ἀργὰ — ἔργα 14, 5; τηκτὸν εὔτηκτον 19, 20; προςδοσία — προςδοκία 17, 12. Vgl. Grimm, kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokryphen des A. T. Leipzig 1860, 6. Lief., S. 6 ff.

Allerdings trägt die Sprache auch hebräisches Colorit. Als hebraisirende Ausdrücke sind leicht zu erkennen ἁπλότης καρδίας 1, 1; λογίζεσθαι εἴς τι 2, 16; ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς τινος 9, 9; υἱοὶ ἀνθρώπων 9, 6; αἰών für Welt 13, 9 u. a. Der Parallelismus der Glieder ist besonders in den beiden ersten Theilen kunstreich durchgeführt. Dadurch ist der Verfasser genöthigt, die Sätze meist einfach durch καὶ, δὲ, γὰρ, ἀλλά zu verknüpfen, obwohl er des griechischen Periodenbaues vollkommen mächtig ist, s. 12, 27; 13, 11—15. Allein diese Eigenthümlichkeiten sind bei einem jüdischen Schriftsteller natürlich und beruhen auf den oben § 88 angegebenen Gründen. Man hat dieselben wohl dem directen Einfluß der Septuaginta zuschreiben wollen. Allein daß dem Verfasser die alexandrinische Uebersetzung bekannt gewesen sei, wird aus 2, 12 und 15, 10 verglichen mit Js. 3, 10; 44, 20, LXX ohne Grund gefolgert; es liegt ebenso nahe, bei dem Uebersetzer dieser Stellen die Bekanntschaft mit dem schon vorhandenen Buch der Weisheit anzunehmen.

Eine Anzahl von Ausdrücken, welche Nachtigal, das Buch der Weisheit, Halle 1799, S. 27 ff. auf unrichtige Uebersetzung hebräischer Wörter zurückführen zu müssen glaubt (z. B. 16, 5 σκολιῶν = פְּתָלִים statt פְּתָנִים Deut. 32, 33) ist aus dem rednerischen Schwung zu erklären, welcher das ganze Buch beherrscht und welcher zumal im dritten Theil hervortritt.

Rabbi Moses ben Nachman berichtet, er habe das Buch der Weisheit in hebräischer Sprache gesehen; dieß ist eine Verwechslung, weil ihm die syrische Uebersetzung in Quadratschrift zu Gesicht gekommen ist.

**329. Das Buch der Weisheit ist von Anfang an als kanonisch betrachtet worden.**

Die Septuaginta, welche sehr bald nach Entstehung des Buches der Weisheit angefertigt worden, zählt dasselbe bereits in ihrem Kanon, und es ist nicht zu bezweifeln, daß damit die ursprüngliche Ansicht des gesammten Judenthums ausgedrückt ist. Es wäre sonst nicht zu erklären, warum die späteren Rabbinen nur von einem Ausschluß dieses Buches durch Esdras wissen, während sie an dem Ursprung desselben von Salomon festhalten. S. *Hottinger*, Thesaurus philol. Tiguri 1649, p. 522. Ob im Neuen Testament auf das Buch der Weisheit Bezug genommen wird, ist zweifelhaft. Citirt wird es nirgends; wenn sich an den vielen Stellen, welche Nachtigal a. a. O. S. 195—232 gesammelt hat, eine Verwandtschaft der Ideen und des Ausdrucks nachweisen läßt, so ist dieß so zu erklären, daß die religiöse Erkenntniß, welche im Buch der Weisheit niedergelegt ist, mit

ihrer innerlichen Vertiefung dem neutestamentlichen Standpunkt näher als der Glaubensinhalt anderer alttestamentlicher Bücher steht. Dagegen erscheint schon gleich im Anfange der christlichen Kirche das Buch als kanonisch. Ein Zeugniß hiefür bietet schon die uralte Itala, welche dasselbe enthält; ferner Clem. Rom. 1 Cor. 27. I, 267. Clem. Alex. Strom. 4, 16. 6, 11. 14. 15. VIII, 1309. IX, 313. 333. 344. Orig. contra Cels. 3, 72. XI, 1013 in Ex. Hom. 6, 1. XII, 332. Method. Conviv. 1, 3. XVIII, 44. Vgl. oben S. 21 ff.

330. Das Buch der Weisheit enthält **nichts**, wodurch sein **inspirirter Ursprung zweifelhaft** werden könnte. Es lassen sich weder **geschichtliche Unrichtigkeiten** noch **philosophische Irrthümer** darin nachweisen, welche einen Zweifel rechtfertigen könnten.

Schon seit **Calvin** schreibt sich das Bestreben her, im Buch der Weisheit **geschichtliche Unrichtigkeiten** nachzuweisen und so die Entstehung des Buches als eine rein menschliche aufzudecken. Als erste derselben wird bezeichnet, daß Abraham nach 10, 5 zur Zeit des Thurmbaues zu Babel gelebt haben soll. Allerdings ist der Ausdruck ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων auf die Zusammenrottung der Menschheit bei Babel zu beziehen; allein die Auserwählung Abrams (εὗρε τὸν δίκαιον) ist damit in **logischen**, nicht in zeitlichen Zusammenhang gebracht. Die Völkerzerstreuung war die Ursache, daß Gottes Weisheit einen andern Weg als vorher zur Erhaltung des Glaubens einschlug. Was weiter V. 7 über die zur Zeit des Verfassers sichtbaren Folgen der Katastrophe von Sodom berichtet wird, ist der richtigen Exegese von Gen. 19, 24 entsprechend; daß die noch heute sichtbare Salzsäule am Ufer des todten Meeres die ehemalige Gattin Lots sei, sagt der Verfasser nicht, sondern nur, daß sie an dieselbe **erinnere** (μνημεῖον). S. **Kaulen**, das todte Meer und die hl. Schrift, „Katholik" 1864, I, S. 463. Von Joseph steht 10, 14, er habe die σκῆπτρα βασιλείας empfangen; auch dieß ist nach Gen. 45, 8 vollkommen richtig. Daß aber die Israeliten 10, 15 λαὸς ὅσιος und σπέρμα ἄμεμπτον heißen, wäre freilich nicht thatsächlich, wenn darunter der **sittliche** Zustand des Volkes verstanden sein sollte; allein nach Gottes Bestimmung sind dieß die Epitheta, welche dem Volk Israel seiner Bestimmung nach zukommen, Ex. 19, 16; vgl. Röm. 11, 16, zumal da unter ἄμεμπτος „frei vom Makel des Götzendienstes" verstanden ist. Die Beschreibung der ägyptischen Abgötterei 11, 15 ist ganz richtig, besonders auch, insofern sie als λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικία dargestellt wird, s. **Duncker**, Gesch. des Alterth. I, 1, 4. **Maspero's** Gesch. der morgenländ. Völker, deutsche Ausg. 1877, S. 45. Von den Greueln beim canaanitischen Götzendienst, welche 12, 4 ff. erwähnt werden, ist aus anderweitigen Quellen nichts bekannt; allein das Angeführte ist nicht schlimmer als die Kinderopfer, und jene Greuel gehörten vermuthlich zu den Mysterien, von denen die verdorbene Stelle ἐξ μέσα μυσταθείας σου spricht. Auch darin ist keine Unrichtigkeit zu sehen, daß 14, 16 f. als Ursache des Götzendienstes unter andern der Cultus der Verstorbenen erwähnt wird. Vgl. Fulgent. de Mythol. Lib. I, cap. 1. Ferner ist die Angabe, daß die Aegypter durch die Bisse der Heuschrecken und Bremsen **getödtet** worden seien, der Menge wegen durchaus nicht unwahrscheinlich, obschon diese Thatsache Ex. 8, 24; 10, 14 nicht berichtet wird. Ebenso wenig liegt eine Unwahrscheinlichkeit in der Mittheilung 16, 18, daß ein Theil des die Aegypter strafenden Ungeziefers erhalten worden sei, da nach Ex. 8, 31 nur die Fliegenplage bei Moses' Gebet aufhörte. Sehr glaublich ist auch, daß die Aegypter nach 17, 3 in ihrer Todesangst von Gespenstern geschreckt wurden; auch wenn diese bloß Ausgeburten ihrer Phantasie waren. Stellen endlich, wie 19, 19. 21, sind durch verständige Exegese hinreichend aufgeklärt, um die Zweifel an der Richtigkeit des darin Ausgesagten abzuweisen. Nach allem diesem bleibt die Behauptung, der Verfasser habe im letzten Theile der Schrift die historische Treue seinem dogmatischen Interesse aufgeopfert (**Grimm**, Comm. S. 299), unerwiesen.

Die neueren protestantischen Erklärer läugnen den inspirirten Charakter des Buches auch deßwegen, weil darin **Lehren der alexandrinischen Philosophie** vorgetragen sein sollen. Ein solcher Grund muß ganz irrelevant in dem Falle erscheinen, daß die Philosophen der alexandrinischen Schule Lehren vortragen, welche auch Inhalt der Offenbarung sind, wie z. B. daß Tugend und ächte Weisheit nicht von einander zu

trennen sind, 1, 4, daß zur Erlangung der Weisheit als göttlicher Gnade das Verlangen nach derselben erforderlich ist, 6, 17; 7, 7, daß die selige Unsterblichkeit der Lohn irdischer Tugend ist, 3, 1 ff. u. s. In allen andern Fällen aber beruht die fragliche Läugnung auf irriger Ausdeutung der betreffenden Stellen. Der Sündenfall, von dem 10, 1. 2 in Verbindung mit lauter geschichtlichen Thatsachen die Rede ist, und die Erfahrung, daß die Klügeleien der Sterblichen trügerisch sind, weil die Klarheit des Geistes unter dem hemmenden Einfluß des verweslichen Leibes leidet, ist von dem Gedanken Philo's, daß der Sündenfall in der Vereinigung des unbefleckten Geistes mit der Materie bestehe, sehr weit entfernt. Noch willkürlicher ist die Auslegung, wenn im Buch der Weisheit selbständige Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, wie sie die alexandrinische Philosophie lehrte, gefunden werden. In der Stelle 13, 1 ist ὁ ὢν mit ὁ τεχνίτης ebenso parallel, wie τὰ ὁρώμενα ἀγαθὰ mit τὰ ἔργα; es kann also nur Gott als der Weltschöpfer bezeichnet und nicht ein Demiurg neben ihm gedacht sein. Nach 13, 1 gewinnt man durch die Betrachtung der Welt die Erkenntniß Gottes, nicht die des Demiurgs, der nach alexandrinischer Lehre sich darin offenbart. Am meisten ist zu betonen, daß die göttliche Weisheit nicht als Mittelwesen auftritt, obschon sie als γενέτις und τεχνῖτις des Weltalls erscheint, 7, 12. 21; 8, 6, und neben Gott thront, 9, 9. Auch wenn das „Wort Gottes", ὁ λόγος, 9, 1; 18, 15, τὸ ῥῆμα, 16, 26, im Buch der Weisheit wie etwas selbständig Handelndes erscheint, so kann dieß dichterischer Personification zugeschrieben werden, ohne daß noch an Philo's Engellehre gedacht werden müßte; dem παντοδύναμος λόγος 18, 15 entspricht 11, 18 die παντοδύναμος χείρ. Eine ähnliche dichterische Personification ist zunächst auch da anzunehmen, wo die Weisheit wie ein selbständiges Wesen besprochen wird, besonders 7, 7 — 8, 6. Allein mit dieser Personification eröffnet sich in der dem Buche zu Grunde liegenden Anschauung doch ein Fortschritt, welcher mit Bezug auf die fragliche Behauptung in's Auge gefaßt werden muß. Es läßt sich nicht läugnen, daß im Buche der Weisheit noch viel bestimmter als in den Sprichwörtern der Begriff der göttlichen Weisheit von dem der bloß menschlichen unterschieden wird, und daß ersterer Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben werden, durch welche sie einerseits als wesenhaft göttlich, 7, 22. 25. 29, andererseits als Person erscheint, 7, 12. 21. 27; 8, 3. 4. Daher wird auch in den Betrachtungen des dritten Theils von Kap. 11 an der Begriff der Weisheit einfach mit dem Gottesbegriff vertauscht. Dieß ist ein Fortschritt, welcher nicht auf Speculation, sondern auf tieferer Erfassung und deutlicherer Darlegung der Offenbarungslehren beruht. Von der im Neuen Testamente klar vorgetragenen Lehre über die heilige Dreifaltigkeit erscheint hier schon die Gewißheit der Mehrpersönlichkeit und Wesenseinheit Gottes. Die alexandrinische Lehre von einem aus Gott emanirten Logos ist hiervon weit verschieden und bietet keinerlei Berührungspunkte damit dar. S. Klasen, die alttestamentliche Weisheit, S. 23 ff. Étude doctrinale du Livre de la Sagesse bei *Lesètre*, le Livre de la Sagesse, Paris 1880, p. 13.

Aehnlich verhält es sich mit der besonders von Eichhorn, Einleit. in die apokr. Schriften des A. T. Leipzig 1795, S. 109 ff. ausgeführten Behauptung, der Verfasser des Buches habe sich die platonischen Ideen angeeignet. Stellen, wie 1, 7; 9, 15, sind durchaus der früheren alttestamentlichen Offenbarung entsprechend. Etwas undeutlich ist die Stelle 8, 19. 20, in welcher die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen wiederklingen soll. Es ist jedoch zu übersetzen: „ich gelangte (durch die Tugend, μᾶλλον ἀγαθὸς ὢν) zu einem unbefleckten Körper," d. h. ich verschaffte mir einen solchen. Vgl. Weish. 15, 5. Sprichw. 14, 15. Dan. 4, 33. LXX. Ob dann die Zusammenfassung des tugendhaften Lebens unter die vier Cardinaltugenden 8, 7 von Plato herrühre oder nicht, wird schwer zu entscheiden sein, da die Kenntniß der sittlichen Natur des Menschen immer zu dieser Unterscheidung führen muß. Daß die theologische Anschauung im Buche der Weisheit sich bestimmt von der alexandrinischen Speculation unterscheidet, zeigen Stellen wie 2, 23—25; 3, 7. 18, deren Inhalt sich absolut nicht in das Lehrsystem der alexandrinischen Philosophie hineinfügen läßt, sowie auch der Gegensatz zwischen ψυχή und σῶμα statt der alexandrinischen Trichotomie.

Einzig das ist zuzugestehen, daß die griechische Philosophie der späteren Zeit nicht ohne Einfluß auf den griechischen Ausdruck im Buche der Weisheit geblieben ist. Außer dem, was schon oben S. 282 bemerkt ist, zeigen dieß die ὕλη ἄμορφος, 11, 18, und die

Epitheta der Weisheit, 7, 22 ff.; auch das dialektische Verfahren, 13, 1 ff., kann hierher gezogen werden. Wenn sich dieß aber bei einem in Alexandrien lebenden Juden von selbst versteht, so kommt noch hinzu, daß der Verfasser zur Widerlegung der in dieser Ausdrucksweise vorgetragenen Irrthümer schrieb und sich der nämlichen Terminologie bediente, um diese auf ihren rechten Werth zurückzuführen.

331. Der Text des Buches der Weisheit hat alle Schicksale der Septuaginta getheilt, weil er mit dieser von Anfang an zusammengeschrieben wurde. Die kritischen Versuche zur Wiederherstellung mancher Verderbnisse haben noch zu keinem allgemein anerkannten Resultate geführt. Hülfsmittel zur Verbesserung bieten außer den ältesten Handschriften hauptsächlich die altlateinische und die armenische Uebersetzung.

Für das gewöhnliche σοφία 1, 6 ist mit alten Handschriften, der armenischen, der syrischen und arabischen Uebersetzung σοφίας zu lesen, Vulg. spiritus sapientiae. — 1, 16 ist die in der Itala erhaltene zweite Vershälfte iniustitia autem mortis est acquisitio jedenfalls ursprünglich, s. Grimm z. d. St. — 2, 7 ἔαρος statt ἀέρος, s. *Fritzsche,* Libri Apocryphi i. h. l. — 8 ist aus der Vulgata beizubehalten nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. — 3, 9 add. καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, Syr. וסוערנה על חסיוהי. — 6, 1 om. melior est sapientia quam vires, et vir prudens, quam fortis. — 6, 22 om. diligite lumen sapientiae omnes, qui praeestis populis. — 8, 11 om. et facies principum mirabuntur me. — 9, 18 om. nam per sapientiam sanati sunt, quicunque placuerunt tibi a principio. — Vgl. *Reusch,* Observationes critt. in Librum Sap. Frib. in Brisg. 1861.

Die lateinische Uebersetzung in der Vulgata ist ein Theil der Itala und ist vom hl. Hieronymus unberührt gelassen. Sie ist wörtlich und genau, allein von dem allgemeinen Schicksal der Itala nicht ausgenommen geblieben. Zur Kritik des Textes bildet sie eines der wichtigsten Hülfsmittel und stellt einen Text dar, welcher dem handschriftlichen griechischen unbedingt vorzuziehen ist. Die armenische Uebersetzung ist sehr wörtlich und einfach, hat wenig Veränderungen erlitten und stellt einen selbständigen griechischen Text dar; doch bleibt dieser an kritischem Werth hinter dem der Vulgata zurück.

### 8. Der Ecclesiasticus Jesus', des Sohnes Sirachs.

332. Der Ecclesiasticus ist ein nach Art des salomonischen Spruchbuchs aus einzelnen Sprüchen und zusammenhängenden Abhandlungen componirtes Lehrbuch, in welchem die Weisheit hauptsächlich in ihrer Anwendung auf die einzelnen Vorkommnisse des menschlichen Lebens gelehrt und anempfohlen wird.

Der Name Ecclesiasticus (sc. liber) kommt nur in der lateinischen Kirche vor und ist demgemäß von einem kirchlichen Buch κατ' ἐξοχήν zu verstehen. Diese Benennung rührt daher, daß das Buch bei den Vorlesungen in der Kirche besonders häufig gebraucht wurde, s. Athan. Ep. fest. 11, 5. XXVI, 1407. Bei den Juden führte das Buch nach dem Zeugniß des hl. Hieronymus den Namen Sprüche (Parabolas), wie das salomonische Buch. Praef. in ll. Sal. In der griechischen Uebersetzung heißt es nach seinem Verfasser und zum Unterschiede von dem Buch der Weisheit Σοφία Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ Σειράχ oder kurz Σοφία Σειράχ, und diesen Namen hat die syrische Uebersetzung beibehalten (חכמתא דברסירא).

In dem bunten Gewebe von kurzen und längeren Aussprüchen, welche den Inhalt des Buches bilden, lassen sich vor Allem zwei Abschnitte unterscheiden. Der erste, Kap. 2—42, 14, ist eine Spruchsammlung im engeren Sinne; der zweite, 44—50, 23, eine geschichtliche Betrachtung über die großen Männer, durch welche Gott sich unter den Israeliten verherrlicht hat. Beide sind verbunden durch eine herrliche Schilderung der Größe Gottes in der Natur, 42, 15 — 43, 37. Der erste Theil enthält Kap. 1, ähnlich wie das salomonische Spruchbuch, eine Einleitung über das Wesen und den Werth

der Weisheit, sowie über die Mittel, sie zu erlangen. Der zweite Theil hat nach einem Schlußwort, 50, 24—31, als Anhang in Kap. 51 ein Dankgebet für Befreiung aus Gefahren und für das Geschenk der Weisheit. Im ersten Theile sind die einzelnen Theile vielfach nach der Verwandtschaft des Inhaltes gruppirt. So enthält 2 Ermahnungen zur Geduld und zum Gottvertrauen, 3, 1—19 zur Pietät gegen die Eltern, 20—26 zur Demuth, 4, 1—11 zum Mitleid mit den Armen, 23—36 Belehrungen über die rechte Scham, 5, 1—10 Warnung vor gefährlicher Sicherheit, 11—18 vor Doppelzüngigkeit, 6, 1—17 Belehrungen über die Freundschaft, 7, 1 — 8, 22 über die richtige Werthschätzung aller Arten von Personen, 9, 1—13 über den Umgang mit Frauen, 14—25 mit andern Personen; 10 Warnung vor Stolz und Uebermuth, 11 Lebensregeln mancher Art, 12, 1—9 Ermahnungen zur Vorsicht im Wohlthun und 12, 10 — 13, 32 im Umgang, 14, 1—21 Belehrungen über das Glück eines guten Gewissens und verständigen Gütergebrauches, 15, 12—22 über die menschliche Verantwortung bei der Sünde, 16, 1—6 über Kindersegen, 7—31 über Gottes Walten in der Welt, und 17, 1 — 18, 14 unter den Menschen, 15—18 Ermahnungen zur Nachahmung Gottes den Menschen gegenüber, 19 — 19, 28 Warnungen vor Uebereilung, 20 Ermahnung zur Klugheit, 21, 1—15 Warnung vor der Sünde, 16 — 22, 23 Schilderung des Weisen und des Thoren, 24—33 Ermahnungen zur schuldigen Rücksicht auf einen Freund, 23, 1—6 Gebet um Schutz vor der Sünde, 7—20 Warnung vor Schwören und Lästern, 21—38 vor der Wollust, 25, 1—16 Darlegung dessen, was Lob und was Tadel verdient, 17—36 Schilderung der Weiberbosheit, 26, 1—24 Vergleichung zwischen den guten und den bösen Frauen, 25 — 27, 5 Gefahren des Handelsstandes, 6—33 Regeln über den Umgang mit Menschen, 28, 1—9 Warnung vor Rache, 10—30 vor Unfrieden und unbedachter Rede, 29, 1—18 gute Lehren über Almosen, 19—27 über Bürgschaft, 28—35 über Genügsamkeit, 30, 1—13 über Kinderzucht, 14—30 über Erhaltung der Gesundheit, 31, 1—11 über das Verlangen nach zeitlichen Gütern, 12 — 32, 14 über Mäßigkeit und Wohlanstand bei Tisch und in Gesellschaft, 15 — 33, 33 verschiedene Lebensregeln, 34, 1—8 Warnung vor Aberglauben, 9—16 Nutzen der Anfechtung, 17 — 35, 26 wahre Frömmigkeit und ächter Gottesdienst, 36, 1—19 Gebet um Befreiung Israels, 20—28 Segen einer guten Gattin, 37, 1—11 Ermahnung zur Vorsicht bei Auswahl von Freunden, 12—31 bei Rathschlägen und Berathungen, 32—38, 15 bei Erhaltung der Gesundheit, 16—24 Pflichten bei Sterbfällen, 25 — 39, 15 Achtung vor Wissenschaft und Kunst, 40, 1—32 Belehrung über die Mühseligkeit des menschlichen Lebens und die rechte Unterscheidung der Dinge, 41, 1—18 über den Tod und seine Folgen, 19 — 42, 5 über wahre und falsche Scham, endlich 6—14 über Vorsicht bei der Behandlung ungerathener Töchter und Frauen.

Zwischen diese Sprüche sind (außer Kap. 1) 4, 12—22; 6, 18—37; 14, 22 — 15, 11; 24 und später (51, 18—38) zusammenhängende Belehrungen über die Weisheit eingeschoben, in welchen die menschliche als Ausfluß der göttlichen Weisheit und letztere nicht bloß als immanente Eigenschaft, sondern auch als wesenhafte Person erscheint, ganz wie bei Salomon und im Buche der Weisheit, s. oben S. 268.

Die zweite Hauptabtheilung führt nach allgemeiner Betrachtung 44, 1—15 die folgenden Helden der Offenbarungsgeschichte vor: Henoch 44, 16, Noe 17—18, Abraham 19—27, Moses 45, 1—5, Aaron 6—22, Phinees 23—26, Josue 46, 1—10, Caleb 11. 12. Die Richter 13—15, Samuel 16—23, Nathan 47, 1, David 2—13, Salomon 14—31, Elias 48, 1—13, Elisäus 13—18, Ezechias 19—25, Isaias 25—28, Josias 49, 1—8, Jeremias 8. 8, Ezechiel 10. 11, die zwölf Propheten 12, Zorobabel 13, Jesus ben Josedek 14, Nehemias 15; Henoch 16, Joseph 17, 18; Seth, Sem, Adam 19; besonders aber Simon, Onias' Sohn, 50, 1—23.

Den Schluß des Ganzen bildet vor dem Dankgebet noch 50, 24—28 eine Erwähnung der Zeitlage, sowie 29—31 die Unterschrift des Verfassers.

Charakteristisch für die zusammenhängende Gruppirung des Inhaltes sind auch die Ueberschriften, welche der griechische Text bei manchen Abschnitten trägt: 18, 30 Ἐγκράτεια ψυχῆς, Selbstbeherrschung; 20, 27 Λόγοι παραβολῶν, Sprüche; 23, 7 Παιδεία στόματος, Unterricht für den Mund; 24, 1 Αἴνεσις σοφίας, Lob der Weisheit; 30, 1 Περὶ τέκνων, von den Kindern; 30, 14 Περὶ ὑγιείας, von der Gesundheit; 30, 33 Περὶ δούλων, von den Sklaven; 35, 1 Περὶ ἡγουμένων, von den

Gastmeistern; 44, 1 Πατέρων ὕμνος, Loblied auf die Väter; 51, 1 Προςευχὴ Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ.

333. Der Ecclesiasticus ist ursprünglich hebräisch geschrieben, aber nur noch in Uebersetzungen erhalten. Die Stelle des Originals vertritt die griechische Uebersetzung, weil aus dieser alle andern geflossen sind.

Sämmtliche alten Texte, welche außer dem griechischen vorhanden sind, verrathen deutlich, daß sie aus diesem herzuleiten sind. Der lateinische ist ein Bestandtheil der alten Itala und hat durch den hl. Hieronymus keine Ueberarbeitung erfahren. Auf den in unserer Vulgata stehenden Text paßt daher alles, was oben S. 113 über die Itala gesagt worden ist. Das griechische Original wird noch sehr kenntlich durch die vielen aus demselben beibehaltenen Wörter, wie cataclysmus 39, 28, in eremo 13, 23, phantasia 34, 6, poderes 27, 9, eucharis 6, 5, acediari 6, 26, apostatare 10, 14, agonizari 4, 33, baptizare 34, 30, thesaurizare 3, 5, vgl. oben S. 112; durch griechische Verbindungen, wie digna continentis animae 26, 20, induit eum stolam 45, 9; auch durch Mißgriffe, wie 6, 18 ἐπίλεξαι excipe (ἐπίδεξαι), 22, 25 φίλον σκεπάσαι amicum salutare (ἀσπάσασθαι), 24, 15 ὡς λιβάνου ἀτμίς quasi Libanus non incisus (ὡς λίβανος ἄτομος), 30, 7 περιψύχων υἱὸν pro animabus filiorum, 18, 7 ἀπορηθήσεται aporiabitur, 39, 12 ὡς διχομηνία ut furore (δυσμηνίᾳ), 49, 12 λαὸν ἅγιον templum sanctum (ναὸν), 51, 9 ἱκετείαν habitationem (οἰκετείαν). Die syrische Uebersetzung, welche zur Peschittho gehört, zeigt trotz sehr freier Wiedergabe des Textes durch einzelne Mißverständnisse, daß sie aus dem Griechischen stammt, z. B. 9, 5 בפרניתה אעפא für ἐν ἐπιτιμίοις αὐτῆς, 18, 10 אלף שנין = χιλία ἔτη statt ὀλίγα ἔτη, 33, 5 ואיך חזירא = ὡς ἀργὸν statt ὡς ἄξων. Von der armenischen und der arabischen Uebersetzung ist die Herkunft aus dem griechischen Text ohnehin bekannt. Daß aber letzterer selbst eine Uebersetzung aus dem Hebräischen ist, zeigt die ächte Vorrede, welche demselben in den gewöhnlichen Ausgaben beigegeben ist; ein zweites Vorwort, welches nur in der Complutenser Ausgabe steht, ist erwiesener Maßen unächt. In jener heißt es, daß ein Enkel des ursprünglichen Verfassers das Buch übersetzt habe, und zwar, wie der Ausdruck 13 ἑβραϊστὶ λεγόμενα zeigt, aus dem Hebräischen. Hierunter muß die heilige althebräische Sprache, nicht die später in Palästina gebräuchliche Landessprache (s. oben S. 46), verstanden werden. Im Talmud sind nämlich einzelne Sprüche aus dem Buche wörtlich citirt; s. dieselben gesammelt bei Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836, S. 20. Unter denselben sind freilich manche chaldäisch; allein in dieser Form stammen sie aus einem verloren gegangenen Targum. Dreiundvierzig Sprüche sind noch in reinem Hebräisch erhalten, und zwar, wie sich erwarten läßt, nicht ohne Anklänge an die spätere Landessprache, s. Delitzsch a. a. O. S. 204. Wenn also der hl. Hieronymus, Praef. in ll. Salom., vom Ecclesiasticus sagt: hebraicum reperi, so ist dieser Ausdruck im Gegensatz zum chaldaeus sermo praeff. in ll. Tob. et Judith zu urgiren. Zu diesem Ergebniß aus äußeren Gründen tritt die Beschaffenheit der griechischen Uebersetzung selbst als Bestätigung hinzu. Auch der griechische Text hat an sehr vielen Stellen vollkommenen Parallelismus, wie er nur in hebräischen Büchern gefunden wird; durchgängig ist es der synonyme in allen möglichen Varietäten. Auch die Priamel kehrt hier wieder, 25, 1. 3; 26, 5. 28. Dabei ist die Wortstellung von der gewöhnlichen griechischen durchweg abweichend und der hebräischen conform. Sehr häufig sind Hebraismen und buchstäbliche oder mißverständliche Uebertragungen, aus denen das hebräische Original sogleich zu erkennen ist. So 8, 6 καὶ ἐξ ἡμῶν γηράσκουσιν, 14 κρινοῦσιν αὐτῷ, 10, 17 ἐξήρανεν ἐξ αὐτῶν, 17, 2 ἡμέραι ἀριθμοῦ, 12 διαθήκη αἰῶνος, 18, 5 καὶ τίς προςθήσει ἐκδιηγήσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ, 19, 11 ἀπὸ προςώπου λόγου; ferner 8, 13 παραδοξάζειν = כָּבֵד „beschweren", 13, 16 πᾶσα σάρξ = גּוֹף statt עוֹף, 16, 3 τόπος = בַּיִת „Familie", 23, 14 ἀνὰ μέσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρεύεις, wo γὰρ = כִּי „wenn", 24, 27 ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς = כָּאוֹר statt כַּיְאוֹר „wie der Nil", 25, 15 οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως, wo von ראשׁ die Bedeutung „Kopf" statt der richtigen „Gift" gewählt ist, 27, 18 τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ = אֶת־צָרוֹ statt אֶת־צֵידוֹ. Besonders aber führen auf ein hebräisches Original einige Stellen, in welchen auf ein Wortspiel hingedeutet ist, das nur im Hebräischen statt=

findet: 6, 22 σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά, 43, 8 μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι (ירח).

### 334. Verfasser des Ecclesiasticus ist Jesus, der Sohn Sirachs, welcher in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts lebte.

Was die Person des Verfassers betrifft, so kann über deren Namen und Herkunft kein Zweifel sein. In den Schlußworten 50, 27 nennt der Verfasser sich selbst Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἱεροσολυμίτης. In den jüdischen Quellen heißt der Name gewöhnlich bloß בֶּן־סִירָא, aber auch יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־סִירָא בֶּן־אֱלִיעֶזֶר. Ueber seine Verhältnisse ist nichts bekannt; denn was hier und da in jüdischen und christlichen Schriften von ihm erzählt wird, beruht auf haltloser Vermuthung. Dagegen läßt sich die Zeit seines Lebens, sowie der Abfassung des Buches, mit einiger Sicherheit berechnen. Die Reihe der großen Männer, welche im zweiten Theile des Buches vorgeführt werden, endigt in demonstrativer Weise mit dem Hohenpriester Simon ben Onias, und die Beschreibung desselben 50, 1—21 liefert die Gewißheit, daß der Verfasser denselben mit Augen gesehen hat. Nun aber gibt es zwei Hohepriester Namens Simon, beide Söhne eines Onias. Der erste regierte von 310—291, der andere 219—199, so daß dadurch eine Ungewißheit zwischen zwei fast hundert Jahre auseinanderliegenden Daten bestehen bleibt. Diese läßt sich durch das Datum heben, welches die Vorrede für die Uebersetzung gibt. Nach gewöhnlicher Erfahrung zu rechnen, ist letztere etwa fünfzig Jahre später als die Abfassung anzusetzen. Der Enkel des Verfassers kam aber „im achtunddreißigsten Jahre unter dem König Euergetes" nach Aegypten. Hierbei kann „im achtunddreißigsten Jahr" nur von der Regierungszeit des Königs, nicht von der Lebenszeit des Uebersetzers, verstanden werden; denn nirgendwo im Alten Testament sind so die Lebensjahre jemandens ausgedrückt, und ein Grund zur Anführung der Lebensjahre ist hier nicht vorhanden. Demnach ist die Wahl unter den beiden Ptolemäern, welche Euergetes genannt wurden, leicht. Der frühere Ptolemäus III., regierte von 247—222 nur fünfundzwanzig Jahre, kann also nicht gemeint sein. Es ist an den späteren Ptolemäus VII., sonst Physkon genannt, zu denken, dessen Regierungsjahre, vom Anfange seiner Mitherrschaft mit Ptolemäus VI. Philometor (170) gezählt, allerdings (bis 117) über achtunddreißig Jahre hinausgingen. Das achtunddreißigste Jahr selbst ist demnach 132 v. Chr. Fünfzig Jahre hinaufgerechnet, gibt 182 v. Chr., und wer in dieser Zeit ein Mann war, konnte allerdings Simon II., des Onias Sohn, noch in seinen heiligen Verrichtungen gesehen haben. Die Abfassung des Buches ist demnach etwa um 190—180 v. Chr. zu setzen, die Uebertragung in's Griechische um 130. Von der Person des Uebersetzers ist außer Vorstehendem gar nichts bekannt, es müßte denn die unächte Vorrede Recht haben, ihn ebenfalls Jesus und seinen Vater wieder Sirach zu nennen.

Die Zeitbestimmungen, welche sonst noch aus dem Texte des Buches geschöpft werden können, führen zu dem nämlichen Resultat. Nach (griech.) 33. 36, 17—22 lebte das Volk Israel zur Zeit des Verfassers unter beschwerlichem Druck, wie es unter den Ptolemäern (in Palästina) noch nicht der Fall war. Die Abfassung müßte daher in die Zeit nach Seleucus Philopator, aber vor die machabäische Zeit fallen. Vielleicht ist der Haß gegen Edomiter, Philister und Ammoniter 50, 26 aus dem Anschluß dieser Völker an Antiochus Epiphanes' Neuerungen zu erklären. Jos. Antiqq. 12, 5, 5. Nach der Vorrede war zur Zeit des Uebersetzers schon das gesammte Alte Testament (das Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriften) in's Griechische übertragen, so daß damit eine verhältnißmäßig spätere Periode indicirt ist. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Stellung des Ecclesiasticus im griechischen Kanon; der Platz nach dem Buche der Weisheit deutet darauf hin, daß wenigstens die Uebersetzung erst nach demselben bekannt wurde und zu kanonischem Ansehen gelangte.

### 335. Der Ecclesiasticus ist schon in der vorchristlichen Synagoge als kanonisch verehrt und als solcher von Anfang an in der Kirche anerkannt worden.

Vgl. oben § 19. Die Citate aus Ben Sira im Talmud, welche zum Theil noch aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. herzuleiten sind, werden genau so eingeführt, wie alle andern aus der heiligen Schrift: כתיב scriptum est, oder הכן כתיב בספרה בן־סירא sic scriptum est in libro Ben Sira, oder נאמר dictum est. Warum die Juden die hiermit ausgesprochene Ansicht später wieder verlassen haben, s. oben S. 19. Aber auch so noch genoß das Buch überaus großes Ansehen; dieß zeigt sich daraus, daß noch in später Zeit Spruchsammlungen unter dem Namen Ben Sira verfaßt und veröffentlicht wurden. S. Proverbia Ben Sirae op. J. Drusii in lat. linguam conv. Franekerae 1597, 4. R. David Ganz sagt im zemach David 1592 ספר בן סירא אשר ידעת שאיננו נדחה מחכמינו „das Buch des Ben Sira, das, wie du weißt, von unsern Weisen nicht verworfen ist". Bei Entstehung der Kirche war die alte Ueberzeugung noch in Kraft und wurde deßwegen von den Christen adoptirt. Die ersten Beziehungen auf das Buch finden sich Ep. Barn. 19. II, 780. Cypr. de op. et eleem. 2. IV, 603. Orig. comm. in Matth. 12, 22. XIII, 1033. Epiph. haer. 42. XLI, 768. Hilar. in Ps. 140, 5. IX, 827. Clem. Alex. Strom. 2, 5. VIII, 960 Cyr. Hier. Cat. 13, 8. XXXIII, 784. Ephr. Par. 29. Opp. gr. II, 118; syr. II, 325. Hier. ad Is. 65, 17. XXIV, 644.

336. Der kanonische Charakter des Ecclesiasticus kann aus inneren Gründen nicht in Frage gestellt werden.

Die Gründe zur Bestreitung des kanonischen Charakters sind bei den Juden bloß äußere gewesen. Neuere Gelehrte haben, um das Buch als apokryph darzustellen, einzelne Sätze aus demselben hervorgehoben, welche der offenbarten Wahrheit widerstreben sollen. Was Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, Bd. 2, S. 18 ff., und Dähne, geschichtl. Darstellung der jüd.-alexandr. Religions-Philosophie, Halle 1834, Bd. 2, S. 241 ff., anführen, um das Vorwalten alexandrinischer Speculation im Ecclesiasticus nachzuweisen, ist längst als Einbildung abgewiesen worden. S. Fritzsche, kurzgef. exeg. Handb. 5. Lief.: Die Weisheit Jesus-Sirachs, Leipzig 1859, S. XXXIV. Nicht besser aber ist die Behauptung, der Verfasser lasse 17, 17 alle Völker außer Israel durch einen Engel, Israel aber von Gott regiert werden; schon die lateinische Uebersetzung zeigt 17, 14. 15 deutlich, daß unter ἡγούμενος ein menschlicher König zu verstehen ist. Vgl. 1 Sam. 8, 7. Henoch soll 44, 16 als Beispiel (ὑπόδειγμα) der Buße aufgestellt sein, ganz im Gegensatz zu dem, was Gen. 5, 22 über ihn gesagt ist; allein der Sinn ist, daß seine Hinwegnahme eine Aufforderung zur Buße war, wie denn ὑποδείκνυμι bedeutet „auf etwas aufmerksam machen." Daß wegen 33, 15 in 11, 14 nicht das Böse und der Tod als „Werk des Allerhöchsten" angesehen ist, lehren 10, 18; 15, 11. Ob endlich der Verfasser 38, 5 den Vorgang zu Mara Ex. 15, 25 aus natürlichen oder übernatürlichen Ursachen erklärt, bleibt für die Kanonicität seines Buches ohne Belang; indeß muß die Stelle von übernatürlicher Wirkung verstanden werden. S. Kaulen, die Wüste, „Katholik" 1867. II, S. 298.

337. Der griechische Text des Ecclesiasticus ist, wie die meisten Gnomensammlungen, vielfacher Aenderung unterzogen worden, deren Folgen nur zum Theil mittels der lateinischen Uebersetzung aufgehoben werden können.

Es liegt, wie schon oben S. 271 bemerkt worden, in der Natur der Spruchsammlungen, daß sie leichter als andere Bücher zu Erweiterungen und Zusätzen Anlaß gaben. Vermuthlich ist dieß schon mit dem hebräischen Originaltext geschehen; denn der Talmud citirt manche Sprüche des Ben Sira, welche im Ecclesiasticus fehlen. Gewiß aber hat die vielgelesene erste Uebersetzung, welche bald das Original verdrängte, ein solches Schicksal erfahren. Der griechische Text hat daher in den Handschriften ein sehr verschiedenes Aussehen, sowohl was die Menge als die Anordnung und den sprachlichen Ausdruck der Sprüche betrifft, und diese Verschiedenheit spiegelt sich auch in den Ausgaben wieder. Am ausführlichsten ist der Text der complutensischen Ausgabe; er hat z. B. Kap. 19 folgende Zusätze: 3 καὶ ξηρανθήσεται ἐν παραδειγματισμῷ μείζονι, 5 ὁ δὲ ἀντοφθαλμῶν ἡδοναῖς στεφανοῖ τὴν ζωὴν αὐτοῦ· ὁ ἐγκρατευόμενος γλώσσῃ ἀμάχῳ συμβιώσεται, 18 φό-

βος κυρίου ἀρχὴ προςλήψεως, σοφία δὲ παρ' αὐτοῦ ἀγάπησιν περιποιεῖ. γνῶσις ἐντολῶν κυρίου παιδεία ζωῆς· οἱ δὲ ποιοῦντες τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ἀθανασίας δένδρον καρποῦνται, 20 οἰκέτης λέγων τῷ δεσπότῃ ὡς ἀρέσκει οὐ ποιήσω, ἐὰν μετὰ ταῦτα ποιήσῃ, παροργίζει τὸν τρέφοντα αὐτόν. Kap. 26 ist im complutensischen Text um neun Verse reicher, als in den übrigen. Von 30, 35 an ist eine Reihe von Abschnitten (bis Kap. 37) in den meisten Handschriften anders gestellt, als in der Complutenser, Pariser, Antwerpener Ausgabe, mit welchen die Vulgata und die syrische Ausgabe übereinstimmt. In allen Handschriften sind die Spuren der Vorgänge, welche bei der Septuaginta-Uebersetzung ihre Folgen zurückgelassen haben, deutlich zu erkennen. Die durch falsche Abschrift entstandenen Fehler sind zahllos; so 3, 10 πρὸς ἀτιμίαν statt πατρὸς ἀτιμία, 11, 19 αἱρετοῖς statt ἑτέροις, 16, 12 κτείνει statt κρίνει, 19, 3 σήπη statt σῆτες, 6 καρδίᾳ statt κακία, 16 ὀλισθανῶν statt ὀλισθαίνων, 20 παρὰ κυρίου statt φόβος κυρίου, 20, 7 ἀφιῶν statt ἄφρων, 21, 19 ἐν πᾶσιν ἀνομία τοῦ παιδίου statt ἐν ποσὶν ἀνοήτοις παιδεία, 22, 5 θρησκία statt θρασεῖα, 28, 1 διαστηρίων διαστηρίσει statt διατηρῶν διατηρήσει u. s. f. Anderswo sind einzelne Ausdrücke neu übersetzt in den Text gekommen, z. B. 11, 26 ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου statt ἔναντι κυρίου, 18, 31 ἐὰν εὐδοκήσεις statt χορηγήσῃς. Doppelübersetzungen finden sich z. B. 9, 9. 11; 12, 4. 5; 30, 39; Glossen sind z. B. 19, 14; 31, 21; 34, 10 in den Text hineingeschrieben worden. Wie vielfach sonst der Text in den einzelnen Exemplaren voneinander abweicht, kann die Verschiedenheit eines einzelnen Kapitels in der Complutenser Polyglotte von dem Text der Tischendorf'schen Ausgabe lehren. 19, 1 add. καὶ ὁ ἐξ., 2 τολμηρός, 3 om. καὶ ψυχὴ τολμηρὰ ἐξαρθήσεται, 5 εὐφραινόμενος ἐπὶ κακοεξίᾳ, 7 σοι ἔσται ἐν ἐλαττώσει, 8 καὶ ἐχθρῷ, ib. σοί ἐστιν, 9 μισεῖ, 10 καὶ εὐθαρσὴς γίνου· οὐ γὰρ μή, 11 ὀνειδίσει, 13 εἰ ἐποίησε, 14 τὸν πλησίον, 15 διαβολὴ μάταια, ib. πιστευέτω ἡ καρδιά σου, 16 ὀλισθαίνων λόγῳ, ib. καὶ τίς ἐστιν ὃς οὐκ ὠλίσθησεν ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ, 17 om. καὶ δὸς τόπον νόμῳ ὑψίστου, 20 φόβος παρὰ κυρίου, 22 καὶ οὐκ ἔστι, 24 ἡλαττωμένος, ib. τοῦ περισσεύοντος, ib. παραβαίνοντος νόμιμα ὑψίστου, 25 add. καὶ ἔστι δικαίων κρίσει σοφός, 26 δόλου περιόδοις, 27 ἐθελοκωφῶν, ib. σε κακοποιῆσαι, 30 βῆμα, ib. ἀναγγελεῖ.

Die lateinische Uebersetzung in der Vulgata stammt aus der Itala, ohne vom hl. Hieronymus revidirt zu sein. Sie ist kritisch nicht gesichtet, und an manchen Stellen an denen sie vom griechischen Texte abweicht, drängen sich von selbst die besseren Lesarten auf, welche dem letzteren entsprechen, z. B. 4, 3 angustiantis statt angustianti, 5, 3 vindicabit add. te, 11, 5 in terra statt in throno, 13, 22 pax statt pars, 23, 17 assuescas statt assuescat, 27 timor illius statt timentes illum, 32 heredem statt hereditatem, vgl. V. 33; 24, 11 sublimium statt humilium, 26, 16—18 impinguabit disciplina illius. Datum Dei est mulier sensata, 39, 26 (21) ad quid est statt aut quid est, 40, 32 (30) impudentis statt imprudentis, 43, 24 (22) hilarem statt humilem, 44, 3 *om.* in prophetis, 45, 27 (22) gentis statt gentes. Vgl. *Franc. Lucae*, Varr. Lectt. Vulg. bei *Sabatier,* Bibl. sanct. Verss. II, 505. Hier und da stehen Doppelübersetzungen, z. B. 4, 33 (28) ἕως τοῦ θανάτου ἀγωνίσαι περὶ τῆς ἀληθείας Pro iustitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro iustitia, 10, 20 (27) κατέπαυσεν ἀπὸ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν cessare fecit memoriam eorum a terra. Memoriam superborum perdidit Deus, 12, 4 δὸς τῷ εὐσεβεῖ, καὶ μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ da misericordi, et ne suscipias peccatorem, 5 da bono, et non recipias peccatorem, 23, 3 καὶ αἱ ἁμαρτίαι μου πλεονάσωσι et multiplicentur delicta mea, et peccata mea abundent, 10 (9) ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo, et nominibus Sanctorum non admiscearis, 31, 36 (28) ἀγαλλίαμα καρδίας καὶ εὐφροσύνη ψυχῆς οἶνος πινόμενος ἐν καιρῷ αὐτάρκης exultatio animae et cordis vinum moderate potatum, 37 Sanitas est animae et corpori sobrius potus. Mitunter sind einzelne Verse der Uebersetzung an die unrechte Stelle gerathen; so 5, 1 nihil enim proderit in tempore vindictae et obductionis aus V. 10. Was die Uebersetzungsweise betrifft, so gibt die Vulgata den griechischen Text nicht wörtlich, sondern frei und selbständig wieder, z. B. 4, 1 ζωὴν τοῦ πτωχοῦ eleemosynam pauperis, 3 καρδίαν παρωργισμένην cor inopis, 4 ἱκέτην θλιβόμενον rogationem contribulati, 5 μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ non relinquas quaerentibus, 9 καὶ μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῷ κρίνειν σε et non acide feras in anima tua, 12 ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσε sapientia filiis suis vitam inspirat, 29 ἐν ῥήματι γλώσσης in verbo sensati, 5, 1 αὐτάρκη sufficiens vita, 5 περὶ ἐξιλασμοῦ de

propitiato peccato, 18 (15) ἐν μεγάλῳ καὶ ἐν μικρῷ μὴ ἀγνόει iustifica (thu' gut) pusillum et magnum similiter. Auf diese freie Behandlungsweise des Originals sind sehr viele anscheinende Abweichungen vom griechischen Text zurückzuführen. Außerdem aber hat die lateinische Uebersetzung dem Griechischen gegenüber Zusätze von erläuterndem oder erweiterndem Charakter, z. B. 2, 1 sta in iustitia et timore, 2 inclina aurem tuam, et suscipe verba intellectus, 3 sustine sustentationes Dei, 4 et in dolore sustine, 6 serva timorem illius, et in illo veterasce, 13 et protector est omnibus exquirentibus se in veritate, 14 et labiis scelestis et manibus malefacientibus, 16 et qui dereliquerunt vias rectas et diverterunt in vias pravas, 4, 5 propter iram, 8 sine tristitia, ib. et redde debitum tuum, 10 in iudicando, 11 obediens, 20 et firmabit illum, 21 et thesaurizabit super illum scientiam et intellectum iustitiae, 5, 1 iniquas, 14 ne capiaris in verbo indisciplinato et confundaris, 6, 5 et mitigat inimicos, 16 et immortalitatis, 8, 6 neque improperes ei, 16, 3 timens Deum, ib. filii impii, 19, 13 non intellexerit et, 22, 21 et caementa sine impensa posita, 23, 8 in vanitate sua, 21 et perditionem u. s. f. Nicht selten offenbart sich dabei das Streben, Mißverständnisse zu verhüten, z. B. 11, 7 iuste, 18, 20 in conspectu Dei, 29, 24 nequissima, 30, 15 animae in sanctitate iustitiae, 31, 35 et non in ebrietatem. Häufig aber sind solche Zusätze auch Ergänzungen, welche den Sinn vervollständigen, z. B. 2, 10 qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra (8 credite, 9 sperate), 3, 4 et continebit se ab illis, et in oratione dierum exaudietur, 4, 27 ne reverearis proximum tuum in casu suo, 6, 23 quibus autem cognita est, permanet usque ad conspectum Dei, 20, 19 neque enim quod habendum erat, directo sensu distribuit; similiter et quod non erat habendum. Bei manchen Stellen endlich füllt die Vulgata mit scheinbaren Erweiterungen lediglich eine Lücke im Griechischen aus, z. B. 2, 22 dicentes: Si poenitentiam non egerimus, 4, 24 dicere verum, 22, 8 qui narrat verbum non audienti. Obwohl demnach der lateinische Text des Ecclesiasticus ausführlicher ist als der griechische, so wird diese Erweiterung doch nicht auf den Uebersetzer oder die spätere Behandlung der Uebersetzung, sondern auf die ursprüngliche Vorlage zurückzuführen sein. Die Vulgata ist aus einem griechischen Original geflossen, welches ganz selbständig neben unsern handschriftlichen Texten dasteht. Die jenem Original eigenthümlichen Lesarten sind an manchen Stellen leicht zu erkennen; so 1, 28 Qui sine timore est ἄφοβος statt θυμὸς ἄδικος, 3, 10 pater πατὴρ statt μήτηρ, 4, 16 Qui audit illam ὁ ἐπακούων αὐτῆς statt ὑπακούων, 4, 25 (21) confusio adducens gloriam et gratiam αἰσχύνη ἐπάγουσα δόξαν καὶ χάριν statt αἰσχ. δόξα καὶ χάρις, 7, 6 nisi εἰ μὴ statt μὴ οὐκ, 25 curva illos κάμψον αὐτὰ statt τὸν τράχηλον αὐτῶν, 9, 3 sanguine αἵματι statt πνεύματι, 23, 26 (18) quem τίνα statt τί, 25, 26 (15) mulieris γυναικός statt ἐχθροῦ, 38, 1 Altissimus ὁ ὕψιστος statt κύριος, 7 consummabuntur συντελέσθῃ statt συντελέσῃ, 10 cor tuum καρδίαν add. σου, 15 incidet ἐμπεσεῖται statt ἐμπέσοι, 39, 31 sal, lac ἅλς καὶ γάλα statt ἅλα u. s. Sehr viele solcher Lesarten werden theils durch Handschriften, theils durch Citate bei griechischen Kirchenvätern, namentlich bei Clemens von Alexandrien, bestätigt. Ebenso finden sich an solchen Stellen die griechischen Originalien einzelner sogenannter Zusätze; so 10, 9. 10 beim hl. Johannes Chrysostomus LXI, 130; 16, 3 in der erweiterten Form ebendaselbst LV, 300; vgl. Welte, Einl. IV, S. 213 ff. Umgekehrt ist die Vulgata an manchen Stellen auch knapper als das Griechische und geht über einzelne Versglieder, die nicht bloß der Complutenser Text hat, hinweg, so bei (griech.) 35, 7. 11; 39, 18 u. ö. Bei diesem Sachverhalt kann die Frage, welchem von beiden Texten, ob dem heutigen griechischen oder dem lateinischen, der Vorzug gebühre, nur nach deren innerer Beschaffenheit beantwortet werden; denn die syrische, arabische, armenische Uebersetzung können hierbei nicht dienen, und die äthiopische, sowie die koptische sind noch nicht bekannt. Vgl. Welte a. a. O. S. 237. Unbedingt aber ist der innere Werth der lateinischen Uebersetzung viel größer als der des griechischen Textes; Klarheit, logischer Zusammenhang, Vollständigkeit des Gedankenganges ist viel mehr bei ersterem als bei letzterem zu suchen. Der Vulgatatext hat daher viel mehr Anspruch darauf, ein treues Ebenbild des verloren gegangenen Originals zu sein, als die griechische Uebersetzung. In der That zeigt sich bei vielen der anscheinenden Zusätze im Lateinischen eine so erhabene Auffassung und Darstellung, daß

das Wehen des heiligen Geistes wohl darin zu erkennen ist, und dieß bestätigt der reiche Gebrauch, den gerade die betreffenden Abschnitte in der Liturgie der Kirche gefunden haben. Besonders gilt dieß von dem Lobe der Weisheit Kap. 24, das nur im lateinischen Text seine ganze Gedankenfülle und Erhabenheit offenbart und in dieser Gestalt eine so tiefsinnige Ausdeutung in der Kirche gefunden hat.

## Vierter Abschnitt.

## Die prophetischen Bücher des Alten Testamentes.

### 1. Allgemeines.

338. Eine dritte Klasse des alttestamentlichen Kanons wird von denjenigen Schriften gebildet, welche Denkmäler der von den Propheten unter den Juden geübten Thätigkeit sind und deßwegen prophetische Bücher heißen.

Diese Schriften werden sonst auch kurzweg „die Propheten" genannt, s. o. §§ 26. 187. In christlicher Zeit ist der unter beiden Ausdrücken verstandene Begriff enger als er bei den Juden war; diese nennen alle diejenigen Bücher, welche nach ihrer Ansicht von Propheten herrühren, auch wenn sie nicht prophetischen Inhaltes sind, נביאים, s. o. § 187. Eine ähnliche Rücksicht waltet beim christlichen Kanon insofern, als die Klaglieder hier zu den prophetischen Büchern gestellt sind. Unter letzteren versteht man im christlichen Sinne die „endständigen Propheten", d. h. unter Ausschluß der Geschichtsbücher bloß diejenigen Bücher, welche mit der Wirksamkeit der Propheten in unmittelbarem Zusammenhange stehen. Der Charakter dieser Bücher ist, dem ihrer Urheber entsprechend, im Ganzen ein rhetorischer.

339. Die Propheten des Alten Testamentes waren Männer, welche nach bestimmtem Auftrage Gottes das Predigtamt zu verwalten hatten.

Der Name „Prophet, προφήτης, propheta" wird am besten erläutert durch Ex. 7, 1 ff. Hier heißt Aaron im Munde Gottes der Prophet seines Bruders Moses, d. h. nach V. 2 der Dolmetsch und Verkündiger von Moses' Gedanken. Diese Benennung aber ist bedingt durch die vorausgegangene Bestimmung: „sieh', ich mache dich zum Gotte Pharao's." Obwohl demnach προφήτης nach der Abstammung von πρόφημι im Allgemeinen so viel als praedicator, „Verkündiger", heißt, so findet der Name doch nach jener Stelle einzig seine Anwendung auf den Verkündiger eines göttlichen Auftrags, auf den Prediger. Ein solcher Auftrag konnte ein einmaliger, nach Object und Umständen beschränkter sein, wie vielleicht Richt. 6, 8. 3 Kön. 13, 1 anzunehmen ist. Gewöhnlich aber war er ein fortdauernder, so daß die Thätigkeit der Propheten im Alten Testament als Amt oder als Stand erscheint, 1 Sam. 3, 20. 2 Sam. 7, 2. 3 Kön. 13, 11 u. s. Der Beruf zu einer solchen Wirksamkeit erging mitunter ganz unerwartet, Am. 7, 15; da er aber der Regel nach sich an bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten anknüpfte, so sammelten die Propheten auch wohl Schüler um sich und bereiteten diese auf den möglichen Empfang der prophetischen Gnade vor, 1 Sam. 10, 5. 3 Kön. 20, 35. 4 Kön. 2, 3; 6, 1 u. s. Die Vorbereitung bestand in dem Studium des Gesetzes, in heiligmäßigem, abgetödtetem Leben, 4 Kön. 1, 8. Is. 20, 2. Zach. 13, 4, und in der Pflege der Musik oder des heiligen Gesanges, 1 Sam. 10, 5 u. s. Die Weihe zum Prophetenthum geschah zuweilen, wie die zum Priesteramt und zur Königswürde, durch eine Salbung, 3 Kön. 19, 16, oder durch sonst ein äußeres Symbol, 4 Kön. 2, 13. Is. 6, 6. Object der Predigt war bei den Propheten, welche unter dem Volke Gottes wirkten, selbstverständlich das mosaische Gesetz, weil in der Haltung desselben alles religiöse Leben verlief, Is. 5, 24; 8, 20. Jer. 6, 19. Os. 4, 6. Am. 2, 4. Soph. 3, 4 u. s. w.; mitunter aber erhielten die Propheten auch den Auftrag, den Heiden die Offenbarung Gottes zu erneuern und das Naturgesetz einzuschärfen, Jon. 1, 2; 3, 2. 4.

340. Die Propheten des Alten Bundes waren zur Ausübung ihres Berufes mit der **besondern Gnadengabe** ausgerüstet, welche auch im Neuen Bunde unter dem Namen der **Prophetie** als Geschenk des heiligen Geistes erscheint.

Der hl. Paulus nennt 1 Cor. 12, 8 ff. unter den Geistesgaben, die er aufzählt, auch die προφητεία. Nach dem Zusammenhang der neutestamentlichen Stellen, in welchen dieser Begriff erwähnt wird, kann darunter nur die übernatürlich erhaltene Fähigkeit, von göttlichen Dingen zu reden, verstanden sein, s. Apg. 21, 9. 1 Cor. 11, 4; 14, 1—5. 31 u. s. Dem entsprechend heißt 1 Tim. 1, 18; 4, 14 auch die Form der Priesterweihe, als unter dem Einfluß des heiligen Geistes gesprochen, prophetia. Wie unmittelbar jene Gnade auf die Mittheilung des heiligen Geistes folgte, zeigt Apg. 19, 6. Den Propheten des Alten Bundes nun schreibt das Neue Testament ganz dieselbe Gnadengabe zu, 2 Petr. 1, 21. In gleicher Weise wird im Alten Bunde die Predigt der Propheten auf die unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt, Richt. 3, 10. 2 Sam. 23, 2. Mich. 2, 3. Zach. 7, 12. Der Prophet ist ein אִישׁ הָרוּחַ Os. 9, 7; ein מַלְאַךְ יְהוָה Apg. 1, 13; die unberufenen, falschen Prediger werden als Männer gekennzeichnet, welche „aus eigenem Herzen" reden, Ezech. 13, 2. 17. Die Wirkung des göttlichen Geistes ist eine unwiderstehliche, so daß selbst der Widerstrebende zum Reden genöthigt wird, Num. 23, 7. 18; 24, 3. 1 Sam. 10, 10; 11, 6. Sie äußert sich nicht selten in ungewöhnlichem und seltsamem Auftreten der Propheten, 4 Kön. 9, 11. Jer. 29, 26, und ist mitunter so mächtig, daß sie den Propheten räumlich entrückt, 3 Kön. 18, 12. Der Regel nach setzt sie eine Empfänglichkeit von Seiten des Propheten voraus, welche in einer gehobenen Stimmung seines Geistes besteht; daher wird 4 Kön. 3, 15 die Musik als Mittel zur augenblicklichen Erhebung des Geistes die Vorbedingung zum Empfang der prophetischen Gnade.

In welcher Weise der Geist Gottes den Menschengeist afficirt, indem er ihn zur prophetischen Rede befähigt, läßt sich nur unklar aus den Namen erkennen, womit die heilige Schrift die Propheten bezeichnet. Sie erhalten hier außer der allgemeinen Benung נְבִיאִים „Verkündiger" auch die Benennung הֹזֶה oder רֹאֶה „Seher", 1 Par. 29, 29. 2 Par. 35, 15. 1 Sam. 9, 9. 2 Par. 16, 7. Js. 30, 10, so daß im gewöhnlichen Falle an eine übernatürliche, unmittelbare **Erleuchtung** des Menschengeistes durch den heiligen Geist gedacht werden muß. In manchen Fällen jedoch ist diese Erleuchtung eine nur mittelbare, durch Bilder und Symbole herbeigeführte, z. B. Amos 7, 1. 4. 7; 8, 1; Ezech. 2, 9 ff., und in dieser unvollkommenen Gestalt wird sie auch Andern, als Propheten, zu Theil, Dan. 2, 19. 28. An der Stelle Num. 12, 6 verheißt der Herr, daß er den Propheten „im Gesichte erscheinen und zu ihnen im Traume reden will". Erstere Weise ist jedenfalls die gewöhnliche, weil sie so oft als Quelle der prophetischen Erkenntniß angeführt wird, 1 Sam. 3, 1. 15. 2 Sam. 7, 17. 1 Par. 17, 15. 2 Par. 9, 29; 32, 32. Ps. 88, 20. Js. 1, 1; 21, 2. Ezech. 1, 1; 2, 1; 8, 3; 11, 24; 40, 2; 43, 3. Dan. 4, 2; 7, 2; 8, 1; 9, 21; 10, 7. Abd. 1. Nah. 1, 1. Zach. 13, 4. Es ist hierbei an eine übernatürliche Erweiterung der geistigen Kräfte zu denken, wodurch der Prophet unabhängig sowohl von der sinnlichen Wahrnehmung als von den Grenzen des Raumes und der Zeit zu erkennen befähigt wird. Nie aber hebt diese Gnade den **freien Willen** des Propheten auf, so daß der Redende, wie bei der heidnischen Mantik (קֶסֶם Num. 23, 23), als blindes Werkzeug der höheren Intelligenz erscheinen könnte. Die **Ekstase** der Propheten, von welcher bei späteren Schriftstellern oft die Rede ist, bedeutet nichts Anderes als die visio der heiligen Schrift, Gen. 15, 1. Num. 24, 4. Ps. 88, 20 u. s., d. h. die unvermittelte Offenbarung von Seiten Gottes, welche die menschliche Geistesthätigkeit zeitweilig sistirt. Vgl. Gen. 2, 21. LXX ἔκστασιν.

341. Dem Wesen des Alten Testamentes gemäß schloß die den **Propheten** verliehene **Gnade** vor Allem die **Kenntniß der Zukunft** ein, so daß letztere schlechthin als **prophetische Gabe** oder **Prophezeiung** bezeichnet wird.

Nur durch Uebertragung oder durch Mißverständniß ist in πρόφημι die Bedeutung von „vorhersagen" statt „heraussagen" hineingelegt worden. Für jede Predigt im Alten Bunde mußten jedoch beide Bedeutungen zusammenfließen. Glaube und religiöses Leben wurzelten ja damals in einem noch zu erwartenden Ereignisse, dem Auftreten des Messias und der verheißenen Erlösung. Die Predigt hatte demnach ihre Hauptbeweggründe der Zukunft zu entnehmen, und der Prediger selbst war gewissermaßen ein Mann der Zukunft, nicht der Gegenwart. Insofern concentrirt sich alle prophetische Rede des Alten Testamentes um das Bild des künftigen Messias, gewöhnlich so, daß es den Schlußpunkt aller Ermahnung zu Glauben und tugendhaftem Leben bildet. Außerdem aber ist der Alte Bund eine ineinander greifende Kette von Entwickelungen, welche als unmittelbare Vorbereitung auf die Erlösung, oder welche sammt der Erlösung als eine einzige Gottesthat aufzufassen sind. Die Kenntniß des göttlichen Heilsplanes schloß daher für die Propheten auch die Kenntniß einer näheren Zukunft ein. Diese war jedoch insoweit beschränkt, als ihnen die künftigen Ereignisse nur in ihrem logischen Zusammenhange mit der Erlösung erschienen, und als sie nur selten über die Zeitunterschiede in der Zukunft unterrichtet waren. So fließt vor der Anschauung der Propheten häufig die allgemeine Erlösung der Welt mit der ersten Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft zusammen, z. B. Js. 45, 1 ff. Am. 9, 11 ff., und das Gericht über irdische Reiche erscheint im Zusammenhange mit dem Endgericht, dessen theilweise Vorwegnahme es ist, z. B. Jer. 25, 15. Endlich aber war den Propheten auch die Kenntniß der näheren Zukunft insofern verliehen, als sie zum Beweise für ihre übernatürliche Sendung außergewöhnlicher Mittel bedurften, Deut. 18, 22. 3 Kön. 17, 16; 22, 38. 4 Kön. 2, 22; 7, 18; 9, 36. Unter diesen nahm die Weissagung naturgemäß eine bedeutende Stelle ein, ohne jedoch das einzige zu sein. Zwar scheint der hl. Petrus Apg. 2, 30 die Weissagung als charakteristisches Kennzeichen des Propheten dazustellen; indessen führt auch er dieselbe nicht als das einzige Mittel der prophetischen Wirksamkeit an, und erst später ist diese Anschauung im gewöhnlichen Sprachgebrauch allgemein geworden.

342. Die Propheten waren zur Erreichung ihres Zweckes oft auch mit der Gabe, Wunder zu wirken, ausgerüstet.

Eine solche Gabe ist naturgemäß eines der vornehmsten Mittel, Glauben hervorzurufen; daher beruft auch der Heiland selbst sich darauf als auf den Beweis für seine göttliche Sendung, Joh. 5, 36. Für die Propheten war die Wundergabe um so nothwendiger, weil Unglaube und Hartnäckigkeit von Anfang an bei dem auserwählten Volke einheimisch waren, und weil die heidnischen Religionen ebenfalls in Wundererscheinungen, welche auf Betrug oder dämonischem Einfluß beruhten, eine Hauptstütze fanden, vgl. Ex. 7, 11. Die von den alttestamentlichen Propheten gewirkten Wunder erscheinen als großartiger Eingriff in die Naturgesetze, der nur aus unmittelbarem Beistande der göttlichen Allmacht erklärt werden kann, s. Js. 7, 11. Auf das Wort der Propheten kehrt der Schatten auf der Sonnenuhr zurück, Js. 38, 8, und stellt sich dreijährige Trockenheit und Regen ein, 3 Kön. 17, 1 (Eccli. 48, 3); 18, 41 ff. 4 Kön. 3, 20; sie machen ungesunde Quellen trinkbar, 4 Kön. 2, 22, mehren durch ihr Wort die Speisevorräthe der Armen, 3 Kön. 17, 14 ff. 4 Kön. 4, 2 ff.; 42 ff., heilen plötzlich die Kranken, 4 Kön. 5, 14; 20, 7, und erwecken die Todten zum Leben, 3 Kön. 17, 17 ff. 4 Kön. 4, 35, ja selbst die Berührung ihrer Gebeine bringt einen Todten wieder zum Leben, 4 Kön. 13, 21; aber auf ihr Wort fällt auch Feuer vom Himmel und verzehrt die Lebenden, 4 Kön. 1, 10. Diese Wundergabe war den Propheten so eigenthümlich, daß sie auch außerhalb Palästina's bekannt war und von den Heiden in ihren Bedrängnissen in Anspruch genommen wurde, 4 Kön. 5 ff.

343. Die Predigt der alttestamentlichen Propheten geschah auf dreifache Weise: sachlich, mündlich und schriftlich, d. h. die Propheten wirkten theils durch symbolische Handlungen, welche von oder an ihnen geschahen, theils durch Ansprachen an ihre Zeitgenossen, theils durch Abfassung von Schriften.

Jedes dieser Mittel beruhte auf göttlicher Einsetzung. So erhält Ezechiel 4, 1 Aufträge zu einer Reihe von Handlungen, welche seinen Zeitgenossen die über Jerusalem verhängte Strafe versinnbilden sollten. Sehr häufig ist die Aufforderung Gottes: „Geh', und sage diesem Volke" u. dgl., Js. 6, 9; 38, 5. Jer. 2, 2; 3, 12; 34, 2; 35, 2. 13; 39, 16. Ezech. 3, 1 ff. Ebenso bestimmt ergeht auch an die Propheten die göttliche Weisung, zu schreiben, Js. 8, 1. Jer. 30, 2; 36, 2. 28. Ezech. 37, 16. Hab. 2, 2. Einzelne Propheten, z. B. Ezechiel, waren zu jeder dieser Wirkungsarten berufen; in der Regel aber vertheilen sich dieselben auf die verschiedenen in der Bibel genannten Propheten.

Die sachliche Predigt der Propheten war dem Charakter der Israeliten angemessen. Da dieselben tiefer, sinnlicher Eindrücke bedurften, um sich für das Gute zu entscheiden, so mußte nicht selten die Person und das persönliche Schicksal der Propheten mitwirken, um ihren Reden den nothwendigen Nachdruck bei dem Volke zu verleihen. So läßt 3 Kön. 20, 35 ein Prophet sich verwunden und entstellen, um bei König Achab eine göttliche Botschaft auszurichten. Auch sonst erscheinen solche Veranstaltungen bloß als Einleitungen zu mündlicher Verkündigung, s. Jer. 13, 1 ff.; 19, 1 ff. Ezech. 12, 1 ff. Apg. 21, 11. Die Wirkung solcher Vorgänge war so ergreifend, daß sie von den falschen Propheten nachgeahmt wurden, Jer. 28, 10. 11.

In älterer Zeit verläuft in der von Wundern oder auch von symbolischen Handlungen unterstützten Ansprache die gesammte Thätigkeit der Propheten. Sie ist vorzugsweise auf die Gegenwart gerichtet, und ihre Bedeutung ist hauptsächlich reformatorisch. Inwieweit sie den Glauben an den kommenden Heiland zu Hülfe genommen hat, wissen wir nicht, da uns über den Inhalt ihrer Reden nur sehr wenig mitgetheilt wird. Diejenigen, von welchen die heilige Schrift uns berichtet, sind außer manchen ungenannten (Richt. 6, 8. 1 Sam. 2, 27. 3 Kön. 20, 13 u. a.), und außer Moses, der mehr als ein Prophet war: Samuel, Gad (1 Sam. 22, 5), Nathan (2 Sam. 7, 2), Ahias der Silonite (3 Kön. 11, 29), Semejas, Addo (2 Par. 12, 15), Jehu (3 Kön. 16, 1), Michäas (3 Kön. 22, 8), Eliezer (2 Par. 20, 37), Hanani (2 Par. 16, 7), Zacharias (2 Par. 24, 20), Elias (3 Kön. 17, 1 ff.) und Elisäus (3 Kön. 19, 16 ff.); daneben werden Maria, die Schwester Moses' (Ex. 15, 20), Debbora (Richt. 4, 4) und Olda (4 Kön. 22, 14) als Prophetinnen genannt. Von manchen der genannten Propheten werden schriftstellerische Leistungen erwähnt, s. oben § 241; doch haben diese offenbar zu ihrer prophetischen Thätigkeit in keiner Beziehung gestanden.

Gegen Ende des neunten Jahrhunderts v. Chr. tritt insofern eine Wendung in der prophetischen Thätigkeit ein, als von da an auch eine schriftstellerische Wirksamkeit der Propheten gewöhnlich wird. Dieselbe besteht vorerst in der Aufzeichnung der mündlich gehaltenen Reden, z. B. Js. Kap. 5, Agg. 1, 1 ff. u. s. w. Ferner erstreckt sie sich auf die Mittheilung von Erlebnissen, welche irgend eine prophetische Bedeutung haben, z. B. Js. 6, 1 ff. Dan. 5, 1 ff. Vor Allem aber umfaßt diese schriftliche Predigt die Bekanntmachung dessen, was den Propheten in äußerem oder rein innerem Schauen von Gott offenbart worden ist, z. B. Js. 40—66. Ezech. 37, 1 ff. 40—48. Es läßt sich leicht erkennen, daß bei allen diesen schriftlichen Darstellungen eine Wirkung erzielt werden soll, welche über die Gegenwart hinausreicht und erst in der Zukunft vollständig eintreten kann: sie alle sind Documente, durch welche der Glaube späterer Zeiten stets neue Nahrung erhält.

**344. Die Wirksamkeit der Propheten war zunächst an die Juden gerichtet, ausnahmsweise aber auch für die heidnischen Völker bestimmt.**

Insofern das auserwählte Volk der Israeliten Träger der Offenbarung und Bewahrer des Glaubens für die ganze Menschheit war (Joh. 4, 22), richtet sich die Prophetie an dieses: si enim sal infatuatum erit, in quo salietur? Das Leben dieses Volkes war aber in späterer Zeit so vielfach mit dem Geschick anderer Völker verflochten, daß auch deren Geschicke den Israeliten zur Lehre und Warnung dienen mußten, s. z. B. Amos 1, 3 — 2, 3. Daneben wollte Gott, qui omnes vult salvos fieri, durch Israel auch schon in vorchristlicher Zeit den Heiden das nothwendige Licht der Gnade zu Theil werden lassen. Aus beiden Gründen erklärt sich hinreichend die Predigt Jonas' zu Ninive,

Jon. 3, 1 ff., sowie der Zweck einer Anzahl von prophetischen Abschnitten, welche für Heiden geschrieben sind, Is. 13—21. Ezech. 25—32. Nah. 1—3 u. a. Jetzt aber, da die Geschichte der betreffenden Völker erfüllt und die Wahrheit der in Rede stehenden Weissagungen einleuchtend geworden ist, erhält der christliche Glaube durch dieselben eine viel weitergehende Bestätigung, als ihm aus der Geschichte bloß des jüdischen Volkes erwachsen könnte. Vgl. Krieg, der Monotheismus der Offenbarung, Mainz 1880.

345. Die Einrichtung des Prophetenthums im Alten Testamente war ein regelmäßiges, kein außergewöhnliches Mittel. Hiermit ist das beste Kriterium für die Aechtheit und den übernatürlichen Charakter der Prophetie gegeben.

Der Begriff des Prophetenthums ist fast schon mit dem Begriff der Gottheit gegeben und wird deßwegen von allen Religionen usurpirt. Schon Noe heißt 2 Petr. 2, 5 der „Prediger der Gerechtigkeit". Abraham wird Gen. 20, 7 in einer solchen Weise Prophet genannt, daß die Kenntniß dieses Begriffs bei den Aegyptiern ebenso wohl als bei den Juden vorausgesetzt werden muß. Die Gesetzgebung in der Wüste erwähnt Num. 11, 25; 12, 6 die Propheten als eine ganz bekannte Veranstaltung Gottes und gibt Deut. 13, 1; 18, 15 bestimmte Kriterien an, wonach die Zuverlässigkeit derjenigen zu prüfen ist, welche als solche auftreten. Moses selbst gilt als das Muster und Vorbild aller späteren Propheten, Deut. 34, 10. Bei Jeremias 7, 25 erinnert der Herr daran, daß er seit dem Auszuge aus Aegypten nicht aufgehört habe, Propheten zu schicken. Während der ganzen alttestamentlichen Geschichte wird daher das Auftreten von Propheten als eine selbstverständliche Einrichtung Gottes erwähnt. Auch im nördlichen Reiche, 3 Kön. 22, 6, und noch zu den Zeiten der Machabäer galt das Auftreten der Propheten als ein zu der gewöhnlichen Gnadenordnung gehöriges Mittel, 1 Mach. 4, 46, selbst als man sich bewußt war, daß dasselbe seit längerer Zeit nicht mehr vorhanden war, 9, 27. Wegen dieser Gewöhnung des Volkes ward es später den falschen Propheten so leicht, Glauben bei den Juden zu finden. In den Zeiten der Verwirrung, welche dem Untergang Jerusalems vorausging, erzielten die Betrüger, welche sich als Propheten ausgaben, ganz unglaubliche Erfolge, s. Apg. 21, 38. Jos. Antt. 20, 8, 6. Bell. jud. 2, 14, 2. Die Aufstellung falscher Propheten ward ein gewöhnliches Mittel der Parteihäupter, um Anhang zu erwerben, und noch am letzten Tage der Belagerung fanden 6000 Juden auf das Wort eines solchen Propheten hin ihren Tod in den Flammen des Tempels, Jos. Bell. jud. 2, 13, 4; 6, 5, 2. Ein solcher Glaube, der in einer ganzen, für das Uebernatürliche schwer zugänglichen Nation Jahrtausende fortgelebt und das Leben derselben so tief beeinflußt hat, kann nur auf Erfahrung beruhen, und insofern bilden die Thatsachen der jüdischen Geschichte den besten Beweis für die Wahrheit und den übernatürlichen Charakter des biblischen Prophetenthums. Dazu kommt, daß alle alten Völker predigende, Wunder wirkende und weissagende Propheten gehabt haben wollen. Dieser Wahn ist nicht bloß aus dem dämonischen Element im Heidenthum zu erklären, und er hätte eine solche Ausbreitung nicht finden können, wenn ihm nicht geschichtliche Thatsachen zu Grunde lägen.

346. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß es im Judenthum noch andere prophetische Schriften gegeben habe, als die im Kanon des Alten Testamentes enthaltenen.

Wegen der hohen Bedeutung, welche die Wirksamkeit der Propheten bei allen gutgesinnten Israeliten besaß, läßt sich kaum denken, daß man prophetische Schriften habe zu Grunde gehen lassen. Sind die Bücher von Gad, Jehu u. A. verloren, so rührt dieß eben daher, daß sie andern als prophetischen Inhalt hatten. Das Wesen der geschriebenen Weissagung schloß auch die Nothwendigkeit ein, daß die spätere Zeit Kenntniß von ihr nahm. Es konnte daher nicht in der Vorsehung Gottes liegen, daß Bücher zu Grunde gingen, welche doch für zukünftige Zeiten, und zwar nach dem Charakter der Prophetie für alle Zeiten, bestimmt waren. Es wird also anzunehmen sein, daß nur diejenigen Propheten, von welchen Schriften im Kanon vorhanden sind, den göttlichen Auftrag zum Schreiben erhalten haben.

347. Für die Zwecke der Einleitungswissenschaft genügt daher bei den prophetischen Büchern der Nachweis der Aechtheit.

Die Anerkennung des prophetischen Charakters dieser Schriften fällt mit dem Glauben an die Inspiration ihrer Verfasser zusammen: Omnis *prophetia Scripturae* propria interpretatione non fit, 2 Petr. 1, 20. Allerdings würde für die Wirklichkeit des übernatürlichen Beistandes Gottes ein wissenschaftlicher Beweis geführt werden können, wenn die Erfüllung sämmtlicher Weissagungen in den prophetischen Schriften nachgewiesen werden könnte. Allein auch die Kraft eines solchen Beweises würde lediglich auf die Authentie der fraglichen Schriften zurückzuführen sein. Ferner reichen bis jetzt die wissenschaftlichen Mittel nicht aus, um für alle Prophezeiungen so vorzugehen. Endlich sind bei Weitem noch nicht alle Weissagungen des Alten Testamentes eingetroffen; ja viele, welche schon eine einmalige Erfüllung gefunden haben, warten noch auf eine weitere und allgemeine Erfüllung, welche sich erst am Ende der Tage übersehen läßt.

348. Diejenigen Propheten, deren Schriften der alttestamentliche Kanon enthält, unterscheidet man als größere und als kleinere Propheten.

Der Unterschied ist hauptsächlich nach der räumlichen Ausdehnung, zugleich aber auch nach der inneren Bedeutung der betreffenden Schriften gemacht. Hiernach sind größere oder die großen Propheten: Isaias, Jeremias nebst Baruch und Klagliedern, Ezechiel, Daniel; kleinere oder die kleinen Propheten: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias. Die Anordnung der beiden Klassen ist chronologisch; daher ist die Stellung des Propheten Abdias, über dessen Zeitalter keine Sicherheit besteht, in der Septuaginta anders als im Hebräischen und in der Vulgata.

349. Die Form der prophetischen Darstellung ist eine poetische; doch sind die strengen Gesetze des Parallelismus bei dem oratorischen Fortgange der Rede mehr oder weniger verlassen.

Es reicht nicht aus, zu sagen, daß in den prophetischen Büchern hauptsächlich der synthetische Parallelismus zu Tage trete. Manche Abschnitte sind nur wegen ihrer gehobenen Schreibweise und ihres Bilderreichthums als nicht prosaisch anzuerkennen, z. B. Ezech. 20. Zach. 1. Umgekehrt erheben sich viele Darstellungen der Propheten zu der reinsten poetischen Form, z. B. Is. 2, 2—4; 34. 35. Hab. 3. Gewöhnlich aber ist die prophetische Form dadurch charakterisirt, daß die rednerisch gehobene Darstellung den poetischen Parallelismus zum Refrain hat und mehr oder minder von demselben durchwebt ist, z. B. Is. 5; 6; 7, 17—25. Um so häufiger aber sind die oben § 290 und 292 genannten Mittel der poetischen Darstellung angewandt, wie schon die dort angeführten Beispiele zeigen.

Bei den einzelnen Propheten ist die Form der Darstellung begreiflich sehr verschieden, weil die Gnade ihre persönliche Eigenthümlichkeit nicht aufgehoben hat. Hochpoetisch sind die Bücher Isaias und Habakuk; neben ihrem prächtigen Redeschmuck steht aber auch das schmucklose Büchlein Amos als unerreichtes Muster einfacher dichterischer Einkleidung da. Jeremias und Ezechiel zeigen in der Darstellung den Druck, der auf ihrem Zeitalter lastete, obwohl sich Elegieen von unübertroffener Schönheit bei ihnen finden. Das Buch Daniel ist fast ganz Prosa.

### 2. Das Buch Isaias.

350. Das Buch Isaias will von einem Propheten verfaßt sein, welcher unter König Ezechias von Juda lebte, zu diesem in naher Beziehung stand und sowohl bei seinen Zeitgenossen als bei der Nachwelt ganz besonderes Ansehen besaß.

Das Buch führt die Ueberschrift „Gesicht Isaias', des Sohnes von Amoz, welches er bezüglich Juda's und Jerusalems sah in den Tagen Ozias', Jothams, Achaz' und

Ezechias', der Könige von Juda". Diese Worte beziehen sich auf das ganze Buch, nicht etwa auf den ersten Abschnitt desselben; denn einerseits heißt es „ein (einziges) Gesicht" und nicht „Gesichte", obwohl das Buch mancherlei einzelne Abschnitte durch Ueberschriften kenntlich macht, 2, 1; 13, 1; 14, 28; 20, 2; andererseits enthalten erst die späteren Abschnitte nach 14, 28 und 20, 1 das, was 1, 1 angekündigt wird.

Der Prophet nun, welcher hier Isaias genannt wird, ist eingestandener Maßen der nämliche, von welchem 4 Kön. 19, 2 ff. die Rede ist. An beiden Stellen heißt derselbe der Sohn eines nicht näher bezeichneten Amoz, den die Kirchenschriftsteller nach der Schreibung in der Septuaginta und Vulgata oft mit dem Propheten Amos verwechseln. Wie die Königsbücher, so berichtet auch das Buch Isaias von der angesehenen Stellung, welche der Prophet bei Ezechias einnahm; ja der Abschnitt in ersteren, welcher von Isaias handelt, 4 Kön. 19—22, hat offenbar in Is. 36—39 seine Quelle. Dieß sagt auch 2 Par. 32, 32, wonach der Prophet Isaias, der Sohn Amoz', den fraglichen Abschnitt aus Ezechias' Leben in sein Gesicht aufgenommen habe.

Demnach muß das Lebensbild des Propheten hauptsächlich nach den im Buche Isaias enthaltenen Zügen gezeichnet werden. Er lebte jedenfalls zu Jerusalem in der Nähe des königlichen Hofes, war verheiratet und hatte zwei Söhne. Er empfing den Beruf zum Propheten unter Ozias und wirkte wenigstens bis zum 14. Regierungsjahre des Königs Ezechias. Während unter Achaz seine übernatürliche Sendung mit Gleichgültigkeit und Verachtung aufgenommen wurde, erwies Ezechias ihm das höchste Vertrauen, und er wurde diesem Könige sowohl durch verständige Warnung als durch tröstliche Verheißung und durch Wunderwirkung zur Stütze in den schwierigsten Zeiten der Regierung. Die Art und Weise, wie Isaias 4 Kön. 20, 14. Is. 39, 3 auftritt, läßt erkennen, daß seine Zeitgenossen ihm eine ungemessene Ehrfurcht entgegenbrachten.

Noch weiter malt Tradition und Legende der Juden sowohl, als der Christen, das Bild des großen Mannes aus. Nach diesen Quellen war Amoz ein Bruder, Isaias ein Neffe des Königs Amazias, des Vaters und Vorgängers von Ozias, Megillâ 10, 2. Er soll erst um 690 sein Leben geendet haben; allgemein ist die Angabe, daß er auf Geheiß Manasse's, der sein eigener Schwiegersohn gewesen sein soll, mit einer hölzernen Säge zersägt worden sei, Jebamoth 4. Just. dial. c. Tryph. 13. VI, 501. Tertull. de pat. 14. I, 1270. Hier. ad Is. 57, 1. XXIV, 546. Diese Todesart war nicht ungewöhnlich, 2 Sam. 12, 31. Seit den frühesten Zeiten wird daher auf Isaias der Ausdruck ἐπρίσθησαν, secti sunt, bezogen, womit der Apostel Hebr. 11, 37 eine der Todesarten alttestamentlicher Martyrer bezeichnet (vgl. Hier. in Comm. ad h. l.), und dem entsprechend verehrt ihn die Kirche unter ihren Heiligen. Das römische Martyrologium sagt bestimmt zum 6. Juli: In Judaea sancti Esaiae prophetae (commemoratio), qui sub Manasse rege sectus in duas partes occubuit. Das Martyrologium erzählt weiter, daß der Prophet unter der Eiche Rogel am Teich Bethesda begraben worden sei, und die christliche Legende setzt hinzu, daß der Teich durch die Verdienste desselben die bei Joh. 5, 4 angegebene Eigenschaft erhalten habe. Nach besser beglaubigter Nachricht ward Isaias' Grab später zu Paneas in Basan gezeigt, und von dort wurden seine Gebeine 442 unter Theodosius II. nach Constantinopel gebracht (Acta SS. Bolland. Jul. II, p. 250).

Alle diese Angaben haben ihre Bedeutung, insofern sie nicht an die dürftigen Notizen über die Person des Propheten geknüpft sein können, sondern von dem Eindruck zeugen, den das Buch Isaias bei seinen Lesern hinterlassen hat.

### 351. Das Buch Isaias ist eine Sammlung von einzelnen Schriftstücken, welche chronologisch aneinandergereiht sind.

Schon zu Eingang des Buches gibt die Nennung der vier Könige, unter welchen sein Inhalt geschaut worden, zu verstehen, daß es aus mehreren einzelnen Bestandtheilen zusammengesetzt sei. Noch mehr thun dieß die wiederholten Ueberschriften und Zeitangaben 2, 1; 6, 1; 7, 1; 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 20, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1. 15; 23, 1; 36, 1. Die Erklärung des Textes führt außerdem aus inneren Gründen zur Anerkennung einer Reihe von einzelnen, selbständigen Stücken in dem Buche; so bei 5, 1 ff.; 8, 1. 5 ff.; 9, 1 ff. u. s.

Der Grund, nach welchem diese Bestandtheile geordnet sind, kann nur die Zeit-

folge sein. Für einzelne Stücke ist nämlich die Zeit der Entstehung angegeben: der Abschnitt 7, 1 gehört in die frühere Regierungszeit des Königs Achaz, 14, 29—32 entstand im Todesjahre desselben, 20, 2 ff. ist aus dem Anfange von Ezechias' Regierung. Die hierbei erkennbare Reihenfolge ist zur Beurtheilung der Anordnung entscheidend. Da nun die Ueberschrift das ganze Buch aus vier Regierungszeiten herleitet, so muß der Inhalt desselben nach jenen festen Punkten datirt werden. Demnach fallen Kapp. 1—6 unter Ozias und Joatham, 7—14 unter Achaz, 15 bis zu Ende unter Ezechias. Zu der Annahme, daß ein Theil der zweiten Hälfte unter Manasse entstanden sei, liegt nach der Ueberschrift keine Berechtigung vor. Ebenso wenig aber kann aus 6, 1 gefolgert werden, daß alles Vorausgehende aus der Zeit Ozias' stamme, so daß für die Zeit Joathams nichts übrig bliebe. Denn wenn die dort erzählte Begebenheit auch in das Todesjahr des Königs Ozias fällt, so ist doch die Veröffentlichung derselben in die Zeit Joathams zu setzen; daher die Form der Erzählung וָאֶרְאֶה.

352. Das Buch Isaias enthält durchgängig Weissagung, zum Theil mit historischer Einleitung. Indessen kann nur die erste Hälfte, Kapp. 1—35, als eine Sammlung wirklicher Predigten angesehen werden; die zweite Hälfte ist eine zusammenhängende Abhandlung, welche nie mündlich vorgetragen worden. Zu beiden sind die historischen Stücke Kapp. 36—39 zu ziehen.

Es ist allgemein anerkannt, daß mit 40, 1 ein Abschnitt beginnt, welcher durch Verwandtschaft der Ideen, Entwickelung der Gedanken und Einheit des Ausdrucks als ein untheilbares Ganzes kenntlich wird. Erst 1831 ist von Rückert entdeckt worden, daß dieser Theil auch in der äußeren Form eine regelmäßige Gliederung zeigt (Hebr. Propheten, übers. und erl., 1. [einzige] Lieferung, Leipzig 1831, S. 1 ff.). Er zerfällt nämlich in die ziemlich gleich langen Abschnitte 40—48; 49—57; 58—66, welche durch den Refrain 48, 22; 57, 21 unterschieden sind. Die allgemeine Aussicht des Alten Testamentes, nämlich die Erlösung, wird hier in dreifach aufsteigender Reihenfolge dargestellt: im ersten Abschnitt als vorbildliche Befreiung aus der bevorstehenden babylonischen Gefangenschaft, welche zuerst das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit wachrufen wird; im zweiten Abschnitt als geschichtliche Erlösung durch das Auftreten des „Dieners Gottes" עֶבֶד יְהוָה, d. i. des Messias (s. *Danko*, Aphoristica exeg. de Servo Dei, Hist. Rev. Div. p. 396); im dritten Abschnitt als vollendete Heilswirkung, welche sich im Leben der Kirche als des Reiches Gottes darstellt. Innerhalb dieser Haupteintheilung sind auch die einzelnen Abschnitte gleichmäßig gegliedert; jeder besteht aus dreimal drei Reden, deren Abgrenzung ziemlich mit der Kapiteleintheilung zusammenfällt, so daß je neun Kapitel ein Drittel des Ganzen ausmachen. S. Delitzsch, bibl. Comm. über den Prophet Isaia, S. 383. Obwohl diese einzelnen Partieen vielfach die Form der Ansprache haben, so ist doch leicht zu erkennen, daß diese nur eine poetische Einkleidung, und daß der ganze zweite Theil die geordnete Ausführung eines wohlerwogenen Planes ist. Dieselbe kann mit dem Namen Abhandlung bezeichnet werden, insoweit der inspirirte Charakter des Ganzen erlaubt, die menschliche Bezeichnung darauf anzuwenden.

Anders ist es mit dem ersten Theile. Dieser ist leicht als eine Zusammenstellung einzelner Reden zu erkennen, welche erst gehalten, dann aufgeschrieben sind. Aus dem mündlichen Vortrag stammt die frische, anschaulich gehaltene Form nebst einzelnen Anspielungen, welche dem Scharfsinn des Auslegers zu denken geben; der späteren Niederschreibung sind die vielen einzelnen Ueberschriften (s. oben), sowie die beigegebenen geschichtlichen Notizen 7, 1—3. 10—13; 8, 1—3; 20, 1—2 zu verdanken. Im Einzelnen sind folgende Abschnitte zu unterscheiden. Zuerst Strafrede allgemeinsten Inhalts mit der Aussicht auf Erlösung. 1. Dann Vergleichung der messianischen Zukunft, welche eine alte Weissagung 2, 1—4 darstellt, mit der traurigen Gegenwart, und Ankündigung, daß nur durch harte Strafe, welche besonders die üppigen Frauen trifft, dem Erlöser der Weg gebahnt werden wird. 2—4. Israel an Früchten wie an Strafen einem unfruchtbaren Weinberg gleich. 5. Erzählung von der früher geschehenen Berufung des Propheten zu

seinem Amte; dieselbe trägt schon die Weissagung in sich, daß der größere Theil Israels zu Grunde gehen, nur ein kleiner Rest gerettet werden wird. 6. Diese letztere Wahrheit dient den folgenden Weissagungen Kapp. 7—12 gleichsam als Thema. In demselben wird auf dem Hintergrunde der künftigen Erlösung durch den „Emmanuel“ die nächste Zukunft gezeichnet, um die Zeitgenossen zur Bemühung um das endliche Heil aufzufordern; in die Androhung der Strafe, welche durch den Assyrer vollzogen werden soll, mischt sich die tröstliche Aussicht שְׁאָר יָשׁוּב „ein Rest bekehrt sich“ 7, 3; 10, 21, und הוֹי אַשּׁוּר „Wehe dem Assyrer!“ 10, 5. Hieran schließen sich zwölf Strafandrohungen für auswärtige Völker, alle unter der Benennung מַשָּׂא „Last“, von den Alten gewöhnlich decem visiones genannt: a. gegen Babel 13, 1—14. 27; b. gegen die Philister 14, 28—32; c. gegen Moab 15; 16; d. gegen Syrien und das mit ihm verbündete Israel 17; e. gegen Aethiopien 18; f. gegen Aegypten 19; 20; g. gegen die „Seewüste“ Babylon 21, 1—10; h. gegen Idumäa 11—12; i. gegen Arabien 13—17; k. gegen das „Schauthal“ Jerusalem 22; l. gegen Tyrus 23. Es folgen neue Weissagungen von dem Gericht, das Gott an Juda üben wird, und von dem Gnadenreich, das durch die Strafe angebahnt werden soll, 24—26; dann ist Israel in anderem Sinne als Kap. 5 wieder ein Weinberg 27. Nachdem noch einmal in Kapp. 28—33, deren einzelne Abschnitte charakteristischer Weise alle mit dem Weheruf beginnen (28, 1; 29, 1. 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1), gelegentlich der assyrischen Invasion Gottes Rathschlüsse für die gegenwärtige Zeit angekündigt worden, wendet sich die letzte Prophezeiung des ersten Theils gegen alle Feinde des Gottesreiches, welche in Edom versinnbildet sind, 34; die Vernichtung derselben bringt die goldene Zeit herauf, in welcher die Zustände des Paradieses wiederkehren, 35.

Der historische Abschnitt 36—39 gehört weder zu dem ersten, noch zu dem zweiten Theile, sondern ist ein Bindeglied, welches beide Theile sehr glücklich zu einer Gesammtheit aneinander schließt.

### 353. Das Buch Isaias ist ein einheitliches Ganzes.

Es ist der modernen Kritik vorbehalten geblieben, das wunderbare Buch als eine regellose Folge von einzelnen Schriftstücken darzustellen. Wie planvoll das Ganze angelegt ist, läßt sich freilich nur bei tieferem Eindringen in das Wesen und den Zweck der Prophetie erkennen.

Zuerst ist festzuhalten, daß die geschriebene Prophetie der Zukunft dient; einen solchen Zweck hat auch die im ersten Theil vorliegende Darstellung der Wirksamkeit, welche Isaias auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat. Inwieweit diese mit dem zweiten Theile und dem verbindenden historischen Abschnitt inneren Zusammenhang hat, ist erst zu erörtern, wenn in der Anordnung des ersten Theils selbst ein logischer Fortschritt kenntlich wird. Ein solcher aber ist unschwer zu erkennen. Erst müssen die Bewohner von Jerusalem und durch sie die weiteren Kreise der Juden zur Erkenntniß ihrer eigenen Verkommenheit und zur Furcht vor der göttlichen Strafe geführt werden, wie dieß in den ersten sechs Kapiteln geschieht. Dann muß ihnen durch die Aussicht auf das messianische Heil die Hoffnung nahegebracht werden, Gottes Gnade und Erlösung von der Sünde zu erlangen, Kap. 7—12. Ein Hinderniß hierzu ist die ungemessene Furcht vor dem Verlust der volksmäßigen Selbständigkeit und die falsche Hoffnung auf irdische Hülfe, namentlich durch ein Bündniß mit Assyrien. Beidem entzieht der Prophet das Fundament, indem er sämmtlichen im Bereich des jüdischen Gesichtskreises liegenden Mächten ihre Strafe ankündigt; damit ist nur Gottes Leitung als Hoffnungsstern übrig gelassen, 13—23. Weil aber die Juden auf dem Wege der Belehrung sich nicht von ihrem Hange zu heidnischem Götzendienste und heidnischem Leben abbringen lassen wollen, so wird nunmehr die Aussicht auf die einschneidende Strafe des Exils eröffnet, 24; allein es bleibt die Gewißheit, daß das harte Strafmittel den gläubigen und bußfertigen Theil zur Rettung, nicht zum Untergang führen soll, 25—27. Indessen verhallt die Stimme des Propheten vor dem Spott der in Jerusalem herrschenden Frivolität und vor dem Rath einer falschen Staatsklugheit, welche dem mächtig herandringenden Assyrien gegenüber Alles von einem Bündniß mit Aegypten erwartet. Diesen beiden Feinden der Wahrheit gegenüber bleibt ihm nur die Aufgabe, darauf hinzuweisen, daß hiermit der Bestand des jüdischen Reiches untergraben ist, daß Gottes Wille, den Messias zu schicken, als un-

verrückbarer Eckstein in der Geschichte der Völker dasteht, und daß alle Feinde des Reiches Gottes zu Grunde gehen müssen, 28—35.

So folgerichtig und sachgemäß hiernach auch der Zusammenhang derjenigen Abschnitte erscheint, welche ein Bild von der Thätigkeit des Propheten unter seinen Zeitgenossen geben, so erhält diese Darstellung dennoch ihre volle Bedeutung für spätere Zeiten erst durch die folgenden historischen Abschnitte 36—39. Zuerst bestätigt die Geschichte von Sennacheribs Feldzug die Wahrheit dessen, was Isaias über die nächste Zukunft geweissagt hat, und muß so auch seinen übrigen weitgreifenden Prophezeiungen Glaubwürdigkeit verleihen. Eine weitere Bestätigung für die Zuverlässigkeit seiner Reden gibt dann das Auftreten des Propheten bei Ezechias' Krankheit: der Wunderthäter, der den Schatten an der Sonnenuhr rückkehren heißt und den Kranken heilt, verdient bei der Verkündigung von der Befreiung aus dem Exil ebenso viel Glauben, wie bei der Ansage der fünfzehn Jahre, welche Ezechias' Leben zugesetzt werden. Die Krankheitsgeschichte des Königs ist ja selbst ein treuer Spiegel und Typus von dem, was dem ganzen Volke widerfährt. Vielleicht noch wichtiger ist die Erzählung von der Gesandtschaft des babylonischen Vasallenkönigs Merodach Baladan an Ezechias. Hier wird in wunderbarer Weise die Fernsicht auf eine Entwickelung eröffnet, in welcher menschliches Thun und göttliche Fügung gleichmäßig wirksam sind. Ezechias begeht, indem er sich mit dem Aufrührer einläßt, zugleich einen politischen und einen sittlichen Fehler; beide führen, wenn auch aus verschiedener Nothwendigkeit, zu der endlichen Katastrophe, und der Leser gewinnt den Eindruck, daß der allmächtige Gott dieselbe in den Plan aufnehmen muß, welcher die Beseligung des Menschengeschlechts durch den Erlöser bezweckt. So läßt sich auch die Aussicht auf ferne Verwüstung begreifen, welche sich wie ein rother Faden durch den ersten Theil zieht. Es sind hier Erfüllungen gegeben, welche zugleich Weissagungen bilden und ein ahnungsvolles Verlangen nach Enthüllung der Zukunft wachrufen.

Eine bessere Einleitung zum zweiten Theil kann nicht gedacht werden. Wer bis hierher dem Gedankengange des großartigen Buches gefolgt ist, der versteht, daß sein Verfasser mit seinem Gedanken nicht mehr in der Gegenwart, sondern nur in der Zukunft leben kann, und daß er die Mission, für welche seine Predigt nutzlos gewesen, nur noch durch seinen Schreibgriffel erfüllen kann.

Wie einheitlich und wohlgegliedert der zweite Theil angelegt und durchgeführt ist, geht schon aus der obigen Inhaltsangabe desselben hervor. Auf den ersten Theil folgt er, wie die Frucht auf die Blüte; die ruhige Anschauung des Greisenalters reflectirt gleichsam die übernatürlichen Erleuchtungen, welche das Mannesalter wie Blitze durchzuckt haben.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Einheit des Ganzen, welche hier nur in großen Zügen zur Anschauung gebracht ist, sich im Einzelnen bis zur Wahl des Ausdrucks allenthalben bemerklich macht. Am tiefsten haben Delitzsch im bibl. theol. Comm., Leipzig 1866, und P. Knabenbauer in der Zeitschr. für kathol. Theol., Innsbr. 1878. 1879, in diese Einheit einzudringen und sie darzulegen versucht. Gewiß läßt ein Buch, das vom heiligen Geiste eingegeben worden, sich auch einer idealen Gliederung unterziehen, wie sie von Neteler, die Gliederung des Buches Isaias, Münster 1870, gegeben ist; doch braucht kein künstliches System dem Gegebenen aufgezwängt zu werden; die Einheit des Buches ist besser vom historischen Standpunkte zu begreifen.

Jedenfalls hat der Verfasser dieses Buches den wunderbar tiefen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Theile desselben erscheinen, hineinlegen gewollt. Dieß ist dadurch nicht beeinträchtigt, daß die chronologische Anordnung, wie oben gezeigt, das Ganze beherrscht. Die Thätigkeit des großen Mannes, der erst prophetisch in die Zeitgeschichte eingegriffen, später aber contemplativ in die Zukunft geschaut hat, ist unter dem Einfluß der ewigen Weisheit so geleitet worden, daß in dem chronologischen Verlauf seines Wirkens der angezeigte Plan sichtbar werden konnte. Dieß bleibt auch wahr, wenn die Reden der ersten fünf Kapitel zeitlich nacheinander zu legen sind; es ist leicht denkbar, daß schon beim ersten Auftreten des Propheten sich die ganze vor ihm liegende Aufgabe vor seinem Geiste enthüllte. Indeß schließen manche Erklärer nicht mit Unrecht aus der Abrundung des Buches, es sei diese erste zusammenfassende Ergießung dem Ganzen gleichsam als Inhaltsangabe vorangesetzt, ohne als wirkliche Rede vorgetragen zu sein. Diese

Ansicht wird dadurch bestätigt, daß das erste Kapitel im Eingang und sonst große Aehnlichkeit mit Moses' Abschiedsliede Deut. 32, zeigt; es scheint, als wolle der Verfasser von seinen Zeitgenossen ebenso Abschied nehmen, wie der greise Heerführer, indem er in ihre Hände ebenso seine prophetischen Erfahrungen, wie Moses die gesetzlichen Bestimmungen niederlegt.

## 354. Das Buch Isaias ist von Isaias selbst verfaßt.

In diesem Satze sind zwei Wahrheiten behauptet: daß die einzelnen Bestandtheile des Buches von Isaias herrühren, und daß er selbst sie zu einem Buche zusammengestellt habe.

Es liegt nun, was die erste Behauptung angeht, kein Grund vor, der gewöhnlichen Form, in welcher der Verfasser eines hebräischen Buches angezeigt wird, bei Is. 1, 1; 2, 1; 13, 1; 20, 2 den Glauben zu versagen. Die erste Ueberschrift aber legt, wie oben gezeigt ist, das ganze Buch dem Propheten bei. Gewiß ist alles, was in dem Buche steht, eines Isaias würdig: so spricht jemand, der mit Königen wie mit seines Gleichen redet, und der die irdischen Dinge wie auf einer Warte im Licht der überirdischen Wahrheit betrachtet. Die gleichzeitige Geschichte spiegelt sich in dem Buche Isaias so ab, wie es nicht möglich wäre, wenn dasselbe einen Späteren zum Verfasser hätte. Dieß beweisen nicht bloß die vielen Bestätigungen, welche die Angaben im Buche Isaias durch gleichzeitige hieroglyphische und keilschriftliche Monumente erfahren, sondern auch mancherlei Anspielungen, welche jetzt unverständlich geworden sind, aber durchaus die Kenntniß eines Gleichzeitigen verrathen. Zu ersteren gehört besonders die Nennung des sonst im Alten Testament nicht erwähnten Königs Sargon 20, 1, die Erwähnung der Eroberung von Azot ebend., die Geschichte von Sennacheribs Kriegszug 36, 1 ff., die Erwähnung eines Königs Merodach-Beladan von Babylon 39, 1 ff., die Kenntniß der damaligen ägyptischen und äthiopischen Zustände 17—20; s. Schrader, die Keilinschr. und das A. T. S. 168 ff. 213 ff. 254 ff. Ders., Keilinschr. und Geschichtsf. S. 111. 535. Lauth, aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881, S. 437 ff. *B. Stade*, de Isaiae Vaticiniis Aethiopicis diatribe, Lips. 1873; zu letzteren die Erwähnung des „Sohnes Tabeels" (Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsf. S. 406. *Oppert*, la Chronol. bibl. fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes, Extr. des Annales de phil. chrét. Janv. 1869, p. 29). Ein wichtiges Glied des ganzen Buches, nämlich die in Kapp. 36—39 enthaltene „übrige Geschichte Ezechias' und der ihm bewiesenen Gnaden" steht nach 2 Par. 32, 32 in dem „Gesichte Isaias', des Sohnes Amoz', des Propheten". Die Unbestimmtheit dieses Ausdrucks wird gehoben durch die übereinstimmende Bezeichnung 9, 29, wo Abdo unzweifelhaft als Verfasser genannt wird. Nach 26, 22 hat ja auch „Isaias, der Sohn Amoz', der Prophet", die Geschichte des Königs Ozias geschrieben. Im Neuen Testamente könnten solche Anführungen, wie Mark. 1, 2, „wie geschrieben steht beim Propheten Isaias", als Accommodation an einen bestehenden Sprachgebrauch gelten, der nicht beweisend erscheine. Anders ist es mit solchen Angaben, wie Matth. 13, 14, „es wird an ihm die Weissagung Isaias' erfüllt, der da spricht" (was Is. 6, 9 steht); oder 15, 7 „es hat Isaias von euch geweissagt" (das.); ebenso Joh. 12, 38. 39. Besonders aber lassen die Ausdrücke des Apostels Röm. 9, 27. 29; 10, 16. 20; 15, 12 keinen Zweifel darüber bestehen, daß sowohl die neutestamentlichen Schriftsteller, als die Juden zur Zeit Christi überhaupt, niemandem anders als dem Propheten Isaias die Abfassung des Buches Isaias zuschrieben. Die spätere Tradition der Juden ist nie eine andere gewesen, bis sie für Ein Mal durch den Zweifel Aben Ezra's unterbrochen wurde (Fürst, Kanon d. A. T. S. 16). Zu allen Zeiten war es auch christliche Ueberzeugung, daß Isaias sein Buch selbst niedergeschrieben und herausgegeben hat.

Wenn es sich nun um die Frage handelt, wer das kunstreiche Buch zusammengestellt habe, so erscheint es kaum möglich, einem Andern als dem großen Verfasser der einzelnen Abschnitte die Conception des Ganzen zuzutrauen. Wie nur er vollständig seinen Beruf erfassen konnte, so war auch nur er fähig, denselben durch sein Buch für ferne Zeiten zu verwirklichen. Die oben angeführten Zeugnisse wollen insgesammt Isaias nicht bloß als Urheber, sondern auch als Redactor und Herausgeber seines Buches bezeichnen.

Daß Isaias immer als Verfasser des Buches, wie es vorliegt, angesehen worden ist, läßt sich schließlich aus der ungemessenen Hochachtung erkennen, welche seiner Person

bewahrt worden ist. Eine solche Werthschätzung ist nicht aus den dürftigen Nachrichten über sein Leben, sondern viel mehr aus der Beschaffenheit seines Buches zu erklären.

Diese Ueberzeugung ist auch bei den sogenannten Männern der Wissenschaft nie vollständig geschwunden; wohl aber sind in neuerer Zeit einzelne Theile des Buches dem Propheten Isaias abgesprochen und von einem späteren Verfasser hergeleitet worden. Im Ganzen laufen alle Gründe, welche hierfür geltend gemacht werden, auf die Behauptung hinaus, es gebe keine wirklichen Weissagungen; die Kenntniß späterer Zustände, welche in dem Buche Isaias ersichtlich ist, sei daher nur so zu erklären, daß die betreffenden Abschnitte von einem in oder nach diesen Zuständen lebenden Schriftsteller herrühren. Der Anfang zu solcher Anzweifelung wurde beim zweiten Theil gemacht; erst später wurden auch Bedenken gegen Kapp. 13, 1—14. 23; 21, 1—10; 23; 24—27; 34; 35 aufgesucht. S. die Gesch. dieser sogen. Kritik bei Delitzsch, bibl. Comm. über den Pr. Is. S. 21; Reusch, Einl. S. 95. Gegenüber solchen Behauptungen, welche von aller Ueberlieferung absehen, sind die wissenschaftlichen Gegengründe nicht schwer aufzufinden.

## 355. Der zweite Theil des Buches Isaias kann aus inneren Gründen nicht einem Späteren als Isaias zugeschrieben werden.

Bei jedem, welcher sich in den Geist des großen Propheten hineingelesen hat, steht die Abfassung dieses zweiten Theils durch ihn selbst so fest, daß man den Abschnitt wohl hat sagen lassen: „wenn Isaias mich nicht geschrieben hat, so hat es zwei Isaias gegeben.“ Indeß sind die „inneren Gründe“ der Kritik so subjectiver Natur, daß auch das gerade Gegentheil herausgelesen worden ist. Einige Bestreiter der Aechtheit sind so offen, zu sagen, daß sie das Dasein von unläugbar erfüllten Prophezeiungen zugestehen müßten, falls der zweite Theil von Isaias herrühre. Es ist aber, sobald nur irgend ein Theil des Buches diesem Propheten zugeschrieben wird, ganz unmöglich, das Dasein solcher Prophezeiungen zu läugnen. Ganz gewiß hat Isaias den Einfall der Assyrer, welcher unter Ezechias erfolgte, unter Achaz vorhergesagt, 8, 7. 8; 10, 5—34. Ebenso sicher wird in den von Isaias unbestritten herrührenden Stücken die Verwüstung des Judenlandes durch die Babylonier geweissagt, 3, 25. 26; 5, 14. 17. 24; 6, 11. 12; 7, 23—25; 17, 9; 32, 13. Und wenn hierin sollte politische Combination statt Weissagung erblickt werden, so gibt es im ersten Theile doch Vorhersagungen, die in einer noch viel späteren Zeit erst durch Christus erfüllt worden sind; ebenso muß von 52, 13; 53, 1 ff. zugestanden werden, daß es alttestamentliche Weissagungen von Christus und der christlichen Zeit sind, welche ihre Erfüllungen gefunden haben. Warum also soll Isaias' gotterleuchteter Geist nicht zu seiner Zeit schon die Befreiung aus dem Exil vorhergesehen und vorherverkündigt haben? Es wird darauf erwiedert, nicht eigentlich der Inhalt des zweiten Theiles sei anstößig, sondern die Darstellung: offenbar rede der Verfasser desselben von der babylonischen Gefangenschaft wie von gegenwärtigen Zuständen. Allein hierin ist nichts Anderes zu erblicken, als die Erhabenheit des prophetischen Geistes, in welchem der Reichthum übernatürlicher Gnade mit der Vollkommenheit seiner natürlichen Gaben zusammentraf. Auch im ersten Theil versetzt sich Isaias in die Zeit des Exils als in die Gegenwart, 3, 8; 5, 13; 32, 14. Ueberhaupt ist den Propheten alles gegenwärtig, das sie verkünden; sie sind eben „Seher“, vgl. Num. 24, 17 ff. Ps. 2; 21; 110. Isaias selbst bezeichnet sein ganzes Buch als „Gesicht“, und seine prophetische Anschauung versetzt ihn in die verschiedensten Perioden der Geschichte als Augenzeugen, 9, 1 ff.; 10, 28—33; 14, 31; 15, 1 ff.; 16, 1 ff. u. s. Wird aber endlich die ausdrückliche Anführung des Eigennamens Cyrus 44, 28; 45, 1 als Grund angeführt, warum nicht mehr eine Prophezeiung, sondern nur noch die Schilderung von etwas Vorhandenem vorliegen könne, so bleibt nur zu erwiedern, daß die Grenzen der göttlichen Gnadenmittheilung a priori nicht bemessen werden können. Sonst sind freilich bei den Propheten die Namen der geschauten Personen mehr symbolisch angedeutet, als genannt, Is. 7, 14. Zach. 6, 12. Allein ein nomen proprium konnte der Name כֹּרֶשׁ vor der Erfüllung der Weissagung den Israeliten auch nicht sein; sie waren bis dahin genöthigt, sich ihn etymologisch zu deuten.

Auf der andern Seite soll die Form des zweiten Theils eine von der des ersten Theils ganz verschiedene sein. Man versteht dieß sowohl von der inneren Form, d. h. von den

Ideen, in welchen beide Theile sich bewegen, als von der sprachlichen Form. Was nun jene betrifft, so liegt es nahe, daß ein Trostbuch sich in anderem Gedankenkreise bewegt, als ein Wehbuch; mit diesen Bezeichnungen sind ja die beiden Theile nicht unpassend charakterisirt. Aber gerade die Verschiedenheit, welche durch einen solchen Gegensatz bedingt ist, stellt die Einheit her, welche vom Buche Isaias zu erwarten ist. Die Tröstung ist doch nur für die, welche die im ersten Theil geweissagte Erniedrigung erfahren haben. In diesem Sinne ist die Einheit zwischen 22, 4; 27, 11 und 40, 1, zwischen 30, 14 und 43, 21 unschwer zu erkennen. Auch ist es kein Zeichen verschiedenen Ursprungs, sondern es ist ganz folgerichtig, wenn der Herr bloß im zweiten Theil גֹּאֵל, „Erlöser", genannt wird, während der erste Theil vielmehr seine Allmacht und Gerechtigkeit hervorhebt. Wie aber auch schon 35, 9 גְּאוּלִים „Erlöste" vorkommen, so kehren überhaupt die Anschauungen des ersten Theiles im zweiten wieder; vgl. z. B. 3, 26; 5, 6; 6, 11. 12 mit 54, 11; 29, 16 mit 45, 9; 64, 8. Vor Allem ist der „Knecht Gottes" im zweiten Theil kein Anderer, als der Emmanuel des ersten Theils; vgl. 11, 2 ff. und 42, 1 ff.; 9, 1 ff. und 49, 6; 50, 10; 11, 1 und 53, 2; 61, 1 ff.; 12, 3 und 55, 1. Daß es überhaupt noch leichter ist, zwischen dem ersten und zweiten Theil Aehnlichkeit der Ideen als Verschiedenheit der Anschauungen aufzufinden, zeigt die reichhaltige Zusammenstellung der betreffenden Stellen in Kay's Introduction bei *Cook*, the Holy Bible V, p. 15 foll. Aber besser als einzelne Stellen zeigt der gesammte Inhalt den fraglichen Zusammenhang: die Rede richtet sich im zweiten Theil an diejenigen, an welchen der erste Theil, insoweit er zeitgeschichtlich zu betrachten ist, erfüllt worden.

Der Unterschied dann, welcher im sprachlichen Ausdruck bemerklich sein soll, ist schwer herauszufinden. Wenn zuerst gesagt wird, der zweite Theil enthalte eine Reihe religiöser Bezeichnungen, welche sich im ersten Theil nicht fänden, so ist gerade das Gegentheil wahr. Es ist irrig, daß קָרָא 40, 2. 6 etwas Anderes bedeute als 6, 3. 4, צֶדֶק 61, 3 etwas Anderes als 1, 26, מִשְׁפָּט 42, 4 etwas Anderes als 32, 16 u. s. w. Der zweite Theil hat auch keine rein formellen Elemente, welche einen specifischen Unterschied zwischen seiner Redeweise und der des ersten Theils bedingen könnten. Von denjenigen Ausdrücken, welche sich nur bei Isaias und in keinem andern Buche des Alten Testamentes finden, enthält allerdings der erste Theil mehr als der zweite; allein im ersten Theil selbst ist die Vertheilung derselben so ungleich, daß z. B. von diesen Ausdrücken 14 in Kap. 30, 11 in Kap. 32 und gar keiner in Kap. 31 steht. Dagegen finden sich von solchen Wörtern in beiden Theilen אַבִּיר 10, 4; 24, 22 und 42, 7; יָבָל 30, 25 und 44, 4; נַעֲצוּץ 7, 19 und 55, 13; עֹנֶג 13, 22 und 58, 13; צִחֵה 5, 13 und צַחְצָחוֹת 58, 11; תַּעֲלוּלִים 3, 4 und 66, 4. Noch bemerkenswerther sind die Wortverbindungen יֹאמַר יְהוָה 1, 11. 18; 33, 10; 41, 21 und 66, 9; פִּי יְהוָה דִּבֵּר 1, 20 und 40, 5; 58, 14; קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 1, 4; 5, 19. 24; 10, 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23 und 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 58, 13; 60, 9. 14; רָם וְנִשָּׂא 2, 13; 6, 1 und 57, 15; אוּר 24, 15; 31, 9 und 44, 16; 47, 14; 50, 11; הָרַי 14, 25 und 49, 11; 65, 9; גַּנּוֹת 1, 29 und 65, 3; 66, 17. Vgl. ferner 1, 13 und 66, 3; 1, 19 und 55, 2; 1, 27 und 59, 20; 11, 6 ff. und 65, 25; 11, 12 und 49, 22 u. s. w. Kay's Introd. p. 14. Diese Uebereinstimmung ist so einleuchtend, daß die Bestreiter der Aechtheit des zweiten Theils auf den Einfall gekommen sind, derselbe müsse aus Nachahmung des ersten entstanden sein. De Wette, Einl. 8. Ausg. S. 412. Die gewöhnliche Redensart endlich, es fänden sich im zweiten Theile „Aramaismen" und „Arabismen", muß hier wenigstens ohne Wirkung bleiben; denn abgesehen von dem schon oben S. 247 betonten Charakter der dichterischen Sprache, sind die von Knobel hierfür gesammelten und in de Wette's Einleitung S. 412 registrirten Ausdrücke הֵן „wenn", בָּחַר „prüfen", כִּהֵן „priestern", חֵפֶץ „Angelegenheit" u. a. nicht beweisend, da sie schon in den vor Isaias entstandenen Büchern des Kanons vorkommen.

Gewiß wäre Isaias nicht der große Geist, für den ihn jede Zeit gehalten hat, wenn er nicht der Verschiedenartigkeit des Stoffes gemäß auch seine Darstellung verschiedenartig gestaltet hätte. Es wäre sicher auch sehr merkwürdig, daß die wunderbarste und erhabenste Prophezeiung, die je gegeben worden, im fremden Lande verfaßt wäre. Schwer zu begreifen wäre ferner, daß das Volk Israel den Namen gerade des Propheten, dem es wegen seiner tröstlichen Weissagung am meisten verpflichtet worden, vergessen

haben sollte, so daß dessen Trostbuch aus Rathlosigkeit über den Verfasser der Weissagung des Isaias angehängt worden wäre. Sollte endlich der zweite Theil wirklich in Babylon geschrieben worden sein, so wäre es geradezu räthselhaft, warum er von Verhältnissen und Zuständen, die vor dem Exil liegen, als gegenwärtigen spricht, 43, 23; 66, 23; vgl. 1, 11. 13; 57, 5. 7. 13; 58, 3—6.

Noch allem diesem ist leicht ersichtlich, daß der Glaube an die Herkunft des zweiten Theils von Isaias durch die vorgebrachten inneren Gründe nicht erschüttert werden kann.

**356. Dagegen sprechen gewichtige äußere Gründe dafür, daß der zweite Theil des Buches ebenso, wie der erste, von Isaias verfaßt ist.**

Von äußeren Gründen, wonach die Abfassung des zweiten Theils in die Zeit des Exils versetzt werden müsse, ist bisher nur ein einziger vorgebracht worden, nämlich daß zu talmudischer Zeit im Kanon nicht Isaias, sondern Jeremias an der Spitze der großen Propheten stehe, und daß Isaias erst auf Ezechiel folge (Fürst, der Kanon des A. T. S. 14. 25). Da aber diese Anordnung keineswegs allgemein ist (Berachoth 57 b), und da der Talmud selbst hierfür einen inneren Grund angibt (Babâ Bathrâ 15 b), so darf diese Reihenfolge nicht als chronologische gefaßt werden, und es ist dann auch der betreffende Schluß hinfällig. Vermuthlich folgte das Buch Jeremias deßwegen auf die Königsbücher, weil beide Schriften von dem nämlichen Verfasser herrühren. Was Fürst a. a. O. sonst vorbringt, gehört in die Reihe der Willkürlichkeiten, woran sein Buch reich ist.

Die äußeren Gründe aber, wonach der zweite Theil des Buches von Isaias herstammen muß, sind folgende. Zuerst läßt sich nicht verkennen, daß einige der vor dem Exil lebenden Propheten durch den zweiten Theil des Buches Isaias nicht weniger als durch den ersten Theil desselben beeinflußt sind. So enthält Sophonias 2, 15; 3, 10 deutliche Anklänge an Is. 47, 8. 10; 66, 20. Bei Jeremias ist die Weissagung gegen Babel Kapp. 50. 51 in allen Einzelheiten dem zweiten Theile des Buches Isaias' so ähnlich, daß die rationalistische Kritik genöthigt ist, zu behaupten, diese beiden Kapitel seien von dem postulirten Verfasser dieses zweiten Theils interpolirt. Aehnlich ist es mit Jer. 10, 1—16 gegenüber Is. 41, 7; 44, 12—15; 46, 7 und mit einer ganzen Reihe kleinerer Abschnitte bei Jeremias. S. Delitzsch, bibl. Comm. S. 388 ff. Himpel, Theol. Quartalschr. 1878, S. 489 ff. Zacharias 7, 4—7 erneuert unzweifelhaft die Stelle 58, 3 ff. und nennt dieselbe „Worte, welche der Herr durch die früheren Propheten gesprochen, da noch Jerusalem bewohnt und reich war". Einen weiteren Grund für die Aechtheit des zweiten Theils liefert die Septuaginta, welche beide Theile unter dem Namen Ἡσαΐας zusammenstellt. Ferner können die Worte des Ecclesiasticus spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion nur dem zweiten Theile gelten, sonst wären sie nicht zutreffend. Zu Jesu Zeiten gehörte die Stelle Is. 61, 1 zum „Buche Isaias' des Propheten", Luc. 4, 17 ff.; der Kämmerer der Königin Candace las die Stelle 53, 7. 8 im „Propheten Isaias", Apg. 8, 28. Die Schriftsteller des Neuen Testamentes führen elfmal Stellen des zweiten Theils als Worte des Propheten Isaias an, Matth. 3, 3; 8, 17; 12, 17. Mark. 1, 2. Luk. 3, 4; 4, 18. Joh. 1, 23; 12, 38. Apg. 8, 30. Röm. 10, 16. 20. Nach Josephus ist Cyrus zur Abfassung seines Edictes 1 Esdr. 1, 2 hauptsächlich dadurch bewogen worden, daß ihm Isaias' ihn betreffende Prophezeiung gezeigt ward. Antt. 11, 1; eine Angabe, welche durch Vergleichung des Edictes selbst mit Is. 44, 24—28; 45, 1—13 auch innere Wahrscheinlichkeit erhält. Endlich spricht sich die jüdische Tradition unzweifelhaft für Isaias als den Verfasser des zweiten Theils aus; so namentlich, wenn sie Isaias' Buch ספר נחמות „Buch der Tröstungen" nennt. Berachoth 57. Babâ Bathrâ 14 b (כוליה נחמתא), oder wenn sie darauf aufmerksam macht, daß Isaias gern die freudigen Ausrufe verdopple, wie נַחֲמוּ נַחֲמוּ 40, 1; אָנֹכִי אָנֹכִי 43, 11. 25; 51, 1; עוּרִי עוּרִי 51, 9; 52, 1; הִתְעוֹרְרִי הִתְעוֹרְרִי 51, 17; סֹלּוּ־סֹלּוּ 57, 14; 62, 10; שָׁלוֹם שָׁלוֹם 57, 19; עִבְרוּ עִבְרוּ 62, 10. Wajjikrâ rabbâ 10, 2.

Bei solchem Thatbestand macht die Läugnung der modernen Kritik nach dem Wort eines englischen Forschers den Eindruck, als sollte Isaias noch einmal entzwei gesägt werden. *Cook*, Holy Bible V, 18, n. 2. Liest man dann die Begründung eines solchen Verfahrens in de Wette's Einleitung, welche als Kanon in dieser Frage angesehen wird, so erhält man den Eindruck, daß es wieder mit einer hölzernen Säge geschehen soll.

Nicht besser steht es um die Bemühung der Kritik, einzelne Stücke des ersten Theils dem großen Propheten abzusprechen; die Gründe stehen und fallen fast sämmtlich mit der Behauptung von der Unächtheit des zweiten Theils.

**357. Auch gegen einzelne Abschnitte des ersten Theils sind grundlos Bedenken erhoben worden, welche deren Abfassung durch einen Andern als Isaias beweisen sollen.**

Diese Abschnitte sind: a. b. die beiden Weissagungen gegen Babel 13, 1 — 14, 23; 21, 1—10; c. die Weissagung gegen Moab 15; 16; d. die Weissagung über Juda 24—27; e. die Weissagung über Edom 34; 35. Es ist wahr, daß in diesen Abschnitten Begebenheiten aus der Zeit nach Isaias mit einer Anschaulichkeit und Lebendigkeit geschildert werden, wie man sie sonst nur bei einem Augenzeugen erwartet. Statt hierbei den Reichthum der prophetischen Erleuchtung und das hohe Talent des Schriftstellers zu bewundern, will die Kritik die Aechtheit der Abschnitte aus dem nämlichen Grunde beanstanden, aus welchem die Bestreitung des zweiten Theiles hervorgeht: es soll keine wirklichen Vorhersagungen geben. Insofern gilt hier das Nämliche, das oben S. 304 gesagt ist. Weitere Gründe sollen sein, daß in diesen Stücken der Zusammenhang der Ideen und Ausdrücke mit dem zweiten Theile des Buches unverkennbar sei; dieselben bedürfen hier keiner Widerlegung. Ferner trete deutlich die Verwandtschaft zwischen einzelnen dieser Abschnitte und den entsprechenden Darstellungen bei Jeremias hervor; aber nur Voreingenommenheit kann die Quelle dieser Aehnlichkeit bei Jeremias, statt bei Isaias, suchen. Endlich fehlt auch bezüglich dieser Stücke nicht die Entdeckung, daß der Ausdruck nicht „jesajanisch" sei oder eine spätere Zeit verrathe. So grundlos diese Behauptung auch ist, so hat doch schon Welte, Einl. II, S. 33, sich die Mühe gegeben, ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen.

Als Resultat der ganzen Untersuchung bleibt demnach die Ueberzeugung, daß auch die Wissenschaft bezüglich des Buches Isaias nichts Anderes darthun kann, als was der Glaube der Juden, wie der Christen, von Anfang an festgehalten hat.

**358. Der Form nach gehört das Buch Isaias zu den vollendetsten Literaturerzeugnissen nicht bloß des hebräischen, sondern irgend eines Volkes in der Geschichte überhaupt.**

Schon die gewaltige Geisteskraft, welche in dem Inhalt des ganzen Buches aufleuchtet, sowie die nahe Verwandtschaft zwischen prophetischer und poetischer Gabe läßt erwarten, daß das Buch auch durch Erhabenheit und Schönheit der Form hervorragen muß. Der hl. Hieronymus sagt von Isaias: sciendum, quod in sermone suo disertus sit; quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admistum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis ejus translatio non potuerit conservare. Gerade der Adel dieser Darstellung ist es, der die Meinung von Isaias' königlicher Abkunft hervorgerufen hat. Alle neueren Beurtheiler sind einstimmig darüber, daß das Buch Isaias, den zweiten Theil einbegriffen, alle äußeren Vorzüge an sich trage, welche sich sonst nur vereinzelt bei Schriftstellern finden. „Majestätische Darstellung neben sorgfältigster Wahl des Ausdrucks", „ein entzückender Wohllaut", „eine Mannigfaltigkeit, welche immer spannt und nie aus der Bewunderung kommen läßt", „Einfachheit und makellose Reinheit des Ausdrucks" — das sind Lobsprüche, welche Isaias' Buche, auch abgesehen von seinem übernatürlichen Charakter, nicht vorenthalten werden können. Solche Vorzüge sind freilich schwer in einer Uebersetzung zu vereinigen; daher gibt es auch in keiner Sprache eine des Originals würdige Uebertragung, und der deutsche Uebersetzer, der zu einer solchen berufen gewesen wäre, hat kaum gewagt, einen Text von Isaias wiederzugeben. Deutinger, Beispielſ. S. 100.

**359. Der masorethische Text des Buches Isaias ist sicher von größeren Entstellungen frei.**

Allerdings weicht der Text der Septuaginta in zahllosen Einzelheiten von dem heutigen hebräischen Texte ab; indeß findet sich nichts in ersterem, das nicht entweder auf die beim Gebrauch eines Textes gewöhnlichen Mißgriffe oder auf die Uebersetzungsweise des

Alexandriners zurückzuführen wäre. Dieß ist das Resultat, welches Scholz, die alexandrin. Uebers. des Buches Jesaias, Würzburg 1880, auch ohne es zu wollen, sichergestellt hat. Der Conjecturalkritik, welche in dieser Schrift beiläufig geübt wird, widersteht das Buch Jsaias sowohl wegen seiner gleichmäßig durchgeführten Eigenart, als wegen der Uebereinstimmung sämmtlicher kritischer Zeugen. Einige wenige Stellen mögen hier als Beispiele der nicht zahlreichen Verbesserungen stehen, welche auf kritischem Wege herbeigeführt werden können: 9, 10 שָׂרֵי statt צָרֵי, *Houbig.* p. 356; 11, 15 הֶחֱרִיב statt וְהֶחֱרִים, LXX ἐρημώσει, Pesh. ונחרב, Vulg. desolabit; 13, 22 בְּאַרְמְנוֹתָיו statt בְּאַלְמְנוֹתָיו, LXX κατοικήσουσι, Pesh. בסהרתהון, Vulg. in aedibus eius, Targ. בבירניתהון; 18, 7 מֵעַם statt עַם, LXX ἐκ λαοῦ, Vulg. a populo, Targ. לְעַמָּא; 22, 15 אֶל־הַשֹּׁכֵן statt אֶל־הַסֹּכֵן, LXX εἰς τὸ παστοφόριον, Aq. πρὸς τὸν σκηνοῦντα, Vulg. ad eum qui habitat in tabernaculo, Targ. לות פרנסא; 23, 13 בְּנַעֲנִים statt כַּשְׂדִּים, vgl. V. 11, Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 269; 24, 15 בָּאִמִּים statt בָּאֻרִים, *Houbig.* p. 371; 31, 8 לֹא statt לוֹ, LXX οὐχ, Vulg. non, Cod. Babyl. ed. Strack לֹא; 54, 9 כִּימֵי statt כִּי־מֵי, Pesh. איך יומתאהי, Vulg. sicut in diebus Noë, Targ. כיומי; 66, 19 פוט statt פול, LXX Φούδ, Vulg. in Africam. Vgl. Strack, zur Textkritik d. Jesaias, Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 17 ff. Studer, Beitr. zur Textkritik d. Jes., Jahrbb. f. protest. Theol. 1877, S. 706 ff. Lagarde, Semitica I, Götting. 1878, S. 1 ff. *Cheyne,* the prophecies of Isaiah, Vol. II, London, 1881, p. 131 foll. 211 foll.

### 3. Das Buch Jeremias.

360. **Mit dem Namen Jeremias wird ein Prophet bezeichnet, der zur Zeit des jüdischen Königs Josias seinen Beruf erhielt und in demselben bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus thätig blieb.**

Jeremias wird zuerst 2 Par. 35, 25 bei der Erzählung von Josias' Tode als Verfasser von Liedern auf den Gefallenen genannt. Auch 36, 12 ist von seiner prophetischen Thätigkeit unter Sedecias die Rede. Nähere Nachrichten über ihn gibt das in Rede stehende Buch; denn es ist eine Eigenthümlichkeit desselben, daß hier in die Mittheilung gesprochener Reden die Lebensschicksale des Propheten selbst verflochten werden. Diesen Angaben zufolge stammte Jeremias aus Anathoth im Stamme Benjamin, wo seine Familie begütert war, 32, 7, und gehörte zum Priesterstamme, wie der (nur auf ihn zu beziehende) Ausdruck 1, 1 מִן הַכֹּהֲנִים, de sacerdotibus, beweist. Sein Vater hieß Helcias und wird schon von Kirchenvätern (Clem. Alex. Strom. 21. VIII, 849) für den Hohenpriester gehalten, welcher nach 4 Kön. 18, 18. 2 Par. 34, 9 das Gesetzbuch wieder auffand. Gegen diese Identificirung spricht weder der Umstand, daß Jeremias zu Anathoth, in der Nähe von Jerusalem, geboren war, noch daß laut 3 Kön. 2, 26 zu Anathoth Priester aus der Linie Ithamars wohnten, während der Hohepriester von Phinees abstammte. Jeremias ward im dreizehnten Jahre des Königs Josias zum prophetischen Amte berufen, 1, 2, und übte dasselbe zunächst von Anathoth aus, bis er gezwungen ward, seinen Aufenthalt zu Jerusalem zu nehmen, 12, 7. Seine Wirksamkeit erstreckte sich über die Regierungen Joachaz', Joakims, Jechonias' und Sedecias' hinaus bis in die Zeit des babylonischen Exils hinein (44, 1). Letzteres theilte er nicht; von den Eroberern Jerusalems ward ihm die Wahl gelassen, nach Babel zu ziehen oder in der Heimat zu bleiben, und er entschloß sich, das Loos der armen Landleute zu theilen, welche die Babylonier unter der Aufsicht des Statthalters Godolias zurückließen, 40, 6. Leider ward dieser edeldenkende und menschenfreundliche Beamte nach kurzer Zeit ermordet, 41, 2, und die zurückgebliebenen Juden flohen nun trotz Jeremias' Abmahnung nach Aegypten, „weil sie der Stimme des Herrn nicht gehorchen wollten", 43, 7. Jeremias mußte sich der Gewalt fügen und zog mit ihnen, 6, um auch in Aegypten seine erfolglose Wirksamkeit fortzusetzen. Hier endigen die biblischen Mittheilungen, und von Jeremias' ferneren Schicksalen gibt es nur unverbürgte Nachrichten. Nach Tertullian, Scorp. adv. Gnost. 8. II, 157, Epiphanius, Vita Jer. Opp. II, 283, Hieronymus, adv. Jovin. 2, 37. XXIII, 336, Isidor von Sevilla, de ortu et ob. Patrum 38. LXXXIII, 142, ward er von den Juden, deren Theilnahme am Götzendienste er rügte, gesteinigt. Diese Angabe ist auch in's römische

Martyrologium aufgenommen, in welchem es zum 1. Mai heißt: In Aegypto S. Jeremiae prophetae, qui, a populo lapidibus obrutus, apud Taphnas occubuit ibique sepultus est; ad cuius sepulchrum fideles, ut refert S. Epiphanius, supplicare consueverunt indeque sumpto pulvere aspidum morsibus medentur. Unweit Kairo wird noch heute sein Grab gezeigt. Nach anderer Angabe wurde Jeremias bei der Eroberung Aegyptens durch Nabuchodonosor von diesem nach Babylon geführt und starb dort in hohem Alter, Seder Olam rabbâ 26, p. 77 ed. Amstelod.

Bei der Zerstörung soll nach späterem Bericht Jeremias das heilige Zelt, die Bundeslade und den Rauchopferaltar an dem Berge Nebo verborgen haben, 2 Mach. 2, 4 ff. S. oben S. 244. Auf den Trümmern Jerusalems verfaßte er die Klagelieder (Klagel. 1, 1 nach LXX und Vulg.).

Kein Prophet hat für die Erfüllung seines Berufes so viel Opfer bringen müssen, als Jeremias. Nach der Anordnung Gottes mußte er jungfräulich leben (16, 2), und er ging in Gottes Rathschluß ein, indem er, fern von froher Gesellschaft (15, 17), im Gebet (7, 16; 11, 14; 14, 11; vgl. 2 Mach. 15, 14) ausharrte. Allein sein Leben fiel in eine Zeit, welche allem Uebernatürlichen entfrembet war. Der Untergang des Reiches Juda stand damals schon in so naher Aussicht, daß kein Verständiger gegen diese Gefahr blind sein konnte. Diejenigen aber, welche dieselbe heraufbeschworen hatten, wollten nicht daran erinnert sein und kehrten ihren Grimm gegen den Propheten, so wie der Schiffer den Sturmvogel tödtet. Mit Recht heißt Jeremias schon bei Isid. Pelus. Ep. I, 298. LXXVIII, 356 πολυπαθέστατος τῶν προφητῶν. Seine Landsleute, ja seine Blutsverwandten stellten ihm nach dem Leben, 11, 21; 12, 6; die falschen Propheten suchten seine Wirksamkeit unmöglich zu machen, 8, 10; 14, 13; 23, 9 ff.; 28, 1 ff.; überall begleitete ihn Spott, Hohn, Verfluchung, Mißhandlung, 15, 10; 18, 18; 20, 1 ff. Wiederholt entging er nur mit genauer Noth dem Tode, 26, 8; dafür aber mußte er lange Zeit im Gefängnisse zubringen, 36, 26; 37, 15. 21; ja selbst eine schmutzige Cisterne diente ihm zeitweilig als Kerker, 38, 6. Gleichwohl war, wie schon der hl. Greg. von Naz. bemerkt (Or. 17 ad civ. Naz. 1. XXXV, 965), kein Prophet von größerer Liebe zu seinem Volke erfüllt und mehr bereit, ihm hülfreich entgegenzukommen. Wegen dieser leidenvollen Hingabe für sein Volk wird Jeremias stets als Vorbild unseres Herrn angesehen, so daß die Kirche in ihrer Liturgie manches seiner Worte dem leidenden Heiland in den Mund legt. Vgl. *Goldhagen*, Introd. II, 4, 4. Wie der menschgewordene Gottessohn selbst, so verdiente auch Jeremias durch seine Leiden sich das Recht, Fürbitter und Vermittler für sein Volk zu werden, 2 Mach. 15, 12—16; daher bestand bei den späteren Juden die Erwartung, daß er noch einmal wiederkommen werde, Matth. 16, 14.

Ueber mancherlei spätere Legenden, welche sich an die Person des hochverehrten Propheten anknüpfen, vgl. *Frassen*, Disquisitt. bibl. Lut. Par. 1682, p. 592. Neumann, Jeremias von Anathoth, Leipzig 1856. 1858, 1. Bd. S. 71.

361. Das Buch Jeremias' enthält in bunter Reihe die Reden dieses Propheten, nebst Mittheilungen über die persönlichen Erlebnisse, durch welche dieselben veranlaßt wurden. Die Anordnung ist in etwa chronologisch, allein im Ganzen ist kein Princip für dieselbe aufzufinden.

Der Gesammtinhalt des Buches läßt sich kurz zusammenfassen. Angesichts der herrschenden Frivolität und Lasterhaftigkeit hat Jeremias nur den darin sich kundgebenden Undank gegen Gottes barmherzige Leitung zu rügen und die bevorstehende Strafe anzukündigen. Dieß geschieht mit der Sprache der Wehmuth, welche nur selten den Ausblick auf die Erlösung aus dem Exil oder auf das Heil des Messias gestattet. Persönlich sehr zart und schüchtern angelegt, ist Jeremias doch in der Erfüllung seines Berufes wunderbar entschieden und der größten Opfer fähig. Weil seine prophetische Thätigkeit sich über mehr als vierzig Jahre hinzieht, kann es nicht fehlen, daß die Nebeneinanderstellung seiner Reden mancherlei Wiederholungen entdecken läßt, welche bei seinen Predigten selbst nicht auffallen konnten.

Soll der Inhalt des Buches Jeremias im Einzelnen dargelegt werden, so muß zuerst das letzte Kapitel 52 abgesondert werden, insofern es als bloße Zuthat dasteht; es ist eine wörtliche Wiederholung von 4 Kön. 24, 18—20; 25, 1—21. 27. 30. Offenbar

ist dieser Abschnitt aus dem von Jeremias hergeleiteten Geschichtsbuche hier angereiht, um für alles Frühere die Bestätigung an die Hand zu geben. Weiter bilden Kap. 46—51 einen Abschnitt für sich, insofern sie sämmtlich Drohreden über nichtjüdische Völker enthalten. In den Rest ist ein Einschnitt vor Kap. 40 zu machen, weil Kapp. 40—45 aus der Zeit nach der Eroberung Jerusalems stammt, alles Frühere aber vor dieselbe fällt.

Bei Kapp. 1—39 lassen sich nur die Abschnitte angeben, in welche der ganze Text zerfällt. Kap. 1 erzählt die Berufung des Propheten zu seinem Amte. Kap. 2—20 enthalten sechs längere Reden, deren Abgrenzung 3, 6; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 18, 1 zu suchen ist. Mit unerschöpflicher Beredsamkeit werden hier Mahnungen, Bitten, Warnungen, Drohungen aufgeboten, um Volk und Fürsten zur Buße zu bewegen. Es folgen Kapp. 19—29 Weissagungen von dem schließlichen Schicksale Jerusalems und der Wegführung der Juden, untermischt mit den Nachrichten über das persönliche Schicksal des Propheten, aber auch mit (23, 5) der Aussicht auf das Heil des Messias. Die Erlösung aus dem Exil, sowie die große Erlösung durch den Messias bildet den Inhalt von Kapp. 30—33. Hieran schließt sich in Kapp. 34—39 eine Sammlung von kürzeren Aussprüchen des Propheten und Nachrichten über seine Leiden, welche in die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems fällt.

Es sind mancherlei Versuche gemacht worden, in der Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Abschnitte einen leitenden Gedanken zu entdecken, oder, was richtiger ist, einen hineinzutragen. Einen ansprechenden Versuch der Art s. bei Weber, kurzgef. Einleit. S. 131 ff., und vergl. Neumann, Jerem. von Anath. I, S. 81 ff. Solche künstliche Versuche sind nur durch die Wahrnehmung herbeigeführt, daß das Princip der Anordnung kein chronologisches ist. Diejenigen Abschnitte, welche datirt sind, zeigen deutlich, daß die Zeitfolge nur in den größten Zügen eingehalten ist. In die Zeit Josias' ist durch die Ueberschrift verlegt 3, 6 — 6, 30. Unter Joakims Regierung fallen Kapp. 25—27; 35; 36; 45, und zwar 26; 27 in den Anfang, die übrigen in's vierte Jahr dieser Regierung. Aus Sedecias' Zeit sind Kapp. 21; 24; 28; 29; 32—34; 37; 38; 39, 15 ff. (ferner 49, 34 ff.; 50; 51), und zwar rühren auch hier Kapp. 24; 27; 29 aus dem Anfang, 28 aus dem vierten, 32 aus dem zehnten Jahre dieses Königs. Für die Zeitbestimmung von Kapp. 7—20 ist weder aus inneren Gründen, noch auf die Auctorität der Ausleger hin etwas mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Nur insofern die chronologische Anordnung doch irgendwie zur Geltung kommt, scheinen die fraglichen Abschnitte in die frühere Zeit des Propheten zu fallen.

Aus dem angeführten Thatbestande erklärt es sich, daß schon in vorchristlicher Zeit die bestehende Anordnung des Einzelnen als nicht bindend betrachtet wurde.

362. Eine ganz selbständige Anordnung der einzelnen Bestandtheile des Buches hat die Septuaginta, indem die Reden gegen auswärtige Völker (Kapp. 46—51) in einer andern Reihenfolge nach 25, 13 stehen.

Diese Verschiedenheit der griechischen von der hebräischen Aufeinanderfolge findet sich in allen Handschriften der Septuaginta, sowie in den aus ihr geflossenen Uebersetzungen. Schon Origenes, Ep. ad Afric. 4. XI, 56, erwähnt dieselbe; ebenso sagt der hl. Hieronymus, Prooem.: ordinem visionum, qui apud Graecos et Latinos (in der Itala) omnino confusus est (correximus). Aus diesem Thatbestande kann vorerst nur geschlossen werden, daß Kapp. 46—51 als eine für sich bestehende Sammlung betrachtet worden ist. Dieß zeigt auch die dem Text eingefügte Ueberschrift: דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא עַל־הַגּוֹיִם 46, 1; ἃ ἐπροφήτευσε Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη 25, 14.

363. Auch sonst weicht der griechische Text vielfach von dem hebräischen ab; namentlich ist ersterer viel kürzer als der letztere. Der Grund für alle diese Verschiedenheiten ist lediglich in dem Verfahren des Uebersetzers zu suchen.

Die Auslassung von Wörtern, Sätzen und selbst längeren Abschnitten, welche sich im griechischen Texte beobachten läßt, ist oft notirt worden. Es fehlen hier aus dem

hebräischen Text vor Allem 33, 14—26; 39, 4—13; ferner 3, 17; 7, 1; 17, 1. 2; 27, 15—17; 27, 19—22; 29, 13—20; 48, 45—47. Besonders zu beobachten sind die Auslassungen doppelter Stellen beim zweiten Mal; so 8, 10—12 wegen 6, 13—15; 17, 3. 4 wegen 15, 13. 14; 30, 10. 11 wegen 46, 27. 28 (griech. 37, 10. 11 wegen 26, 27. 28). Noch kleinere Auslassungen sind überaus häufig. Einzelne Eigenthümlichkeiten des Originals sind dadurch fast ganz verwischt. Bei den Personen ist der Name des Vaters selten hinzugefügt; Jeremias heißt selten „der Prophet"; der Gottesname ist bloß κύριος, nicht „Herr der Heerschaaren, Gott Israels"; der Ausdruck נְאֻם יְהוָה ist 65 Mal nicht übersetzt. Dem gegenüber finden sich im griechischen Text auch einige kleine Zusätze, 2, 28 (aus 11, 13); 4, 1. 26. 29; 5, 1; 7, 4. 10; 26, 15 (hebr. 41, 15) u. s.; diese alle aber liegen innerhalb der Uebersetzungsfreiheit, welche bei den LXX auch sonst bekannt ist. S. das oben S. 89 angeführte Buch von Scholz.

Zur Erklärung dieser Thatsache wird wohl angenommen, es habe zwei Recensionen des Buches Jeremias gegeben, eine palästinensische und eine ägyptische. Nachdem das Buch nämlich in Palästina schon verbreitet gewesen, habe Jeremias seine Weissagungen in Aegypten durchgesehen und in eine andere Ordnung gebracht; aus diesem revidirten Exemplar sei der masorethische Text, aus der älteren Recension die Septuaginta geflossen. *Movers*, de utriusque recens. Vaticiniorum Jeremiae, graecae Alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine. Hamb. 1837. Dieser Erklärungsversuch ist nicht ganz glücklich, insofern man nicht sieht, warum man in Juda den jüngeren ägyptischen Text aufbewahrt, in Aegypten aber gerade den älteren palästinensischen Text zur Uebersetzung gewählt haben soll. Dabei zeigt die Vergleichung der beiden Texte gar zu Vieles, das lediglich auf eine nachlässige Behandlung des heutigen hebräischen Textes geschoben werden muß. Es sind in der Septuaginta gar zu viele Auslassungen wegen gleicher Endung und wegen bloßer Mißverständnisse zu entdecken. *Kueper*, Jeremias sacr. librr. interpr. atque vindex. Berol. 1837, p. 196. Oft sind die grammatischen Kategorieen ohne Rücksicht auf den Zusammenhang fehlerhaft aufgefaßt, z. B. 2, 25 אֵלֵךְ, ἐπορεύετο; 30 לָקָחוּ, ἐδέξασθε; 6, 8 פֶּן־אֲשִׂימֵךְ שְׁמָמָה אֶרֶץ לוֹא נוֹשָׁבָה, μὴ ποιήσω σε ἄβατον γῆν ἥτις οὐ κατοικισθῇ; 8, 6 הִקְשַׁבְתִּי וָאֶשְׁמָע, ἐνωτίσασθε δή καὶ ἀκούσατε; 10, 17 אִסְפִּי, συνήγαγεν u. s. w. Für solche und für die obengenannten Verschiedenheiten zwischen den beiden Texten lassen sich in den übrigen alttestamentlichen Büchern Analoga in Menge finden; namentlich zeigt das Buch Job ähnliche Auslassungen, wie oben angegeben sind. Ueberhaupt sind alle Abweichungen des griechischen vom hebräischen Texte sehr gut zu begreifen, wenn sie als Resultat der Eilfertigkeit angesehen werden. Vermuthlich konnte in Aegypten bei Jeremias' Tode (oder Wegführung) nur eilig eine Abschrift von dessen Buche genommen werden, so daß damit schon die kürzere und unvollständige Fassung des griechischen Textes erklärt wäre; *Payne Smith*, Speakers Commentary Vol. 5, p. 324. Ebenso würden sich die Auslassungen und Aenderungen im griechischen Texte erklären, wenn die Uebersetzung vorerst nur zum Privatgebrauch irgend jemandes angefertigt worden wäre, so daß eine diplomatische Genauigkeit nicht gefordert worden wäre. Die Einordnung der Weissagungen gegen fremde Völker aber bei 25, 13 hat einen sehr erkennbaren Grund in der Meinung, die letzten Worte dieses Verses leiteten ungekünstelt zu denselben über. Nach welchem Grundsatz die Reihenfolge dieser Weissagungen geändert worden ist, läßt sich schwer erkennen.

Erscheint schon hiernach der hebräische Text als der ältere und bessere, so kommen noch positive Gründe hinzu, um diese Annahme zur Ueberzeugung zu erheben. Das ursprünglich hebräisch geschriebene Buch Baruch stimmt 1, 9; 2, 23 mit dem masorethischen mehr als mit dem alexandrinischen überein. Ferner wird 2 Par. 36, 20 die von den LXX weggelassene Stelle Jer. 27, 7 ausdrücklich als Wort des Propheten Jeremias angeführt. Ebenso geschieht es im Neuen Testament Matth. 2, 18 mit 31, 15, und ohne Nennung des Namens Apok. 15, 4 mit Jerem. 10, 7. Endlich folgt Josephus, wie sich bestimmt nachweisen läßt, dem heutigen hebräischen, nicht dem alexandrinischen Text. Antt. Hebr. X, 7, 3. 9, 3. 5; contra Ap. 1, 21. *Movers*, l. c. p. 7.

Indessen hat derjenige Text, welchen der griechische Uebersetzer vor sich hatte, immerhin den Werth der Priorität vor dem masorethischen, insofern er von denjenigen Aenderungen, welche allmälig in diesen eingeschlichen sind, noch nicht berührt war. Soweit

diese ursprüngliche Gestalt mit Sicherheit aus der Septuaginta zu erkennen ist, kann letztere mit Glück zur Emendation des masorethischen Textes verwandt werden. Dieß ist das Resultat, welches nach der oben S. 89 genannten Arbeit gesichert bleibt. Alles Uebrige erscheint jetzt, nachdem der Verfasser seine Behauptungen in dem inzwischen erschienenen Commentar zu Jeremias ausführlicher erörtert hat (Würzburg 1880), unhaltbar; s. Stimmen aus M.-Laach, 1881, I, S. 72, und vgl. die verständigen Bemerkungen bei Schneedorfer, das Weissagungsbuch des Profeten Jeremia, Prag 1881, S. 17.

Eine Verschiedenheit der Textesgestalt ist übrigens auch nach der Entstehungsweise des Buches Jeremias nicht unbegreiflich.

**364. Nach Maßgabe der darin enthaltenen Angaben ist das Buch Jeremias von Baruch, dem gelehrten Freunde des Propheten, gesammelt worden.**

Das Buch ist in seine gegenwärtige Gestalt zwischen dem 35. und 70. Jahre der babylonischen Gefangenschaft gebracht worden. So läßt sich aus der Anfügung des 52. Kapitels schließen; denn dem Zwecke dieser Anfügung würde es nach 25, 11; 29, 10 entsprochen haben, auch die Befreiung aus dem Exil zu berichten, wenn diese bei Abschluß des Buches schon eingetreten gewesen wäre. In diesem Zeitabschnitt kann Jeremias noch gelebt haben, wie schon oben S. 198 gesagt ist. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß die ganze Sammlung durch die Hand des Propheten selbst geschehen sei. Wenigstens legt die Unterschrift 51 עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ, sowie 48, 47 עַד־הֵנָּה מִשְׁפַּט מוֹאָב näher, daß die Sammlung der eigentlichen Weissagungen von einem Fremden, als daß sie von ihrem Verfasser beendigt worden ist.

Nach Angabe des Buches erhielt Jeremias wiederholten Auftrag von Gott, seine Weissagungen zu schreiben. Das erste Mal empfing er diese Weisung im vierten Jahre Joakims, 36, 2 ff., und erfüllte sie, indem er seine früheren Reden (dem Inhalte nach) seinem Freunde und Vertrauten Baruch dictirte, 36, 4. 18. Das so entstandene Buch wurde von Jechonias verbrannt. In Folge davon erhielt Jeremias neuen Auftrag von Gott, 28, und dictirte sein Buch zum zweiten Mal in erweiterter Gestalt, 32. Da dieß nicht in continuo geschehen konnte, so ist vermuthlich damit die planlose Anordnung des Buches erklärt. Nach der Zerstörung Jerusalems erhielt Jeremias abermals Weisung, die in Kapp. 30. 31 enthaltene Weissagung aufzuschreiben, 30, 2, und es ist wahrscheinlich, daß er sich auch hierbei der Hand Baruchs bediente. Letzterer war, nach dem Zusatze הַסֹּפֵר 36, 20 zu urtheilen, ein wissenschaftlich gebildeter Mann, vermuthlich ein Prophetenschüler (s. oben S. 293); er bewies Jeremias eine unerschütterliche Ergebenheit und wich anscheinend nie von seiner Seite. Nach allem diesem ist der Schluß erlaubt, daß auch diejenigen Bestandtheile des Buches Jeremiä, welche zwischen das vierte Jahr Joakims und das elfte Jahr Sedecias' fallen, von Baruch aufgezeichnet sind. Ueber sämmtliche andere Bestandtheile des Buches muß man sich bescheiden, nichts Anderes angeben zu können, als was oben gesagt ist.

**365. Daß das Buch Jeremias aber wirklich von dem also genannten Propheten als Verfasser herrührt, ist nach äußeren und inneren Gründen nicht zu bezweifeln.**

Bei einem Buche, das nach 36, 10. 15. 21 vor König und Volk vorgelesen wurde, mußte sich die Kenntniß des Verfassers gewiß bis zu der oben § 363 erwähnten Zeit erhalten. Demnach gibt es schon aus dem Ende der Gefangenschaft ein Zeugniß, welches die Abfassung der Weissagung von den siebenzig Jahren des Exils durch Jeremias sicherstellt, Dan. 9, 2. Dasselbe geschieht in der ersten Zeit nach der Gefangenschaft, 2 Par. 36, 21. 1 Esdr. 1, 1. Die Zerstörung Jerusalems schreibt Jesus Sirach 49, 8. 9 der Nichtbeachtung von Jeremias' Weissagungen zu und zeigt bei dieser Gelegenheit, daß ihm dessen Buch in derselben Gestalt bekannt war, die es jetzt hat. Ferner wird eine Stelle aus dem vorliegenden Buche (31, 15) bei Matth. 2, 17 bestimmt dem Propheten Jeremias zugeschrieben. Auch die spätere Tradition der Juden und der Christen erkennt einstimmig Jeremias als Verfasser an; wenn er nach ersterer sein Buch „geschrieben" hat, so läßt sich auch dieser Ausdruck mit 36, 2 vereinen.

Aus der inneren Beschaffenheit des Buches kann kaum ein Zweifel über dessen Ursprung hergeleitet werden. Das Ganze ist von der Wehmuth getragen, welche die Voraussicht des Unterganges von Stadt und Reich hervorrufen mußte. Die Erwähnung Jeremias' selbst geschieht so einfach und schmucklos, wie Angesichts der ihm später gewordenen Verehrung bei einem jüngeren Verfasser nicht denkbar ist. Die Sprache des Buches ist durchaus mit der Entwickelungsgeschichte des Hebräischen im Einklang. Es sind viele jüngere Formen vorhanden, wie בֹּרִית „Laugensalz" statt בֹּר 2, 22; הֲמוּלָּה „Getöse" statt הָמוֹן 11, 16; סֹפֵר „Schriftgelehrter" statt שֹׁטֵר 37, 15; לְ für das nähere Object 40, 2; עַל statt אֶל 11, 2 u. a.; und die durch die Kriegszüge vermittelte Bekanntschaft mit der Sprache der Babylonier ist nicht ohne Einwirkung auf den Ausdruck des Buches geblieben. Dieß zeigen Wörter wie דָּיֵק 52, 4; נִכְתָּם 2, 22; סָגָן 51, 23; פֶּחָה 28; Formen wie אֲבִידָה 46, 8; אוֹתִי statt אִתִּי 20, 11; אַשְׁפִּים als Hiphil 25, 3, אַתִּי pron. 2. f. 4, 30; dazu קָרָאתִי, דִּבַּרְתִּי 3, 4. 5; אָתָנוּ 3, 22; נִבֵּיתָ 26, 9; הָגְלָת 103, 19; Dehnungen statt Dagesch forte, wie הֲמוּלָּה 11, 16; כּוּלָּם 31, 34; כְּלִימָּה 51, 51 u. v. a.; s. *Knobel*, Jeremias chaldaizans, Vratisl. 1831, p. 9 sq. 32 sq. Ja ein ganzer Vers, welcher den Babyloniern gesagt werden soll, ist auch chaldäisch geschrieben, 10, 11.

Die Authentie des Buches Jeremias hat zuerst Spinoza angegriffen, a. weil die Anordnung der Weissagungen eine widersinnige sei, b. weil sich Widersprüche darin fänden; c. weil Unrichtigkeiten darin behauptet würden. Wenn aber in der Anordnung die Chronologie nicht eingehalten ist, so liegt gerade hierin ein Beweis, daß das Buch in der trüben Zeit des Jeremias verfaßt worden ist. Der hl. Hieronymus bemerkt ganz richtig: non enim curae erat Prophetis tempora conservare, quae historiae leges desiderant; sed scribere, utcunque audientibus atque lecturis utile noverant. Comm. in Jer. 25, 1. XXIV, 833. Widersprüche sollen zwischen Kap. 37 und 38 zu beobachten sein, weil die dort angegebene Ursache von der Gefangensetzung des Propheten hier anders erzählt werde; als wenn nicht hier der Verlauf der Erzählung selbst die höchste Glaubwürdigkeit bewirkte. Eine Unrichtigkeit endlich soll darin liegen, daß 22, 28 dem Könige Jechonias so viel Unglück prophezeit, und daß er V. 30 als kinderlos bezeichnet werde, während er doch nach 4 Kön. 25, 27 von Evilmerodach zu hohen Ehren erhoben worden sei, und während 1 Par. 3, 17 ff. seine Söhne und Enkel aufgezeichnet seien. Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, daß Jechonias erst im 37. Jahre seiner Gefangenschaft in solcher Weise geehrt wurde, nachdem er ein Menschenalter hindurch bittere Leiden ertragen hatte. Wenn ihn ferner der Prophet עֲרִירִי nennt, so kann er deßwegen nicht die Sterilität gemeint haben, weil er zwei Verse vorher von seiner Nachkommenschaft spricht. Vgl. *Goldhagen*, Introd. II, 4, 218. Aehnlicher Art ist die Behauptung, 34, 4. 5 werde Sedecias' Schicksal unrichtig vorausgesagt; sein Tod war wirklich so, wie er dort geschildert wird, und sein Schicksal bei der Gefangennehmung ist V. 3 genug angedeutet.

Auch in der letzten Zeit hat es deutschen Gelehrten gefallen, einzelne Abschnitte des Buches dem Propheten abzusprechen und dem (von ihnen postulirten) Verfasser des zweiten Theiles Isaias' zuzuweisen; indeß reicht hier der Wille nicht für die That. S. Keil, Einl. § 75. Die Aehnlichkeit, welche zwischen einzelnen Abschnitten der fraglichen Schriftstücke gefunden wird, beweist gerade das Umgekehrte, wenn die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Propheten Jeremias berücksichtigt wird.

366. In Bezug auf die Form ist das Buch Jeremias charakterisirt durch häufige Wiederholungen des nämlichen Gedankens, durch die daraus entstehende Einförmigkeit und durch viele Reminiscenzen aus früheren Propheten.

Jeremias sah vierzig Jahre lang die nämlichen Verirrungen vor sich, gegen welche er immer gleich vergeblich anzukämpfen hatte. Wird hierzu die tiefe Wehmuth in Betracht gezogen, welche die Aussicht auf die unglückliche Entwicklung der Dinge in ihm hervorrufen mußte, so läßt sich der Mangel an Wechsel im Ausdrucke wohl begreifen. Wörtliche Wiederholungen stehen besonders 2, 28 und 11, 13; 5, 9. 29 und 9, 9; 6, 13—15 und 8, 10—12; 7, 14 und 26, 6; 11, 20 und 20, 12; 15, 2 und 43, 11; 16, 14. 15 und 23, 7. 8; 17, 25 und 22, 4; 23, 19. 20 und 30, 23. 24; 30, 11 und 46,

28; 31, 35. 36 und 33, 25. 26. Bloß inhaltliche Wiederholungen sind 1, 18 und 15, 20; — 2, 27; 7, 24 und 32, 33; — 4, 4 und 21, 12; — 4, 31; 6, 24; 13, 21; 22, 23 und 30, 6; — 7, 13. 26; 11, 7 ff.; 25, 3. 4; 26, 5; 29, 19; 32, 33; 35, 14. 15; 44, 4; — 8, 14; 9, 15 und 23, 15; — 15, 18 und 30, 12. 15; — 24, 8 und 29, 17 zu bemerken. Außerdem ist die Wiederkehr einzelner stehender Ausdrücke, z. B. 3, 17; 7, 24; 9, 14; 11, 8; 13, 10; 16, 12 und 23, 17; — 4, 4; 21, 12; 23, 2. 22; 25, 5; 26, 3 und 44, 22; — 7, 34; 16, 9; 25, 10 und 33, 11; — 14, 12; 15, 2; 18, 21; 21, 7. 9; 24, 10; 27, 13; 29, 17; 32, 24. 36; 34, 17; 38, 2; 42, 17. 22; 43, 11 und 44, 13 zu beobachten. Vgl. Payne-Smith in *Cook's* Holy Bible Vol. 5, p. 326. De Wette-Schrader, Einl. S. 441. Schon der hl. Hieronymus macht auf diese Eigenschaft des Buches aufmerksam: Jeremias Propheta . . . sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est. Er fügt hinzu: simplicitas eloquii a loco ei, in quo natus est, accidit. In Jerem. praef. Indessen kann dieß alles nur im Sinne der Juden gesagt sein; anderswo schreibt der nämliche Heilige: Jeremias, quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in maiestate sensuum profundissimus est. Comm. in Jer. l. VI. Prooem. XXIV, 866. Wo jedoch der Schwung seines Geistes nicht durch die Alles belastende Wehmuth gehemmt ist, wie in den Weissagungen gegen auswärtige Völker, da erhebt sich auch Jeremias zu vollkommener poetischer Darstellung. Es kann also keine Geistesarmut gewesen sein, wenn er so oft auf die Stellen früherer Propheten zurückgreift; da er vielmehr am Ende der Entwickelung steht, welche sich in den Schriften der Propheten dreihundert Jahre lang verfolgen läßt, so ist eine solche Anwendung des früher schon Gesagten durchaus natürlich und angebracht. Gesammelt sind die fraglichen Reminiscenzen bei *Kueper*, Jeremias librorum sacr. interpres atque vindex, Berolini 1837. Beispiele sind 10, 25 und Ps. 78, 6; 20, 14—18 und Job 3, 3—12; 48, 5. 32—36 und Js. 15, 5; 16, 8—11; 50, 39—46 und Js. 34, 13, sowie 13, 19—21. Sehr oft greift Jeremias auf das Deuteronomium zurück; vgl. darüber Movers, Zeitschr. für Phil. u. kath. Theol. 12. Heft, 1834, S. 105 ff.

367. Der hebräische Text des Buches Jeremias ist im Ganzen treu überliefert, wenn auch manche einzelne Lesart nicht als die ursprüngliche erscheint.

Für die Treue der buchstäblichen Ueberlieferung kann besonders der sprachliche Charakter des Textes angeführt werden, so wie er oben § 364 dargestellt ist. Besonders gehört hierher, daß die Stellen aus dem Deuteronomium im Gewande der späteren, chaldaisirenden Sprache auftreten. Indessen bleibt das am Ende von § 362 Gesagte in seinem Recht, und die folgenden Stellen können als Beispiele dafür gelten, daß der Text des Buches Jeremias wohl zu einer Revision Gelegenheit gibt. 5, 28 l. לֹא יַצְלִיחוּ statt 'וַיַּ, LXX οὐκ ἔκριναν, Pesh. לא תרצו, Vulg. non direxerunt; 11, 15 לִידִידָתִי statt לִידִידִי, LXX ἡ ἠγαπημένη μου, Pesh. חביבתי; עָשְׂתָה statt עֲשׂוֹתָה, LXX ἐποίησε, Vulg. fecit; הַנְּדָרִים statt הָרַבִּים, LXX εὐχαί; יַעֲבִירוּ statt יַעַבְרוּ, LXX ἀφελοῦσιν, Pesh. נעברו, Vulg. auferent; 15, 14 וְהַעֲבַדְתִּי statt וְהַעֲבַרְתִּי, LXX καταδουλώσω, Pesh. ואשעבדך, Targ. ותישתעבדון, Rossi 24 Codd.; 21, 14 בְּעָרֶיהָ statt בְּיַעְרָהּ, Pesh. בקוריה, Targ. בקירווהא; 25, 34 וַהֲפִיצוֹתִיכֶם statt וּתְפוֹצוֹתִיכֶם, s. Olsh., Lehrb. der hebr. Spr. S. 556; כְּבָרֵי statt כִּכְלִי, Ew. Proph. des A. B. II, S. 238; 38 חֶרֶב statt חֲרוֹן, LXX μαχαίρας, Rossi 21 Codd. Targ. חרב; יהוה statt הַיּוֹנָה, Pesh. דמריא, vgl. Vulg. in fine; 27, 1 צִדְקִיָּהוּ statt יְהוֹיָקִם, Pesh. דצדקיא, cf. Rossi in h. l.; besser bleibt der ganze Vers weg, Hier. Comm.; 28, 8 וּלְרָעָב statt וּלְרָעָה, cf. 24, 10, Vulg. fame postp. Rossi 31 Codd.; 33, 16 וְזֶה שְּׁמוֹ statt וְזֶה, Pesh. והנו שמה, Vulg. et hoc est nomen, Targ. ודין שמה; 42, 12 וְרִחַמְתִּי statt וְרִחַם, LXX καὶ ἐλεήσω, Pesh. וארחמכון, Vulg. et miserebor; אֵשִׁיב statt הֵשִׁיב, LXX ἐπιστρέψω, Pesh. ואותבכון, Vulg. habitare vos faciam. Vgl. zu diesen Stellen die Comm. von Scholz und Hitzig.

An den Stellen 25, 26; 51, 41 steht שֵׁשַׁךְ für בָּבֶל, 51 1 לֵב קָמָי für כַּשְׂדִּים offenbar nach der Regel des א״ת, s. oben S. 64. Einige Ausleger glauben, gewiß ohne Grund, daß diese Spielerei schon zu Jeremias' Zeit Gebrauch gewesen sei; die Septuaginta hat sie noch nicht aufgenommen.

## 4. Die Klagelieder.

368. Klagelieder heißen fünf elegische Gedichte, welche die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor und den Untergang des auserwählten Volkes zum Gegenstande haben.

Der hebräische Name der Klagelieder ist in den Bibelhandschriften אֵיכָה nach dem Anfang des ersten, zweiten und vierten; im Talmud und sonst heißen sie קִינוֹת. Die Septuaginta hat den Namen θρῆνοι eingeführt, und die Vulgata denselben beibehalten. Hier. Div. Bibl.: Incipiunt threni, i. e. lamentationes, quae Cinoth hebraice inscribuntur. XXVIII, 929.

Den Inhalt dieser Dichtungen bilden Klagen; dieß ist auf den ersten Blick sichtbar. Die beiden ersten sind der Ausdruck des Mitleidens über die Behandlung, welche die (als Jungfrau personificirte) Stadt Jerusalem erfahren hat. Mit großer innerer Wahrheit ergeht sich bald die Klage in Betrachtung des Geschehenen, 1, 1—11; 2, 1—12, bald wendet sich der Dichter in rührender Apostrophe an die unglückliche Stadt, 2, 13—19, bald wird der Ausdruck des Schmerzes dem verwüsteten Jerusalem in den Mund gelegt, 1, 11—22; 2, 20—22. Im dritten Liede leiht der Verfasser den Gesinnungen und Gefühlen der Bewohner Jerusalems Ausdruck. An die Schilderung des hereingebrochenen Unglücks, 3, 1—18, reiht sich die Erkenntniß der Gnade, welche in der Strafe ausgesprochen ist, 19—30, und der Gerechtigkeit, welche diese Strafe gefordert hat, 31—47, sowie die Hoffnung, durch geduldige Ertragung der Züchtigung wieder Erbarmen zu finden, 48—66. Das vierte Lied enthält gewissermaßen die geschichtliche Darstellung der einzelnen Leiden, welche Jerusalem erduldet hat, im Lichte des Glaubens, welcher die Gerechtigkeit Gottes anerkennen und seine Erbarmung hoffen lehrt. Das fünfte endlich ist ein Gebet, worin Gott der Herr durch Darlegung des übergroßen Elendes, worein die Juden versetzt sind, zum Erbarmen bewogen werden soll.

Der Form nach sind die vier ersten Lieder alphabetisch, und zwar enthalten das erste, zweite und vierte ein einfaches, das dritte ein dreifaches Versalphabet. Das fünfte Lied ist nicht alphabetisch, allein es enthält den früheren analog zweiundzwanzig Verse mit synonymem oder synthetischem Parallelismus. Eigenthümlich ist, daß im zweiten, dritten und vierten Liede der Vers mit פ vor dem mit ע steht. Da alle Handschriften hiermit übereinstimmen, und da auch Septuaginta und Vulgata (nicht Peschittho) dem Grundtext hierbei folgen, so ist diese Anordnung schwerlich als Schreibfehler aufzufassen; ein anderweitiger Grund aber läßt sich nicht auffinden, denn die rabbinischen Speculationen, welche Fürst, Kanon des A. T. S. 89, anführt, laufen auf Spielerei hinaus. Außerdem ist jeder Vers nach rhythmischem Ebenmaß beim ersten und zweiten in drei, beim dritten und fünften in zwei, beim vierten in vier Glieder getheilt.

Unzweifelhaft ist der Gegenstand dieser Klagelieder der erste Untergang Jerusalems. Die geschilderten Einzelheiten von Verwüstung, Mißhandlung und Elend passen nur auf diese Katastrophe. Die Zeitverhältnisse sind dadurch kenntlich gemacht, daß das Volk auf die Politik seines Königs unbedingt vertraut hat, 4, 17. 20, und durch falsche Propheten irre geführt worden ist, 2, 14; 4, 13, sowie daß Hoch und Niedrig in Gottlosigkeit und Sünden verfallen gewesen ist und dadurch den Untergang herbeigeführt hat, 3, 39. 42; 4, 6. Mit den Feinden Juda's haben auch die früher unterworfenen Völker, besonders Edom, gemeinschaftliche Sache gemacht, 4, 21. Die Hungersnoth während der Belagerung ist unsäglich gewesen, 1, 19; 2, 19; 4, 4. 10; unter den grausamsten Mißhandlungen, 5, 11. 12, ist der größte Theil der Bewohner umgekommen, 1, 15. 20; 2, 19—21. Jetzt ist der König gefangen, 4, 20, das Heiligthum entweiht, 1, 10; 2, 4. 7, die Stadt liegt in Trümmern, 2, 8. 9; 5, 18; der Staat hat seine Selbständigkeit verloren, 1, 1, das Volk ist in Gefangenschaft geführt, 1, 3.

Eine andere Erklärung, als daß diese Schilderungen sich auf die Eroberung Jerusalems unter Nabuchodonosor beziehen, ist nicht wohl denkbar. Zwar wollen Josephus Antt. 10, 5, 1 und der hl. Hieronymus Comm. in Zach. 12, 11. XXV, 1515 sie von der bedrängten Lage Jerusalems bei Josias' Tode verstehen; allein dagegen spricht alles Angeführte, und der hl. Hieronymus selbst sagt von dem Verfasser der Klagelieder Prob.

in Jerem.: civitatis suae ruinas quadruplici planxit alphabeto. XXVIII, 848. Offenbar ist jene Angabe auf 2 Par. 35, 25 zurückzuführen, wonach bei Josias' Tode der Prophet Jeremias Klagelieder dichtete, welche im Volksmunde fortlebten; es ist also hieraus auf die herrschende Meinung über den Verfasser zu schließen.

### 369. Die Klagelieder sind vom Propheten Jeremias verfaßt.

Für diesen Ursprung derselben hat sich die Tradition von jeher ausgesprochen. Die Septuaginta gibt denselben eine Einleitung bei, welche auch in die Vulgata mit folgenden Worten aufgenommen ist: Et factum est, postquam in captivitatem redactus est Israel, et Jerusalem deserta est, sedit Jeremias propheta flens et planxit lamentatione hac in Jerusalem, et amaro animo suspirans et eiulans dixit. Die Ueberschrift heißt daher in der Vulgata: Threni, id est, Lamentationes Jeremiae Prophetae. Auch in der Peschittho heißen sie אִילִיתָה דארמיא נביא „Klage Jeremias' des Propheten", und das fünfte Lied heißt in der Peschittho wie in der Vulgata דליתה דארמיא, oratio Jeremiae (Prophetae). Auch die jüdische Ueberlieferung hält fest, daß Jeremias die Klagelieder geschrieben habe, Jos. Antt. 10, 5, 1; Babâ Bathrâ 15, a; das Targum beginnt mit den Worten: אֲמַר יִרְמְיָהוּ נְבִיָּא וְכַהֲנָא רַבָּא אִיכְדֵין dixit Jeremias propheta et sacerdos magnus. Alle diese Angaben sind um so glaublicher, weil die oben angeführte Stelle aussagt, daß Jeremias auch sonst der allgemeinen Trauer des Volkes dichterischen Ausdruck gegeben hat.

Die christliche Tradition hat sich nie anders ausgesprochen; s. Origenes bei Eus. H. E. 6, 25. XX, 581.

Die innere Beschaffenheit der Klagelieder bestätigt die Ueberlieferung. Der Verfasser ist von allem dem, was Jerusalem erlitten, nicht bloß innerlich erschüttert, 2, 11; 3, 48, sondern auch äußerlich getroffen, 3, 1—5; 15—19; er war von Feinden bedrängt, war lange im Gefängnisse, wurde durch Gottes Dazwischenkunft gerettet, 3, 52—57; jedenfalls ist er, das zeigt Vers für Vers, Augenzeuge der betreffenden Katastrophe gewesen, ganz wie nach dem Buche Jeremias von diesem Propheten bekannt ist. Mit dem Buche Jeremias haben die Klagelieder alle charakteristischen Merkmale der Darstellung gemein: Wiederholung derselben Gedanken, Einförmigkeit des Ausdruckes, Ungebundenheit des Stils. Vgl. *Pareau*, Threni Jerem. philol. et crit. illustr. Lugd. Bat. 1796. § 6—8. Deßgleichen berühren sich die Klagelieder in der Ausdrucksweise und im Gebrauche des hebräischen Wortschatzes durchgängig mit dem Buch Jeremias: eigenthümlich sind z. B. beiden Schriften die Bezeichnung „jungfräuliche Tochter" für Jerusalem Klagel. 1, 15; 2, 13. Jer. 14, 17; die Umschreibung für „weinen" Klagel. 1, 16; 2, 11; 3, 48. 49. Jer. 9, 1; 13, 17; 14, 17; ferner מְגוּרַי מִסָּבִיב Klagel. 2, 22 und Jer. 6, 25; 20, 3. 10; 46, 5; 49, 29; die häufige Anwendung von שֶׁבֶר oder שֶׁבֶר בַּת עַמִּי Klagel. 2, 11. 13; 3, 47. 48; 4, 10. Jer. 4, 6. 20; 6, 1. 14; 8, 11. 21; 14, 17; 30, 12 u. s. Allerdings haben die Klagelieder eine kleine Anzahl von Ausdrücken, welche sich bei Jeremias nicht finden, s. *Rohde* num Jeremias threnos scripserit, quaestt. Lundae 1871, 75 sq. Es steht eben der poetische, kunstvoll angelegte Ausdruck gemessenen Schmerzes einer prophetischen Darstellung gegenüber, welche unter den mannigfaltigsten äußeren und inneren Kämpfen entstanden ist und die Aufmerksamkeit auf die Form zurückdrängen mußte. Es ist also zu weit gegangen, wenn auf solche unbedeutende Einzelheiten hin ein anderer Verfasser, als Jeremias, für die Klagelieder gesucht wird. Bloß dem Bestreben, einen solchen zu finden, ist auch die Hervorhebung des „Widerspruchs" entsprungen, welcher zwischen Klagel. 5, 7 und Jer. 31, 29. 30; 32, 18 liegen soll. Auch nur bei einem solchen Bestreben wird 2, 14 als Citat aus Ezech. 12, 24; 13, 6 u. f., oder 2, 15 als Reminiscenz aus Ezech. 27, 3; 28, 11 angesehen werden können.

### 370. Ihres Ursprunges wie ihres Inhaltes wegen sind die Klagelieder von jeher kanonisch gewesen.

Sie sind eben immer zum Buch Jeremias gerechnet worden. Wie dieß möglich war, ergibt sich aus der Einrichtung der sixtinischen Vulgata, in welcher die oben § 369 angegebene Ueberschrift als V. 35 von Jeremias Kap. 52 steht. Lediglich aus diesem Umstande ist es zu erklären, daß die Klagelieder in manchen christlichen Urkunden des

alttestamentlichen Kanons nicht genannt sind, s. oben S. 22 ff. Auch im jüdischen Kanon sind die Klagelieder ursprünglich als Anhang zum Buch Jeremias betrachtet worden; Zeugen davon sind die Septuaginta und die Peschittho, welche diese Anordnung beibehalten haben, und von welchen letztere für Jeremias und Klagelieder die gemeinsame Ueberschrift hat: שלם כתבא דארמיא נביא, explicit liber Jeremiae prophetae. Erst später sind aus äußeren liturgischen Gründen die Klagelieder von dem prophetischen Buche getrennt und in den quinque Megilloth untergebracht worden.

Es läßt sich kein traditionelles Zeugniß dafür beibringen, daß die oben § 369 bezeichnete Einleitung je als zum Text der Klagelieder zugehörig betrachtet worden sei. Demnach gehört dieselbe auch nicht zu den partibus, von welchen das Concil von Trient spricht (s. oben S. 15), und ist nicht als kanonisch zu betrachten.

### 5. Das Buch Baruchs.

**371. Das Buch Baruch umfaßt in der Vulgata zwei sonst getrennt vorkommende Schriftstücke, nämlich das eigentliche Buch Baruch (Kap. 1—5) und einen Brief des Propheten Jeremias (Kap. 6).**

In der Vulgata steht das so zusammengesetzte Buch nach den Klageliedern; in der Septuaginta aber und in allen aus dieser geflossenen Uebersetzungen folgt auf Jeremias das eigentliche Buch Baruch, auf dieses die Klagelieder, dann die Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου.

**372. Das eigentliche Buch Baruch ist bloß in Uebersetzungen vorhanden. Von diesen ist nur die griechische eine unmittelbare und zwar aus einem hebräischen Original übertragene.**

Die Texte des Buches, welche für die Einleitungswissenschaft in Betracht kommen, sind: a. der Text in der Septuaginta; b. zwei lateinische; c. zwei syrische; d. ein koptischer; e. ein äthiopischer; f. ein armenischer. Von diesen sind die drei letztgenannten selbstverständlich als Uebertragungen des alexandrinischen Wortlautes zu fassen. Die armenische Uebersetzung steht in den oben S. 143 angeführten Ausgaben. Die äthiopische ist noch nicht gedruckt; nach Angabe Dillmanns (Chrestom. aethiop. p. VIII) ist sie abgekürzt und zusammengezogen. Eine Probe steht in griechischer Rückübersetzung bei Kneucker, das Buch Baruch, Leipzig 1879, S. 181. Die koptische ist 1870 von der Propaganda zu Rom durch P. Bschai veröffentlicht worden; eine andere Ausgabe steht in der Zeitschr. für ägypt. Sprache und Alterthumsk. X, 1872, S. 134. Die ältere syrische Uebersetzung, welche zur Peschittho gehört, ist erst in der Londoner Polyglotte, dann von Lagarde, Libri Vet. Test. apocryphi Syriace, Lipsiae 1861, p. 93—100, herausgegeben worden. Es ist leicht zu erkennen, daß diese aus dem griechischen Text geflossen ist, theils durch Beibehaltung griechischer Wörter, wie 2, 2 נמוסא νόμος, 5, 1 אסטלא στολή, theils durch Nachahmung griechischer Composita, wie 1, 10 יקרא שלמא ὁλοκαυτώματα, 2, 4 באידא ὑποχείριος, 3, 21 אפלא οὐδὲ, 25 ולית לה מושחתא ἀμέτρητος. Die hexaplarisch-syrische Uebersetzung ist von Ceriani zuerst in den Monumenta sacra et profana I, 1, Mediol. 1861 abgedruckt, später ib. VII. Mediol. 1874, p. 138 v. noch dem Cod. Ambros. 313 facsimilirt worden; sie zeigt selbstverständlich allüberall, daß sie ein griechisches Vorbild hat. Von den beiden lateinischen Versionen gehört die eine zur Vulgata; sie ist nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus selbst Prol. in Jer. von diesem nicht neu abgefaßt, sondern aus der Itala beibehalten worden. Der andere lateinische Text ist bei Sabatier abgedruckt und neuerdings in der Bibliotheca Casinensis I, 1873 wiederholt worden. Letzterer ist dem lateinischen Sprachgebrauch treuer geblieben als jener; vermuthlich ist er bloß eine nach einer griechischen Handschrift verbesserte Revision des ersteren. Daß auch diese aus dem griechischen Text geflossen sind, braucht nicht wiederholt zu werden. Alle genannten Uebersetzungen stellen den griechischen Text im Ganzen zwar übereinstimmend, im Einzelnen aber in einer ziemlich mannigfachen Gestalt dar, und jede beweist, daß derselbe zwischen seiner Entstehung und seiner Uebertragung eine kritische Geschichte gehabt hat. Für das Weitere vergl. Kneucker a. a. O. § 18—27.

Gleichwohl ist der griechische Text selbst nicht Original, sondern Uebersetzung eines hebräischen Textes. Der durchaus hebraisirende Charakter des ganzen Buches würde vielleicht auf Gewöhnung eines Verfassers an den Sprachgebrauch der Septuaginta zurückgeführt werden können; allein solche Relativverbindungen wie 2, 4 οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖ, 17 ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, die Beibehaltung von μάννα für מִנְחָה 1, 10, ferner Uebersetzungsfehler wie 1, 9 δεσμώτας für מַסְגֵּר, 2, 29 βόμβησις für הָמוֹן Menge, ὅτι für אֲשֶׁר welcher, 3, 4 τῶν τεθνηκότων = מֵתֵי statt מְתֵי Männer, oder Lesefehler wie 2, 18 ἐπὶ τὸ μέγεθος = גָּדֵל statt רדל, 3, 23 Μεῤῥάν = מרן statt מדן stellen außer Zweifel, daß eine Uebersetzung vorliegt. Hierzu kommt, daß Origenes nach dem Zeugniß aller Handschriften, wie der herapIarisch-syrischen Uebersetzung, das ganze Buch Baruch mit Asterisken und Obelisken bezeichnet hat (*Ceriani*, Mon. I, 1, p. 15), und daß der herapIarisch-syrische Text an mehreren Stellen die Randbemerkung trägt: „dieß steht nicht im Hebräischen" (z. B. 1, 17 הלין דחטינן, 2, 3 בברנשא ובברנשא, *Cer.* l. c. p. 138 v.). Außerdem wird in letzterer Uebersetzung wiederholt auch Theodotion mit anderer Lesart citirt (*Cer.* l. c.). Als letzter Grund kommt hierzu der elfte unter den sogenannten salomonischen Psalmen, der, wie Geiger S. 137 zeigt (s. oben S. 38), nach Baruch Kap. 4 und 5 gedichtet ist. Da diese Psalmen sämmtlich hebräisch gedichtet sind, so muß aus dieser Thatsache auf ein hebräisches Buch Baruch geschlossen werden.

Ob die griechische Uebersetzung von Einer Hand oder, wie neuerdings behauptet worden ist, von zwei Verfassern herrührt (Kneucker a. a. O. S. 76), wird schwerlich endgültig entschieden werden können.

373. Auch der Brief Jeremiä ist nur im griechischen Texte und in den aus ihm geflossenen Uebersetzungen erhalten; doch ist auch er ursprünglich hebräisch abgefaßt.

Zu berücksichtigen sind auch hier außer dem griechischen sämmtliche obengenannten Texte, da in allen Uebersetzungen der Brief Jeremiä mit dem Buch Baruch zu einem Ganzen verbunden ist. Nur die armenische Bibel führt denselben gesondert, und zwar im Anhange auf. Von allen Texten gilt das oben Gesagte ebenfalls. Jedoch zeigt der griechische Text in diesem Schriftstück eine viel reinere und flüssigere Form, so daß er häufig als ein Original angesehen wird. Wäre aber sonst kein Kennzeichen da, so weist der außerordentlich einfache Satzbau und der fast ganz durchgeführte Parallelismus der Glieder auf ein hebräisches Original hin. Dazu kommen aber Inconsequenzen in den Einzelheiten des Ausdruckes, besonders in der Rection der Verba, welche einem Andern als einem Uebersetzer nicht begegnet sein würden; so der ungriechische Plural beim Neutrum Pluralis V. 8 ψευδῆ ἐστι καὶ οὐ δύνανται λαλεῖν, 67 τὰ θηρία αὐτῶν ἐστι κρείττω, ἃ δύνανται, besonders V. 71 αὐτά τε ἐξ ὑστέρου βρωθήσονται; ferner προσκυνεῖν αὐτά und σοὶ προσκυνεῖν in dem einen Vers 6, ὄρφανον εὖ ποίησωσι 37, εὖ ποιῆσαι ἀνθρώποις 63; dann βουλεύεσθαι πρός τινα, wie 4 Kön. 6, 8 וַיִּוָּעַץ אֶל־עֲבָדָיו. Ein Hebraismus ist auch der Gebrauch des Imperfectums V. 32. 33. 66 zur Bezeichnung einer Gewohnheit in der Gegenwart. Andere Zeichen einer Uebertragung sind V. 5 εἴπατε τῇ διανοίᾳ = אִמְרוּ בִּלְבַבְכֶם, vgl. Ps. 4, 5; V. 6 αὐτός τε ἐκζητῶν = וְהוּא מְבַקֵּשׁ. Vgl. Reusch, das Buch Baruch, Freiburg 1853, S. 82 ff.

374. Das eigentliche Buch Baruch besteht aus zwei nicht ganz leicht zu scheidenden Theilen: a. aus einem mit historischer Einleitung (1, 1—10) versehenen Briefe an die zu Jerusalem zurückgebliebenen Juden (1, 11 — 3, 18); b. aus einer Unterweisung des Verfassers (3, 9 — 6, 9).

Die Einleitung verlegt die Abfassung des in Rede stehenden Briefes in das fünfte Jahr des babylonischen Exils, letzteres mit der Zerstörung Jerusalems angefangen. V. 2 rechnet nämlich nach der Zeit, da die Chaldäer Jerusalem erobert und angezündet hatten (ἔλαβον, ἐνέπρησαν, vgl. V. 8), und unter den Zuhörern, welchen der Brief zuerst vorgelesen worden, ist auch der bereits fünfzehn Jahre früher deportirte König Jechonias genannt. Die Vorlesung geschah auf babylonischem Boden, V. 4. Veran=

lassung dazu war die Rücksendung der ärmlichen silbernen Tempelgefäße, welche nach Wegführung der goldenen durch Nabuchodonosor, 4 Kön. 24, 13. 2 Par. 36, 10, angefertigt und später ebenfalls geraubt worden waren, an die kleine Judengemeinde, welche in Palästina zurückgeblieben war, und an deren Priester Joakim, V. 7—9. Die Vorlesung geschah bei einer jener Bußversammlungen, von denen auch 1 Sam. 7, 5. 1 Esdr. 10, 1. 2 Esdr. 8, 1 Schilderungen gegeben werden, V. 5. Der Brief enthält einen doppelten Auftrag: a. für mitgeschicktes Geld Brandopfer darzubringen, V. 10—14; b. im Namen der Exilirten ein Bekenntniß ihrer Sündenschuld auszusprechen und zu Gott um die Rettung zu flehen, welche nach seinen früheren Verheißungen erwartet werden darf, 1, 14 — 3, 7. Die Stelle 3, 8 bildet die Unterschrift dieses Briefes; ἡμεῖς darf nicht übersetzt werden: „wir sind", sondern „wir (in der Gefangenschaft Befindliche").

Hieran knüpft sich eine ganz im Stil der älteren Propheten gehaltene Ermahnungsrede des Verfassers an die Exilirten zu Babylon, 3, 9—11. Als Grund ihres Unglückes wird bezeichnet, daß sie die Weisheit verlassen haben, 12, 14; diese wird dann geschildert a. ihrem geheimnißvollen Ursprunge nach, 15—23; b. nach ihrer Nothwendigkeit, 24—28; c. nach ihrer Erhaltbarkeit durch Gott, 29—37. Die Weisheit ist nur im Gesetze zu finden, 4, 1; daran also muß Israel sich halten, 2, 4; dann darf es auf Befreiung hoffen. Jetzt predigt das zerstörte Jerusalem allen andern Städten von der Gerechtigkeit Gottes, 5—29. Ihm antwortet der Verfasser mit der tröstlichen Aussicht, daß seine Feinde gedemüthigt werden und seine Bewohner zurückkehren sollen; der Hinweis auf die irdische Wiederherstellung Jerusalems wird hier, wie gewöhnlich bei den Propheten, zu prophetischer Verkündigung seiner geistigen Verherrlichung, 4, 30 — 5, 9.

Das Buch Baruch ist demnach prophetisch in jeder Bedeutung des Wortes, und es ist damit auch die Frage gelöst, ob sein Verfasser zu den Propheten zu rechnen ist, s. oben § 339. 343.

## 375. Verfasser des Buches Baruch im engeren Sinne ist der im Buche Jeremias genannte Schriftgelehrte, welcher auch die Reden dieses Propheten aufgeschrieben hat.

Nach dem Selbstzeugnisse des Buches heißt der Verfasser 1, 1 ein Sohn Nerias', Enkel Maasias'. Hiernach ist er ein Bruder desjenigen Sarajas, welchem Jeremias 51, 59 einen vertrauten Auftrag nach Babylon gab. Aufträge ähnlicher Natur erhält auch der Schriftgelehrte Baruch von Jeremias, Jer. 32, 12 ff.; 36, 4 ff., und da auch dieser Nerias' Sohn heißt, so will ohne Zweifel das Buch Baruch von diesem nämlichen Freunde und Leidensgefährten Jeremiä verfaßt sein. Diese Abfassung ist in der Kirche immer als wirklich angenommen worden; besonders wichtig ist hierfür das Zeugniß des hl. Hieronymus, welcher Prol. in Jer. XXVIII, 848 schreibt: Librum autem Baruch notarii eius, qui apud Hebraeos nec habetur nec legitur, praetermisimus.

Einem solchen Glauben stehen weder äußere noch innere Schwierigkeiten entgegen. Allerdings ward Baruch nach Jer. 43, 6 genöthigt, mit den Juden und Jeremias nach Aegypten zu ziehen; allein mochte Jeremias in Aegypten gestorben oder mochte er durch Nabuchodonosor nach Babylon geführt worden sein (s. oben S. 309), so konnte Baruch gewiß ein Jahr später sich unter den Exilirten zu Babylon befinden. Auch die jüdische Tradition hält hieran fest. Daß von seinem Verhältnisse zu Jeremias im Buche keine Rede ist, kann nicht als Grund gegen eine solche Identität angeführt werden. Wohl aber zeigt der Inhalt des Buches die größte Verwandtschaft mit den Anschauungen und dem Gedankenkreise des Propheten Jeremias; der Verfasser ist offenbar jemand, der ganz in dessen Geist eingegangen ist. Vgl. 1, 12; 2, 21 mit Jer. 29, 7; — 2, 3 mit Klagel. 4, 10; — 2, 9 mit Jer. 44, 27; — 2, 31 mit Jer. 24, 7. Klagel. 5, 21; — 2, 35 mit Jer. 31, 31—34; — 3, 22. 23 mit Jer. 49, 7; — 4, 9 — 5, 9 mit Klagel. 1, 1 ff. Auch die weitschweifige Form und mancherlei Wiederholungen zeigen die innere Verwandtschaft des Buches mit Jeremias' Schriften. Vgl. 1, 15 mit 2, 6; 1, 20 mit 2, 7 u. a. Ferner stimmen viele Stellen im Buche Baruch wörtlich mit Stellen bei Jeremias überein; so Bar. 2, 23 mit Jer. 7, 34; 25, 10. 11; Bar. 2, 24 f. mit Jer. 8, 1 f u. s. Auf der andern Seite ist aus dem Buche leicht zu ersehen, daß die Zerstörung Jerusalems und die Deportation hinter der Zeit der Abfassung liegt. S. 1, 15; 2, 2. 20. 34;

3, 10; 4, 10. 16. 19. 31. Sonach spricht die innere Beschaffenheit des Buches ebenso, wie die angeführten äußeren Gründe, für die Herkunft desselben von Baruch.

Zwar sollen gerade innere Gründe entscheidend dafür sein, daß das Buch aus einer späteren Zeit als aus dem Anfang der babylonischen Gefangenschaft herzuleiten sei. Namentlich sollen drei Stellen, 1, 15; 2, 12. 16, aus Daniel entlehnt sein. Indeß kommt die zweite dieser Stellen schon 3 Kön. 8, 47 vor und ist daher schwerlich bei Daniel 9, 5 ursprünglich. Bei den andern beiden Stellen kann eine Aehnlichkeit wohl bloß mit Dan. 9, 7. 9 gefunden werden; allein die Gedanken sind so allgemeinen und naheliegenden Inhaltes, daß es thöricht ist, dabei an eine Entlehnung überhaupt zu denken, während ja viel eher Daniel von Baruch abhängig sein kann. Ferner soll der Verfasser deutlich von Zuständen einer späteren Zeit sprechen; so soll 1, 10. 14 das Bestehen des zweiten Tempels voraussetzen. An den Ausdruck „Haus des Herrn" aber waren die Juden so gewöhnt, daß sie auch noch die Ruinen des Tempels so bezeichneten; in denselben wird auch gewiß bald wieder eine Opferstätte, ein „Altar" eingerichtet worden sein. S. Jer. 41, 5. 1 Esdr. 2, 68. Demnach ist die traditionelle Angabe, wonach Baruch, der Freund Jeremias', als Verfasser dieses Buches angesehen wird, mit wissenschaftlichen Gründen nicht zu bestreiten.

376. Das Buch Baruch im engeren Sinne ist kanonisch. Diese durch äußere Gründe wohl bezeugte Thatsache kann durch innere Gründe nicht erschüttert werden.

Die älteste Bezeugung von dem kanonischen Ansehen des Buches bildet die Septuaginta, in deren Umfang es eingereiht ist. Hieran schließen sich aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die sogenannten Psalmen Salomons; daß in diesen, wie oben gezeigt, der 11. Psalm eine Reminiscenz aus dem Buche Baruch ist, läßt auf die kanonische Dignität desselben schließen. Der Glaube an dieselbe blieb im Judenthum wenigstens bis zum vierten christlichen Jahrhundert bestehen, s. oben S. 19; hierin lag Consequenz, weil nach Angabe des Talmuds Megilla 15 a Baruch sammt seinem Bruder Sarajas zu den Propheten gerechnet wurde (vgl. oben S. 319). Die nämliche Auffassung der Juden zeigt sich darin, daß Theodotion das Buch aus dem Hebräischen übersetzte, wie oben S. 318 angegeben ist.

Jedenfalls ist der Glaube an die kanonische Dignität des Buches auch deßwegen bei den vorchristlichen Juden vorauszusetzen, weil die Kirche von jeher in diesem Glauben einstimmig gewesen ist. Die Zeugnisse hierfür reichen bis in die älteste Zeit hinauf. Zunächst haben die frühesten christlichen Bibelübersetzungen, nämlich die Itala und die koptischen Uebersetzungen, das Buch Baruch als kanonisches mit aufgenommen. Der Peschittho ist es alsobald eingereiht worden, nachdem in der syrischen Kirche der jüdische Kanon nicht mehr als einzige Norm galt. Citirt werden Stellen aus Baruch überaus häufig; dabei zeigt sich jedoch, daß diese Stellen oft unter Jeremias' Namen angeführt werden, weil die Bücher beider Propheten als ein Ganzes galten. Die ältesten Zeugnisse sind: Athenag. Leg. 9. VI, 908. Iren. 5, 35, 1. VII, 1219. Clem. Alex. Paedag. 1, 10; 2, 3. VIII, 360. 436. Hippol. c. haer. Noet. 2. X, 805. Commod. Carm. apol. 366. (Spicil. Solesm. I, 31.) Orig. in Exod. hom. 3, 9. XII, 342. Dion. Alex. fragm. Nicet. (Routh, Rel. sacrae II, 408). Cypr. Testim. 2, 6. IV, 701. Lactant. Inst. 4, 13. VI, 483. Athan. de Trin. Dial. 3, 7. XXVIII, 1213. Cyr. Hieros. Cat. 4, 35. XXXIII, 500. Didymus de Trin. 1, 27. 3, 2. XXXIX, 398. 792. Basil. adv. Eun. 4. XXIX, 705. Epiph. haer. 57. XLI, 997. Hil. in ps. 68, 19. IX. 482. Ephr. Syr. Serm. adv. Jud. Opp. Syr. III, 212. Ambros. de voc. gent. 1, 9. XVII, 1099. Zeno Ver. 2, 7, 3. XI, 410. August. Ep. 147, 5, 16. XXXIII, 603. Cyr. Alex. Comm. in Is. 1, 4. LXX, 173. Von da an häufen sich die Zeugnisse. Ausführlicheres s. bei Reusch, Erkl. des Buchs Baruch, Freiburg 1853, S. 3 ff.

In den ältesten Aufzählungen der kanonischen Bücher fehlt das Buch Baruch (außer dem § 34 angeführten Grunde gewöhnlich deßwegen, weil es mit dem Buch Jeremias zusammengefaßt wird; so in den oben § 36 angeführten kirchlichen Entscheidungen. Dieß wird vom hl. Augustinus Civ. Dei 18, 33. XLI, 592 ausdrücklich bezeugt. Zuerst erwähnt wird es in dem Kanon der Synode von Laodicea 372, can. 60. Sehr wichtig

erscheint, daß der hl. Athanasius Ep. 39. XXVI, 1436, der die deuterokanonischen Bücher ausschließen will, das Buch Baruch wegen seiner Zugehörigkeit zu Jeremias im Kanon aufführt.

Der Gebrauch des Buches in der Liturgie ist uralt; nur werden in den alten Sacramentarien, wie noch heute im römischen Meßbuche am Charsamstage, die betreffenden Stellen Jeremias zugeschrieben.

Der kanonische Charakter des Buches müßte jedoch sammt seiner Herkunft von Baruch geläugnet werden, wenn dasselbe so voll geschichtlicher Irrthümer wäre, wie von protestantischer Seite angegeben wird. Es soll schon die in der Einleitung 1, 2 angegebene Situation historisch unmöglich sein, weil das fünfte Jahr von Jechonias' Deportirung genannt und Tempel nebst Altar noch als fortbestehend gedacht sei. Werde aber das fünfte Jahr nach der Zerstörung Jerusalems angenommen, so liege wieder ein historischer Fehler vor, weil Jeremias damals noch am Leben gewesen, und weil Baruch in Aegypten nicht von seiner Seite gewichen sei. Hierbei jedoch liegt eine Verkennung der oben § 374 angegebenen Umstände zu Grunde, welche so groß ist, daß sie fast als absichtlich angesehen werden muß. Ferner soll Jechonias 1, 3 nicht als Zuhörer des vorgelesenen Briefes gedacht werden können, weil er nach 4 Kön. 25, 27 in den Kerker gesetzt worden sei. Allein das Loos eines solchen Staatsgefangenen kann überhaupt kein sehr eingeengtes gewesen sein, zumal bei Jechonias, der nicht, wie Sedecias, bloß durch die Gnade der Chaldäer König gewesen war, sich diesen aber freiwillig ausgeliefert hatte und dabei schon fünfzehn Jahre detinirt war. Wenn er, wie aus Jer. 22, 28 erhellt, in Babylon noch eine Ehe schließen konnte, so ist ihm jedenfalls so viel Freiheit gelassen worden, als seine Anwesenheit bei einer Bußversammlung voraussetzt. Die Juden waren ja, wie aus Jer. 29, 5 hervorgeht, in Babylonien bloß angesiedelt, nicht eingesperrt. Es soll aber auch 1, 7 Jojakim, der Angabe 1 Par. 5, 39 ff. entgegen, als Hoherpriester bezeichnet sein; der Irrthum ist hier auf Seiten derjenigen Ausleger, welche ἱερεὺς mit „Hoherpriester" übersetzen. Daß V. 11 Baltassar oder Belschazzar als Sohn Nabuchodonosors bezeichnet wird, konnte nur bei mangelhafter Kenntniß als historischer Irrthum angesehen werden. Der nämliche Baltassar nennt sich selbst Dan. 5, 11. 13. 18 einen Sohn des Königs Nabuchodonosor, und daß Belschazzar eine historische Person ist, kann jetzt aus den babylonischen Inschriften gelesen werden. S. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 280. Warum derselbe Nabuchodonosors Sohn heißt, da er doch sein Enkel war, ist vorerst nicht ganz zu erklären; indessen liegen die befriedigendsten Combinationen so nahe, daß deßwegen Baruchs Glaubwürdigkeit nicht angetastet werden darf. Der Einwurf endlich, das Buch Baruch sei aus Reminiscenzen kanonischer Schriften, namentlich der Bücher Jeremias, Daniel und Nehemias, entstanden, ist schon von protestantischen Gelehrten zunächst auf den ersten Theil (1, 1 — 3, 18) eingeschränkt, dann aber in seiner Hinfälligkeit erkannt worden; soweit nicht der allgemeine Gedankenkreis jüdischer Schriftsteller eine Uebereinstimmung zwischen Baruch und allen späteren kanonischen Schriften erklärt, muß bei Daniel die Abhängigkeit auf dessen Seite gesucht werden; bei Nehemias ist eine Uebereinstimmung nicht zu entdecken, und bei Jeremias ist sie aus den bekannten Thatsachen zu erklären.

**377. Der Brief Jeremiä ist wirklich von dem Propheten dieses Namens verfaßt. Dieß läßt sich aus dem Inhalt erschließen und ist auch von der Tradition wohl bezeugt.**

Nach der Aufschrift soll der Brief der Gefahr vorbeugen, welche den Juden bei ihrer bevorstehenden Uebersiedelung nach Babylon aus dem dort herrschenden Götzendienste erwachsen mußte. Der Inhalt bestätigt, daß das Schriftstück vor der Deportation der Juden geschrieben ist; denn es wäre thöricht gewesen, eine solche genaue Beschreibung des babylonischen Götterdienstes während oder nach der babylonischen Gefangenschaft abzufassen, als die Juden schon durch eigene Erfahrung Kenntniß genug davon erhalten hatten. Eine so natürliche Vorsicht aber, wie die vorherige Warnung an den Tag legt, entspricht sowohl den Erfahrungen als der Stellung des Propheten Jeremias. Wenn die Juden schon während ihrer Freiheit so leicht sich dem Götzendienst hingaben, so war dieß unter äußerem Druck noch viel mehr zu befürchten. Soweit aber die Zeitgeschichte

aus dem Buche Jeremias zu erkennen ist, zeigt sich, daß kein Anderer als dieser Prophet Liebe und Muth genug besaß, um einem solchen Uebel entgegenzuwirken. Die Briefform war bei diesem Anlasse richtig gewählt, weil eine so eingekleidete Warnung fortwährend wirksam blieb. Der vorliegende Brief nun berührt sich inhaltlich mit dem zehnten, formell mit dem neunundzwanzigsten Kapitel bei Jeremias so nahe, daß wohl deßwegen auf Einen Urheber geschlossen werden könnte. Dabei fehlt es auch in dem Briefe nicht an der bei Jeremias gewöhnlichen Weitschweifigkeit und Wiederholung. Vor Allem aber entspricht der Inhalt des fraglichen Schriftstückes den für seine Abfassung postulirten Umständen. Der babylonische Götzendienst ist hier mit einer Treue und Anschaulichkeit geschildert, welche bloß während seines Bestehens möglich war. Sobald nur die Darstellungen des untergegangenen Ninevehs an's Tageslicht traten, hob auch der Entdecker desselben hervor, daß sie „die Authenticität des Briefes Jeremiä, den sie erklären, bestätigen". *Layard*, Nineveh etc. II, p. 452, deutsche Ausg. S. 417. In dem Palast Assurbanipals fand sich auf einem Relief ein Zug bärtiger Krieger dargestellt, welche Götterbilder auf den Schultern tragen. Mag dieß die Darstellung einer feierlichen Prozession sein, oder mag es einen Triumphzug mit erbeuteten Trophäen bedeuten: die dargestellten Götter sind genau als diejenigen zu erkennen, welche Bar. 6, 14. 15 beschrieben sind. Ebenso sind die von Babyloniern in V. 3. 7—10. 12. 18. 20 berichteten Gebräuche aus einer Reihe assyrischer und babylonischer Denkmale genau nachzuweisen. Die wichtigsten darunter sind bei *Ménant*, Babylone et la Chaldée, Paris 1875, p. 230 sv., angegeben; dort wird auch versprochen, die historische Rechtfertigung des gesammten Buches Baruch aus den keilschriftlichen Denkmälern in einer späteren Zeit zu geben. Die in V. 42. 43 erwähnte Sitte schildert auch Herodot 1, 199. So trägt der Brief den Stempel historischer Treue bei den Angaben von Dingen, welche Jeremias besser als Andern bekannt sein konnten.

Die innere Wahrheit des Schriftstückes wird aber dadurch bestätigt, daß der babylonische Götzendienst nicht bloß vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes lächerlich, sondern auch vom Standpunkt des jüdischen Cerimonialdienstes aus als verabscheuungswürdig dargestellt wird. Alles, was Bar. 6, 28—33 von den Babyloniern erzählt wird, mußte den frommen Israeliten ein Greuel sein, weil es den Bestimmungen Lev. 10, 6; 12, 4; 15, 9 ff.; 21, 5. Deut. 14, 28. 29 auf's Schroffste zuwiderlief. Auch die Ohnmacht der Götzen wird V. 33—37 dargethan, indem ihnen diejenige Wirksamkeit abgesprochen wird, welche sonst im Alten Testament als Kennzeichen der göttlichen Macht hervorgehoben wird.

Nach allem diesem stimmt der Brief Jeremiä inhaltlich durchaus zu der Angabe über seinen Ursprung, welche er an der Stirne trägt. Die Tradition bestätigt diesen Schluß. Schon 2 Mach. 2, 2 ist der Brief als Jeremias' Schrift erwähnt. Die Septuaginta sammt allen Uebersetzungen, welche aus ihr herstammen, kennen den Brief als Werk des Propheten Jeremias. Cyprian de or. dom. 5. IV, 522 citirt die Stelle 6, 5 als Worte des Propheten Jeremias.

### 378. Auch der Brief Jeremiä wird mit Recht als kanonisch verehrt.

Auf dem Standpunkte der alttestamentlichen Juden mußte der kanonische Charakter des Briefes dadurch bedingt erscheinen, daß Jeremias als sein Verfasser anzuerkennen ist. Dieser Anschauung entspricht seine Einverleibung in die Septuaginta, und gewiß ist er auch nur in diesem Sinne 2 Mach. 2, 2 erwähnt. In der Kirche ist seine Anerkennung schon dadurch ausgesprochen, daß er als Schrift des Propheten Jeremiä citirt wird; so Tert. Scorp. adv. gnost. 8. II, 137. Cypr. de or. dom. 5. IV, 522. Firm. Mat. de err. prof. gent. 29. XII. 1044. Prosp. Aquit. de praed. et promiss. Dei 2, 9. 33. LI, 778. 807. Unter denjenigen Auctoritäten, welche im Alten Testament den jüdischen Kanon als maßgebend ansehen, nennen Origenes (Eus. H. E. 6, 25. XX, 581), Cyrillus von Jerusalem (Cat. 4, 35. XXXIII, 500), das Concil von Laodicea (can. 60), Hilarius (Prol. in Ps. 15. IX, 240) den Brief Jeremiä ausdrücklich unter den kanonischen Schriften.

Zwar weist der hl. Hieronymus (Prol. in Jerem. XXIV, 680. Praef. in Jerem.)

den Brief kurzer Hand als ψευδεπίγραφον ab; allein er gibt hiermit bloß die Ansicht der Juden wieder, mit welchen er in wissenschaftlicher Verbindung stand. Theodoret hat in seinem Commentar zu Baruch den Brief Jeremiä nicht erklärt; allein derselbe bildet in der Septuaginta keinen Bestandtheil des Buches Baruch, und es fehlt auch in Theodorets Erklärung der Klagelieder der Commentar zum fünften Kapitel derselben.

Die Einreden gegen den kanonischen Charakter des Briefes, welche auf angebliche innere Unrichtigkeiten gestützt werden, dürfen nach dem oben S. 322 Gesagten nicht mehr vorgebracht werden. Den meisten Schein von Wichtigkeit hat noch der Einwand, daß V. 2. die Dauer des Exils auf sieben Generationen bestimmt werde, während Jeremias 25, 11; 29, 10, der späteren Wirklichkeit entsprechend, siebenzig Jahre nennt. Ein Irrthum liegt hier darin, daß γενεά ohne Weiteres im Sinne der herodotischen Generation genommen wird. Das hebräische דּוֹר, welches zweifelsohne mit γενεά übersetzt ist, hat die allgemeine Bedeutung von „Zeitraum", und die Zahl sieben steht vermuthlich als unbestimmter Ausdruck der Mehrheit, so daß ἕως γενεῶν ἑπτά das Nämliche bedeutet wie ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρόν. Jeder Andere als Jeremias, d. h. jeder, der sich seinen Namen angemaßt hätte, würde hier die aus den obigen Stellen bekannte Zahl gesetzt haben.

## 6. Das Buch Ezechiels.

379. Der Name Ezechiel ist bloß aus dem prophetischen Buche bekannt, welches mit demselben seinen Verfasser bezeichnet. Nach Angabe dieses Schriftwerkes war Ezechiel ein Priester, welcher unter Jechonias nach Babylon geführt worden war und dort am Flusse Chobar seinen Wohnsitz hatte.

Abweichend von den meisten andern prophetischen Büchern, trägt das Buch Ezechiel nicht die Aufschrift an der Spitze, wodurch sein Inhalt als Ausspruch des Propheten charakterisirt wird. Nur der Gebrauch der ersten Person bei sämmtlichen den Propheten betreffenden Mittheilungen läßt erkennen, daß der 1, 3; 24, 24 genannte Ezechiel als Verfasser betrachtet werden muß. Priester heißt er 1, 3; denn הַכֹּהֵן muß nach dem Vorgange der LXX und der Vulgata zu יְחֶזְקֵאל, nicht zu בּוּזִי gezogen werden. Theils aus diesem Charakter, theils aus seiner Wegführung mit Jechonias (4 Kön. 24, 14) folgt, daß Ezechiel zum vornehmeren und gebildeteren Theil der jüdischen Nation gehörte, so daß sich hieraus seine ausgebreiteten geographischen Kenntnisse erklären (vgl. Kap. 27 ff.). Sein gewöhnlicher Aufenthaltsort war am Chobar oder Cobar (כְּבָר, LXX Χοβάρ), worunter ein Arm oder Kanal des Euphrats, nicht der nördlich fließende Chabur oder Chaboras, zu verstehen ist. Hier wohnte er nicht weit von der Stadt Tel Abib (Vulg. etymologisch acervus novarum frugum), welche den Mittelpunkt der deportirten Judenschaft gebildet zu haben scheint. Er war verheiratet, verlor aber seine Gattin im neunten Jahre der Verbannung durch den Tod. Im fünften Jahre seines Exils erhielt er die Berufung zum Prophetenamt; ob dieses Jahr das dreißigste seines Lebens oder vielmehr das dreißigste einer babylonischen Aera ist, kann nicht entschieden werden. Wenigstens bis zum 27. Jahre der Gefangenschaft war er in seinem Berufe thätig. Als Prophet stand er bei seinen deportirten Landsleuten in hohem Ansehen (8, 1; 14, 1; 20, 1). Sein Amt übte er gleichzeitig mit Jeremias, dessen Brief (Baruch 6) auf seine Thätigkeit von besonderem Einfluß gewesen sein soll. Spätere Sagen machen ihn zum Wunderthäter unter seinen Landsleuten und zum Beschützer derselben gegen die Willkür der Babylonier. Dennoch soll er, weil er mit Entschiedenheit gegen die Gesetzesüberschreitungen der Juden eintrat, von denselben am Schweif eines Pferdes zu Tode geschleift worden sein. Bei der Nachwelt war sein Andenken hoch gefeiert (Eccli. 49, 10). Vgl. AA. SS. Boll. Apr. I, 857.

Nach den Zeitverhältnissen, in welchen Ezechiel lebte, läßt sich seine Aufgabe leicht erschließen. Während die mit Jechonias nach Babylonien weggeführten Juden in der über sie verhängten Strafe eine Aufforderung hätten erblicken sollen, zu dem verlassenen Gesetze zurückzukehren und durch Gottesfurcht die Strafe abzuwenden, gaben sie sich

der trügerischen Hoffnung hin, es werde dem neuen Regenten in Jerusalem gelingen, ein neues, dauerndes Staatswesen zu gründen und im Bunde mit den übrigen auf Babylon eifersüchtigen Mächten schließlich das Joch ihres Bedrückers zu brechen. Ezechiel mußte demnach zeigen, daß der Unglaube und die Lasterhaftigkeit zu Jerusalem den Untergang des ganzen davidischen Hauses herbeiführe, und daß auch von den fremden Mächten keine Hilfe zu erwarten sei. Nachdem der Erfolg seine Voraussagung bestätigt hatte, und die große Masse der später Deportirten die Hoffnungen der zuerst Angekommenen vernichtet hatte, waren letztere geneigt, aus einem Extrem in's andere zu fallen und den Glauben, wie die positive Religionsübung, aus Muthlosigkeit und Verzweiflung aufzugeben. Nun war es Ezechiels Aufgabe, die Bedeutung der erlittenen Strafe als eines Heilmittels zu zeigen und die Aussicht in die ferne Zukunft zu eröffnen, in welcher das Judenthum in neuer, verklärter Gestalt wieder aufgerichtet werden sollte. Als Unterpfand hierfür sollte die Verheißung der Befreiung aus dem Exil dienen.

In der prophetischen Thätigkeit Ezechiels erscheinen zwei Momente, durch welche er ganz einzig in der Reihe der übrigen Propheten dasteht. Das eine ist die häufig bei ihm eintretende Ekstase (facta est super me manus Domini 1, 3; 8, 1; 37, 1; 40, 1), das andere sein stellvertretendes Leiden. Er muß nicht bloß fremde Leiden verkündigen oder durch Zeichen symbolisiren, sondern muß sie auf's Schmerzlichste theilen, um seinen Zeitgenossen den grausen Ernst derselben zum Bewußtsein zu bringen. So soll er nicht bloß lehren, sondern zugleich auch Gnade erwerben, ganz wie es einem Vorbilde des kommenden Erlösers ziemt. Durch diese Eigenthümlichkeiten nähert er sich den mystischen Erscheinungen der neutestamentlichen Kirche, in welchen der stellvertretende Heiland gleichsam wieder auflebt.

380. Das Buch Ezechiels enthält in streng chronologischer Anordnung eine Reihe übernatürlicher Mittheilungen an die zu Babylon gefangenen Juden.

Der Inhalt des Buches entspricht genau der oben mitgetheilten Aufgabe des Propheten und zerfällt demnach in drei Theile: in die Weissagungen vom Geschicke Jerusalems und Juda's; in Drohreden gegen die Völker, von welchen die Juden Heil hofften; in die Verkündigung der Wiederherstellung Israels. Als Einleitung geht die Erzählung von Ezechiels Berufung zum Prophetenamt vorher.

Das Buch beginnt nämlich mit der Darstellung einer wunderbaren Vision. Gott erscheint in Menschengestalt, von den Cherubim getragen, mit geheimnißvollen Symbolen seiner Herrlichkeit, Kap. 1, und ertheilt dem Propheten den Auftrag, gegen die Laster der Juden strafend einzuschreiten, 2. Zur Bestätigung muß er eine Buchrolle hinunterschlucken, welche den Inhalt seiner Botschaft enthält, 3, 1—15. Sieben Tage später erhält er den nämlichen Auftrag ohne Vision, 16—21, und die neue Erscheinung Gottes über den Cherubim gibt ihm neue Gewißheit über seinen Beruf, 22—27. Nunmehr beginnt die dem Propheten eigenthümliche Wirksamkeit, indem er vor einer Abbildung von Jerusalem 390 Tage lang die äußerste Entbehrung tragen muß, um seinen Landsleuten die Belagerung der Stadt zu versinnbilden, 4. Aehnlicher Weise muß er an seinem Haar das dreifache Geschick der lasterhaften Bewohner Jerusalems, Hungertod, Hinrichtung und Zerstreuung in alle Welt, darstellen, 5. Das nämliche Schicksal der Juden muß Ezechiel hierauf in einer Anrede an die Berge von Israel voraussagen, 6. Nach neuer Aufforderung des Herrn wiederholt der Prophet dieselbe Drohung, 7. Im folgenden Jahre wird Ezechiel, während die Aeltesten von Juda um ihn versammelt sind, in einer Entzückung nach Jerusalem geführt, um im Lichte der ihm abermals erscheinenden Gottheit mit eigenen Augen alle Greuel der Abgötterei anzusehen, welche dort verübt werden. Es ergeht der Befehl Gottes, alle Schuldigen zu tödten. Nur eine kleine Anzahl der Bewohner darf Ezechiel mit dem Tau bezeichnen, um sie dem kommenden Gerichte zu entziehen; bei seiner Fürbitte überzeugt Gott der Herr ihn von der Gerechtigkeit der Strafe und läßt glühende Kohlen über Jerusalem streuen. Ezechiel muß den Vornehmen Jerusalems verkünden, was diese Kohlen bedeuten sollen, erhält aber dabei die Zusicherung, daß die Strafe über Jerusalem nur die Läuterung zum Zweck habe, und daß die gefangenen Juden erlöst werden sollen. Während dann die Gotteserscheinung vom Tempel sich zum

Oelberg hinwendet, kommt Ezechiel wieder zu sich und erzählt den Aeltesten, was er geschaut hat, 8—11. Da dieß alles keinen rechten Eindruck auf die Juden in Babylon macht, so muß der Prophet bildlich die Flucht des Königs zu Jerusalem und das Elend von dessen Bewohnern darstellen, 12. Ein Haupthinderniß für die Bekehrung der Juden sind aber die falschen Propheten und Prophetinnen, welche es durch die Hoffnung auf politische Aenderungen in eine trügerische Sicherheit einwiegen; daher ergeht eine Weissagung gegen diese, 13, sowie gegen die Aeltesten, welche durch ihr Beispiel das Volk in der Sünde bestärken, 14. Jerusalem und die Juden werden nun nach Gottes Auftrag in ihrem Undank und ihrer Sündhaftigkeit unter Bildern als unnützes Rebholz, 15, als unzüchtiges Weib, 16, dargestellt. Des Königs Sedecias Schicksal wird am Bilde eines Adlers versinnlicht, 17; doch sollen alle diese Strafandrohungen nicht der Freiheit des Einzelnen vorgreifen, sondern vielmehr Aufforderungen zur Buße bilden, damit der Einzelne das Heil durch seine Freiheit gewinne, 18. Vorerst aber ist die Drohung noch nothwendig; daher folgt in einem Gleichniß ein Klagelied über das jüdische Reich und seinen König, 19. Hieran schließt sich eine Strafpredigt gegen die Aeltesten, welche die ganze Pragmatik der früheren jüdischen Geschichte darlegt, aber auch die Erbarmung Gottes in Aussicht stellt, 26, 1—14, Vulg. Die Weissagung geht jetzt deutlich auf die nächste Zukunft ein und zeigt Nabuchodonosor als das Werkzeug Gottes, das zuerst die Ammoniter, 20, 15 — 21, 32 Vulg., dann aber das den mannigfachsten Sünden ergebene Jerusalem richten wird. Es folgt eine grauenhafte Schilderung der Untreue, welche beide jüdischen Reiche gegen Gott bewiesen haben, unter dem Bilde zweier ehebrecherischer Frauen, Oolla und Ooliba 23. Abermals muß Ezechiel selbst als Zeichen dienen. Gott offenbart ihm den Tag, an welchem die Belagerung Jerusalems beginnt, und er muß bildlich das Elend schildern, das hiermit eintritt. Seine Gattin stirbt, und er darf nicht über sie trauern, so wie die Juden über die Zerstörung des Tempels und den Verlust der Ihrigen kein Klagelied laut werden lassen dürfen, 24.

Ueber dieses Ende der Juden sollen jedoch die Feinde derselben sich nicht ungestraft freuen; es folgen daher im **zweiten Theil** Strafreden über die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, 25, über Tyrus, das von den Chaldäern zerstört und nie mehr aufgebaut werden soll, 26, 1 — 28, 20, und über Sidon, 28, 21—24, dessen Fall der Anfang für die Wiederherstellung Israels werden soll, 28, 25. 26. Auch das stolze Aegypten muß durch seinen Sturz der Wiederherstellung des Gottesreiches Israel den Weg bahnen, 29. 30; der Pharao soll am Sturze des assyrischen Königs, der unter dem Bilde einer Ceder aufgeführt wird, seine Warnung haben, 31, und soll die Zahl derer vermehren, welche Gottes unwiderstehliche Gerechtigkeit erfahren müssen, 32.

Mit dem **dritten Theil** wendet sich Ezechiel gegen die Propheten in Juda, denen der Ernst ihrer Pflicht und die Schuld ihrer Vernachlässigung vorgehalten wird, 33, 1—20. Die Nachricht von dem Falle Jerusalems gibt Anlaß, den Juden ihre Gleichgültigkeit gegen Ezechiels Weissagungen vorzuhalten, 21—33. Neue Strafpredigt gegen die Hirten Israels, welche nur Miethlinge sind, und Verheißung des Einen guten Hirten, 34. Hiermit wendet sich die Weissagung **in die Zukunft**. Edom wird seine Strafe für den Antheil erhalten, den es am Ende Juda's genommen, 35. Die Israeliten aber sollen aus der Gefangenschaft zurückkehren und eine neue, Gott wohlgefällige Selbständigkeit erlangen, 36, so wie dürre Gebeine, welche Ezechiel im Gesichte ausgebreitet erblickt, bei der Auferstehung wieder zu lebendigen Gestalten werden, 37, 1—14. Die getrennten Stämme Israels werden dann einen einheitlichen Gottesstaat ausmachen, 15—28, während die Feinde Gottes und Israels einen schmählichen Untergang erleben, 38. 39. Ein neues Israel, ein neuer Tempel mit Heiligem, Allerheiligstem und Vorhof wird das Unterpfand der wiedergeschenkten Huld Gottes sein, 40—41. Ezechiel sieht den Herrn über den Cherubim, den zu schauen er gewohnt ist, in den Tempel einziehen, und dieser soll nicht mehr entheiligt werden. Auf den neuen Brandopferaltar werden Opfer zur Einweihung gebracht, 43, und eine neue Ordnung für das Priesterthum wird eingerichtet, 44. Das Land wird neu vertheilt nach den Grundsätzen, welche fortan im Gottesstaate zur Geltung gelangen, 45; ebenso werden die Opfer geregelt, 46. Aus dem Tempel bricht Wasser hervor, das in's todte Meer fließt und Leben in dasselbe bringt, 47, 1—12. Nun werden die Grenzen für die Stämme Israels bestimmt, und den Fremden, den Priestern,

der Stadt Jerusalem, dem Könige das Ihrige angewiesen. Jerusalem erhält einen neuen Namen: ecce nova facio omnia! 47, 13 — 48, 35.

So findet das Buch einen formell höchst vollendeten Abschluß. Die Herrlichkeit Gottes, welche beim Eingange desselben geschildert wird, erscheint beim Abschluß auf Erden versinnbildet; das ist die Frucht der Thätigkeit, welche die Stellvertreter Gottes auf Erden üben.

381. Das Buch Ezechiels ist von diesem Propheten selbst in zusammenhangender Darstellung niedergeschrieben worden.

Für eine Zeit, in welcher es solche Schriften, wie das vierte Buch Esdras', noch nicht gab, muß schon der Gebrauch der ersten Person als Beweis für die Verfasserschaft des Propheten gelten. Indeß sind auch die wunderbaren Gesichte, welche den Inhalt des Buches bilden, mit einer so in's Einzelne gehenden Ausführlichkeit geschildert, daß nur der Seher dazu im Stande gewesen sein kann; die Phantasie eines Andern wäre für diese Bilderfülle unzureichend gewesen und hätte nicht eine solche tiefsinnige Harmonie in den Einzelheiten bewirken können. Ferner ist das Buch so angelegt, daß es seine Wirkung auf die noch im Exil lebenden Juden ausüben sollte; daher ist im zweiten Theile (Kap. 26) einmal auch die chronologische Anordnung unterbrochen, um eine erst später erfolgte Weissagung an der passenden Stelle einzureihen. Diese Gründe sind von jeher so einleuchtend erschienen, daß ein Zweifel an der Abfassung des Buches durch Ezechiel nie laut geworden ist; nur diesem singulären Manne selbst hat man das einzig in seiner Art dastehende Buch zugetraut.

382. Das Buch Ezechiels ist von jeher als kanonisch angesehen worden.

Das Judenthum begründete seine Anerkennung des Buches mit der Sage, die Männer des großen Rathes hätten es redigirt; Fürst a. a. O. S. 21. Erst nachdem es schon vier Jahrhunderte in allgemeiner Verehrung gestanden hatte, entdeckte der um Christi Geburt herrschende pharisäische Geist, daß die in den spätern Kapiteln enthaltenen Anordnungen für die Priester mit den Bestimmungen des Pentateuchs nicht harmonirten, und so wollten die jüdischen Rabbinen das Buch aus dem Kanon ausschließen. Ananus jedoch, der Sohn Hiskias' und Enkel Garons, wußte den anscheinenden Widerspruch hinwegzudeuten, und so blieb die kanonische Stellung des Buches unangefochten; Fürst S. 24. Innerhalb der Kirche ist nie ein Bedenken wegen der kanonischen Dignität des Buches erhoben worden. Was Spinoza und Corrodi gegen das Buch vorgebracht haben, ist längst der Vergessenheit anheimgefallen. Daß in den Kapp. 16. 23. sehr starke Ausdrücke bei Schilderung unzüchtigen Lebens gebraucht sind, kann im Ernst nicht als Beweis gegen den göttlichen Ursprung des Buches verwerthet werden.

383. Ezechiels Darstellungsweise ist durchaus originell, aber nicht von fremdländischen Eindrücken beeinflußt, sondern aus nationalem jüdischem Bewußtsein hervorgegangen.

Unter allen hebräischen Propheten ragt Ezechiel durch die bis in's Kleinste ausgeführte Symbolik hervor. Es ist wohl behauptet worden, diese Eigenthümlichkeit sei auf babylonischen Einfluß zurückzuführen; namentlich ist dieß wiederholt worden, seitdem Nineveh in seinen Trümmern bekannt geworden ist. Die geheimnißvollen Flügelgestalten, welche dort die Eingänge der Paläste flankiren, sollen die Beschreibung der Cherubim bei Ezechiel beeinflußt haben. Allein falls auch, was noch nicht beobachtet, die fraglichen Gestalten, in welchen Menschenhaupt und Adlerflügel mit Stier- oder Löwenleib verbunden erscheinen, zu Babylon ebenso, wie zu Nineveh, einheimisch gewesen wären, so ist doch als Hauptunterschied hervorzuheben, daß Ezechiels Cherubim 1, 5 Menschengestalt haben und nur neben dem Menschenantlitz noch die Gesichter von Stier, Löwe und Adler tragen. Diese Cherubim sind Weiterbildungen derjenigen Gestalten, welche auf der Bundeslade thronten. Auch die Schilderung des idealen Tempels ist von dem salomonischen, nicht von einem babylonischen Bauwerk hergenommen. Die häufige Berufung Ezechiels auf den göttlichen Auftrag hat neben seiner persönlich demüthigen Gesinnung die außerordentliche Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen zur Veranlassung.

Im Einzelnen ist Ezechiels Darstellung sehr oft durch Reminiscenzen an frühere Prophetenschriften beeinflußt. Die Berührungen mit Jeremias s. bei Smend, der Prophet Ezechiel (im kurzgef. exeg. Handb. zum A. T. 2. Aufl.), Leipzig 1880, S. XXIV. Die Sprache Ezechiels ist von der des Pentateuchs abhängig und in sich durchaus gleichmäßig. Dieselbe zeigt das Gepräge eines gewaltigen Geistes, welcher seine Selbständigkeit in dem Gebrauch und der Neubildung einer großen Zahl eigenthümlicher Worte verräth. Dahin gehören אֲגַפִּים Truppen 12, 14 u. s. בָּזָק Blitz 1, 14, דָּלַח trüben 32, 13, הֵד Getümmel 7, 7, הִי Geklage 2, 10, כָּפַן ausstrecken 17, 7, נֵדֶה, נָדָן Geschenk 16, 33, נָצַץ glänzen 1, 7, סָרָב widerspänstig 2, 6, סַרְעַפָּה Ast 31, 2, פָּרַח fliegen 13, 20, קוֹעַ Fürst 23, 23, רָסַס besprengen 46, 14, שְׁאָט Ekel 25, 6 u. s., שִׁשָּׁה den sechsten Theil geben 45, 13; ferner אִיתוֹן Eingang 40, 15, בַּקָּרָה Sorge 34, 12 הַשְׁמָעוּת das Hören 24, 26, חֲבֹל Pfand 18, 12 u. s., יִפְעָה Glanz 28, 7, מִבְרָח Flucht 17, 21, מְכוּרָה Geburt 21, 35, מְרִירוּת Gram 21, 11, עַוָּה Zerstörung 21, 32, פִּתְחוֹן Oeffnung 16, 63, רַאֲוָה Schauspiel 28, 17, צַמֶּרֶת Laub 17, 3 u. s., תְּרוּמִיָּה Weiheopfer 48, 12 u. v. a. Siehe dieselben gesammelt bei Zunz, gottesdienstl. Vortr. der Juden, Berlin 1832, S. 159; Keil, Einl. § 77, 6. Daß nach Ausweis dieser Beispiele die Sprache Ezechiels von dem Aramäischen beeinflußt ist, erklärt sich aus seiner Zeit und seinem Aufenthalte und vervollständigt den Beweis für die Authentie seines Buches. Der Stil dieses Propheten ist durch eine Anzahl eigenthümlicher Ausdrücke charakterisirt; so durch die Anrede „Menschensohn“ 2, 1. 3. 6. 8; 3, 1. 4. 10. 17. 25 u. s. w., בֵּית מְרִי domus exasperans für das jüdische Volk 2, 5. 6. 8; 3, 9. 26. 27; 12, 2. 3. 9. 25; 17, 12; 24, 3, הָכֵין פָּנֶיךָ עַל פ׳ obfirmabis faciem tuam ad 4, 3. 7; 6, 2; 13, 17; 21, 2, 7; 25, 2; 28, 21; 29, 2; 35, 2; 38, 2; חַי אֲנִי נְאֻם אֲדֹנָי יי׳ vivo ego, dicit Dominus 14, 16, 18; 16, 48; 17, 16; 18, 3; 20, 31. 33; 33, 11; 34, 8; u. m. a.; die Gleichförmigkeit, womit dieserlei Ausdrücke durch das ganze Buch vertheilt sind, bildet einen neuen Beweis für die Einheit des Verfassers und die Authentie des Buches.

Wegen der Dunkelheit, welche die eigenthümliche Ausdrucksweise Ezechiels mit sich bringt, bestand bei den Juden die Vorschrift, daß auch sein Buch von niemandem vor dem dreißigsten Lebensjahre gelesen werde; eine Verordnung, welche auf die analoge Vorschrift bezüglich des Hohen Liedes das nöthige Licht wirft. Vgl. oben S. 280.

384. Der Text Ezechiels ist vermuthlich seiner Dunkelheit wegen mehr als andere Bücher durch Schreibfehler entstellt. Diese müssen früh eingedrungen sein, da schon die Septuaginta einen Theil derselben wiedergibt.

Allerdings hat der alexandrinische Uebersetzer Ezechiels seinen Text mit großer Freiheit behandelt und sich namentlich vielerlei Kürzungen erlaubt, so daß die Septuaginta hier nicht überall als Zeugin aufgerufen werden kann. Gleichwohl bewahrt der griechische Text eine Anzahl guter Lesarten, welche durch die jüngeren Uebersetzungen bestätigt werden. Oft jedoch spottet der eine wie der andere Text jeder Erklärung, und die sonstigen Uebersetzungen helfen sich mit Vermuthungen. Beispiele von näher liegenden Emendationen sind: 1, 11 לִפְנִימָה (zu V. 10 zu ziehen) statt וּפְנֵיהֶם, LXX om., Wellhausen bei Smend a. a. O. S. 10; 6, 14 רִבְלָתָה statt דִּבְלָתָה; 8, 1 בַּחֲמִשִׁי statt בַּשִּׁשִּׁי, LXX ἐν τῷ πέμπτῳ μηνί, Pesh. בחמשתא; 2 אִישׁ statt אֵשׁ vgl. 1, 26, LXX ἀνδρός; 11, 7 אוֹצִיא statt הוֹצִיא, LXX ἐξάξω, Pesh. מפק אנא, Vulg. educam; 15 גּוֹלָתְךָ statt גְּאֻלָּתְךָ, *Dathe*, Proph. maj. ed. II. 1785 in h. l.; 13, 32 הַכְאִיב statt הַכְאוֹת, LXX διεστρέφετε; 14, 4 בִּי statt בָּא (בה), Hitzig im Comm. z. d. St.; 20, 15 נְתַתִּי לָהֶם, LXX ἔδωκα αὐτοῖς, Pesh. יהבתי להון, Vulg. dedi eis; 21, 14, zweite Vershälfte אִי נָשִׂישׂ שֵׁבֶט בְּלִי מֹאֶסֶת כָּל־עֵץ, Wellhausen bei Smend a. a. O. S. 139; 24 וְיָד בְּרֹאשׁ הֶרֶךְ עִיר בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ (עִיר) תָּשִׂים, LXX καὶ χεὶρ ἐν ἀρχῇ ὁδοῦ πόλεως, ἐπ᾽ ἀρχῆς ὁδοῦ διατάξεις, Symm. ὁδοῦ ἑκάστης πόλεως; 28 שֲׁבֻעוֹת statt שְׁבֻעֹת, Ewald z. d. St.; 31, 15 עִלְּפָה statt עֻלְפֶּה, Ges. Thes. s. h. v.; 32, 27 מֵעוֹלָם statt מֵעֲרֵלִים, vgl. 26, 20, LXX ἀπ᾽ αἰῶνος, vgl. Hitzig z. d. St.; 40, 22. 26 לִפְנִימָה statt לִפְנֵיהֶם, LXX ἔσωθεν, vgl. Böttcher, krit. Aehrenl. z. d. St.; 41, 1 הָאֵיל statt הָאֹהֶל, LXX αἰλάμ; 45, 5 וְלֶעָרִים לָשֶׁבֶת, vgl. Num. 35, 2 f. Jos. 21, 2, LXX πόλεις τοῦ κατοικεῖν; 47, 13 זֶה statt גֵּה, vgl. 25, 7, LXX ταῦτα, Vulg. Hic, Targ. דנה. Vgl. Smend im Comm. zu den einzelnen Stellen.

## 7. Das Buch Daniels.

385. Das kanonische Buch Daniels besteht aus folgenden Stücken: 1. dem hebräisch-chaldäischen Buch Daniel, 2. dem in das dritte Kapitel dieses Buches eingeschobenen Gebet des Azarias nebst dem Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, 3. der Geschichte der unschuldig angeklagten Susanna, 4. den beiden Erzählungen von einem Betrug der Belspriester und von der Schlange zu Babylon.

Die drei letztgenannten Stücke gehören sämmtlich zu der persönlichen Geschichte Daniels und sind deßwegen vom hl. Hieronymus mit seiner Uebersetzung des hebräischen Buches zu einem Ganzen vereinigt worden. Uebersetzt sind sie, wie der Heilige 3, 90; 12, 13 hervorhebt, aus dem griechischen Text des Theodotion. In diesem steht die Geschichte der Susanna an der Spitze des ganzen Buches; die beiden Hymnen sind mit besonderer Aufschrift und Unterschrift in's dritte Kapitel eingeschoben, und die beiden übrigen Erzählungen stehen unter dem Titel Βὴλ καὶ δράκων am Schluß. In der Septuaginta-Uebersetzung finden sich die Gebete Azarias und der Jünglinge im dritten Kapitel, die übrigen Abschnitte sind angehängt, und zwar die beiden letzten Erzählungen mit der Ueberschrift ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Mit der angegebenen Scheidung fällt die in protokanonische und deuterokanonische Abschnitte zusammen, s. o. S. 19.

386. Seinen persönlichen Verhältnissen nach war Daniel ein Angehöriger der Davidischen Königsfamilie und ward von Nabuchodonosor nach Babylon weggeführt. Hier erlangte er durch angeborene Weisheit und erworbene Bildung sehr einflußreiche Stellungen und erlebte noch die Rückkehr der Israeliten nach Jerusalem. Er selbst blieb in Babylon auch unter der persischen Herrschaft und beschloß während derselben seine prophetische Wirksamkeit.

Als Quelle für die persönliche Geschichte Daniels kann allerdings nur das nach ihm genannte Buch dienen. Dieses aber erhält durch Ezech. 14, 14. 20; 28, 3. 1. Mach. 2, 60 eine solche Beglaubigung, daß die betr. persönlichen Angaben als authentisch betrachtet werden müssen. Nach diesen war Daniel einer von denen, an welchen die Weissagung Is. 39, 7 in Erfüllung ging. Als Nabuchodonosor zum ersten Mal Jerusalem einnahm, gab er Befehl, vornehme jüdische Jünglinge zu den Pagendiensten nach Babylon mitzuführen; unter diesen war Daniel, der damals im vierzehnten Lebensjahre stand. Während die meisten dieser jungen Leute sich von der Pracht des babylonischen Königshofes bestricken ließen und heidnisch zu leben anfingen, beschloß Daniel mit dreien seiner Freunde, dem mosaischen Gesetze treu zu bleiben und dieß zunächst durch die Enthaltsamkeit, welche die Speisegesetze vorschrieben, zu beweisen. Es gelang ihnen, von dem babylonischen Hofbeamten, welcher für sie zu sorgen hatte, dazu die Erlaubniß zu erhalten, und es stellte sich bald heraus, daß die einfache Lebensweise nach dem Gesetze ihrer körperlichen Frische und Gesundheit zuträglicher war, als die üppige Lebensweise am Hofe ihren Gefährten sein konnte. Auf geistigem Gebiete trug ihre Gottesfurcht ähnliche Früchte. Nachdem sämmtliche junge Israeliten drei Jahre lang in allen Wissenschaften, welche damals zu Babylon gepflegt wurden, unterrichtet worden waren, übertrafen bei einer vor dem König angestellten Prüfung die vier dem Gesetze treu gebliebenen Jünglinge alle ihre Altersgenossen an Klarheit und Ausdehnung ihrer Kenntnisse. Daniel war dabei nicht nur durch hohe Geistesschärfe, sondern auch durch die geheimnißvolle Gabe ausgezeichnet, sich auf Träume und Gesichte zu verstehen; eine Kenntniß, welche in Babylon als Geheimwissenschaft gepflegt wurde, während sie ihm durch übernatürliche Gabe Gottes zu Theil geworden war. Er hatte bald Gelegenheit, von seiner wunderbaren Begabung Gebrauch zu machen. Eine vornehme Dame unter seinen deportirten Landsleuten, Susanna mit Namen, war fälschlich des Ehebruches angeklagt und auf lügnerisches Zeugniß hin verurtheilt worden; es ward dem durchdringenden Scharfblick Daniels nicht schwer, das

Lügengewebe zu enthüllen, die Unschuldige zu retten und ihre Ankläger der verdienten Strafe zu überliefern. Während dieser Vorfall ihm nur bei seinen Landsleuten das verdiente Ansehen verschaffte, ward eine andere Probe seiner außergewöhnlichen Geistesgaben von nachhaltigeren Folgen für ihn. Der König Nabuchodonosor hatte einen bedeutungsvollen Traum, konnte sich aber später des Geschauten nicht mehr erinnern und behielt nur den Eindruck, daß derselbe für ihn und sein Reich von nachhaltigen Folgen sein werde. Nachdem er alle Magier seines Reiches vergebens um Auskunft angegangen hatte, konnte ihm Daniel den Traum selbst nebst dessen Deutung angeben und ward deßwegen zu einer der einflußreichsten Stellungen im Lande erhoben. Auf seine Verwendung wurden auch seine drei Freunde zu hohen Ehrenstellen befördert. Als aber den letzteren zugemuthet wurde, an einem öffentlichen Acte heidnischer Götzenverehrung Theil zu nehmen, weigerten sie sich dessen, und ihr hohes Amt schützte sie nicht vor der Verurtheilung zum Feuertode. Da sie durch Gottes Allmacht wunderbarer Weise gerettet wurden, mußten sich Nabuchodonosor von der Erhabenheit und Anbetungswürdigkeit des Einen höchsten Gottes überzeugen und gab dieser Anerkennung durch einen öffentlichen Erlaß Ausdruck. Bald konnte Daniel selbst ihm ein neues Traumgesicht deuten, das sich in siebenjährigem Wahnsinn erfüllte und ihn von neuem zur Anerkennung des höchsten Gottes als des Allmächtigen und Allgerechten nöthigte. Bei Nabuchodonosors Ende oder doch beim Tode seines Sohnes Evilmerodach trat Daniel von seiner hohen Stellung zurück, und unter der Regierung Baltassars bekleidete er nur ein geringes Amt bei Hofe; da stellte Gottes wunderbares Eingreifen ihn wieder in den Vordergrund aller damaligen Geschichte. Die Gotteslästerungen, welche Baltassar sammt seinem Hofe und seinem Harem bei einem schwelgerischen Mahle begingen, wurden durch räthselhafte Schriftzüge, welche an der Wand des Saales erschienen, gestraft; kein Magier wußte dieselbe zu deuten, bis die Königin Mutter auf den vergessenen Daniel aufmerksam machte, und dieser die geheimnißvolle Strafandrohung Gottes entzifferte. Zum Lohne wurde er von Neuem auf die einflußreichste Stelle in Babylon erhoben und behielt dieselbe auch, als die Strafe über Baltassar hereinbrach und das Reich an die Perser überging. Da er aber auch jetzt sich nicht zur Staatsreligion bekennen wollte, sondern dem Gott seiner Väter treu blieb, ward er von dem durch Cyrus eingesetzten Vicekönige verurtheilt, den Löwen vorgeworfen zu werden. Sein Gott rettete ihn, und diese Bethätigung der göttlichen Allmacht veranlaßte auch den neuen Befehlshaber, vor dem ganzen Lande dem Einen wahren Gotte seine Anerkennung zu zollen. So blieb Daniel unter der kurzen Regierung dieses Gewalthabers und ebenso unter dem persönlichen Regiment des Cyrus in hohen Ehren. Auch unter letzterem blieb er ein treuer Zeuge für die Wahrheit der Einen geoffenbarten Religion und konnte den König bei zwei Gelegenheiten eclatant von der Nichtigkeit des Götzendienstes überführen. Zwar brachte auch dieß ihn als Opfer heidnischer Volkswuth in die Löwengrube, allein Gottes Allmacht rettete ihn abermals und verherrlichte sich und ihn vor dem damaligen Weltbeherrscher. Von Daniels Lebensende, das nur nach hohem Alter erfolgt sein kann, gibt es bloß unverbürgte Nachrichten. Sein Grab wird noch bis heute zu Susa gezeigt (*Loftus*, Travels in Chaldaea and Susiana, London 1857, p. 317) und dient so noch immer als Zeugniß für die hohe Anerkennung, welche Daniel in seiner wunderbaren Wirksamkeit gefunden hat. Ebenso sprechen die mannigfaltigen Sagen, womit das Morgenland seine Person und sein Leben umkleidet hat, für die Gewaltigkeit des Eindruckes, den seine erhabene Person hervorgerufen hat. Vgl. *d'Herbelot*, Bibl. orient. I, p. 561. Das römische Martyrologium feiert ihn am 21. Juli. Vgl. Acta SS. Boll. Jul. V, p. 127.

387. Daniels Aufgabe war einerseits, die Wahrheit der geoffenbarten Religion auch nach dem Sturze der jüdischen Selbständigkeit zur Anerkennung zu bringen und so die Heiden auf die Erlösung vorzubereiten, andererseits die Juden während der ihnen bevorstehenden Prüfungszeiten im Glauben und in der Hoffnung auf den Messias zu erhalten.

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des vorchristlichen Heidenthums, daß in demselben Religion und Nationalität zusammenflossen. Jedes Volk hatte seinen Gott, und die Götter stritten, wenn sich die Völker maßen. Der Sieg über ein Volk be-

deutete nach dieser Auffassung den Triumph über einen nationalen Gott, ganz wie es der Assyrer Is. 36, 18. 4 Kön. 18, 33. 2 Par. 32, 13 hervorhebt. Von diesem Standpunkt aus konnten die Babylonier, welche bei Jerusalems Untergang die gesammte Weltmacht in Händen hatten, annehmen, es sei nunmehr der Herrschaft Jehova's ein Ende gemacht, und sein Dienst sei für immer ausgerottet. Mit einer solchen Ueberzeugung aber wäre ihnen der Weg zu dem kommenden Heil verschlossen gewesen, den Gottes Barmherzigkeit ihnen offen halten wollte. Das Heidenthum war ja der verlorene Sohn, dem auf seinen eigenen Irrgängen die Nothwendigkeit, in's Vaterhaus zurückzukehren, aufleuchten sollte; ihm durfte die Kenntniß von dem Heil, das dort zu finden sei, nicht untergehen. Nach dem Untergange desjenigen Volkes daher, welches bisher als Zeuge für die göttliche Wahrheit da gestanden und den Schatz der geoffenbarten Wahrheit bewahrt hatte, war die Barmherzigkeit Gottes auf Mittel bedacht, dem Heidenthum das kommende Heil möglich zu erhalten, und weil „das Heil aus den Juden kommt" (Joh. 4, 22), so war es auch der Jude Daniel, durch welchen dem Heidenthum die göttliche Leitung auf die Erlösung zu Theil werden sollte. Dem entsprach, daß Daniels Person durch natürliche und übernatürliche Gaben einen ungemeinen Eindruck bei seinen heidnischen Zeitgenossen hervorrufen mußte, und daß an seine persönlichen Schicksale sich die großartigsten Wunderwirkungen anknüpften, welche bei einem in der sinnlichen Erscheinung lebenden Volke zu nachhaltiger Wirkung gehörten. Stand eine solche Persönlichkeit am Mittelpunkt der damaligen heidnischen Welt, war sie dem Träger der gesammten Weltmacht unentbehrlich geworden, und hatte sie selbst die Zügel der Weltregierung in Händen, so läßt sich leicht begreifen, daß sie in den weitesten Kreisen den Namen und die Herrlichkeit des einen wahren Gottes zur Anerkennung bringen konnte. Neben dieser unmittelbaren Einwirkung auf die Heidenwelt blieb jedoch der Wille Gottes bestehen, durch das Judenthum die Vorbereitung auf die Welterlösung zu bewirken. Demnach hatte Ezechiel die Aufgabe erhalten, bei ihnen den Muth und die Hoffnung während der siebenzigjährigen Knechtschaft unter heidnischer Macht aufrecht zu erhalten. Allein die babylonische Gefangenschaft war nicht die einzige Prüfungszeit, in welcher der Glaube des Judenthums gegenüber heidnischer Obmacht sich zu bewähren hatte. Ein neuer Anprall des Heidenthums gegen die wahre Religion stand bei der Entfaltung des Hellenismus bevor, und von diesem wurde eine solche Fülle materieller, roher Gewaltmittel aufgeboten, daß nach menschlicher Berechnung daran das Glaubensleben und die Religionsübung der Juden zu Grunde gehen mußte. In solchen Stürmen Trost zu verleihen und die religiöse Hoffnung aufrecht zu erhalten, war nur die Weissagung im Stande; und als Prophet für eine solche Zukunft konnte keiner so geeignet sein, wie jemand, der zu Babylon selbst gleichsam den Angelpunkt zwischen Heidenthum und Judenthum bildete, und um dessen eigene Person sich der Kampf zwischen den beiden entgegengesetzten Bestrebungen bewegte. Eine solche Person war Daniel, dem in den wunderbarsten Visionen die Zukunft sich wie keinem Andern eröffnete. Indem er den Juden Gewißheit gab, daß die entsetzlichen Prüfungen, welche der Machabäerzeit vorausgingen, von Gott vorhergesehen seien und nach seinen erhabenen Absichten den Sieg herbeiführen sollten, welchen das Heidenthum streitig machen wollte, war letzterem nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft die Herrlichkeit des gewaltigen Gottes geoffenbart, den es vergebens glaubte gestürzt zu haben. Diese weitgreifende Wirkung indeß konnte in schwerer Zeit nicht bloß durch mündliche Uebermittelung hervorgerufen werden; ein Geschlecht, dem so furchtbare Prüfungen bevorstanden, mußte zu seinem Trost eine Urkunde in Händen haben, und ein geschriebenes Document mußte dem kommenden Heidenthum gegenüber Gottes unvergängliche Herrlichkeit bezeugen. So war von Daniels Mission der Beruf des Schriftstellers nicht zu trennen. Vgl. Caspari, zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869, S. 1 ff.

388. Der dargelegten Aufgabe Daniels entspricht das Buch Daniels vollkommen, indem es 1. Mittheilungen über die wunderbare Persönlichkeit dieses Propheten, 2. Berichte über die Verherrlichung des wahren Gottes unter den Heiden, 3. Weissagungen über die Verfolgungen durch die Heiden und über den endlichen Sieg des Messias enthält.

Das Buch Daniels zerfällt zunächst dem Inhalte nach in zwei Theile, von denen der eine Erzählungen, der andere Visionen begreift. Zu jenem gehören die sechs ersten Kapitel des protokanonischen Buches sammt den deuterokanonischen Abschnitten, zu diesem die sechs letzten Kapitel des protokanonischen Textes. Nach der Vulgata beziehen sich Kapp. 1 und 13 vorzugsweise auf Daniels Person, Kapp. 2—6. 14 auf die durch ihn und seine Freunde vermittelten Gottesoffenbarungen, 7—12 auf die künftige Geschichte der Religion.

Das Buch beginnt mit der Erzählung, wie Daniel an den babylonischen Hof kam, dort ausgebildet wurde und als Lohn für seine Treue gegen Gott eine alle Andern übertreffende Geistesbildung gewann, Kap. 1.

Als bald nachher Nabuchodonosor den Traum gehabt hatte, dessen er sich nach dem Erwachen nicht mehr zu besinnen wußte, forderte er von den Magiern seines Reiches Auskunft über den Traum und seine Bedeutung; da ihm keiner dieselbe zu geben wußte, verurtheilte er sämmtliche Mitglieder der Magierkaste zum Tode. Der Befehl wäre vollstreckt worden, wenn nicht Daniel dazwischen getreten wäre und durch göttliche Offenbarung dem König sowohl den Inhalt als die Bedeutung seines Traumes kundgethan hätte: eine aus verschiedenen Stoffen aufgebaute Bildsäule, welche durch einen vom Berge losgerissenen Stein zertrümmert wurde, sollte ihm die aufeinander folgenden Weltreiche, sowie deren Beseitigung durch ein geistiges Gottesreich versinnbilden. Für diesen Aufschluß gab Nabuchodonosor dem Gotte Daniels die Ehre und erhob Daniel selbst nebst seinen drei Freunden zu hohen Staatsämtern, 2. Später ließ Nabuchodonosor eine ungeheure Bildsäule errichten, welche der Majestät seines Reiches, sowie seiner Person als Ausdruck dienen sollte, und für welche er deßwegen unter Strafe des Feuertodes öffentliche Ehrenbezeugung forderte. Daniels Freunde erkannten hierin einen abgöttischen Act und nahmen deßwegen an der Supplication nicht Theil. Hierüber angeklagt, wurden sie in einen großen Glutofen geworfen, allein durch Gottes Allmacht wunderbar vor dem Verbrennen gerettet, so daß Nabuchodonosor von Neuem dem wahren Gott Anerkennung und Ehrfurcht bezeugte, 3, 1—97.

Hieran schließt sich ohne Weiteres ein schriftlicher Erlaß Nabuchodonosors, in welchem er seinen Unterthanen eine Offenbarung des höchsten Gottes bekannt macht. Es hatte ihm geträumt, er sehe einen herrlichen Baum, der später auf göttlichen Befehl umgehauen wurde, so daß nur der Wurzelstumpf unter wilden Thieren noch für sieben Jahre weiter vegetirte. Nachdem er bei seinen Magiern vergebens Aufschluß gesucht, hatte ihm Daniel das Gesehene dahin gedeutet, daß er im Wahnsinn sieben Jahre lang fern von menschlicher Gesellschaft zubringen müsse; so sei es geschehen, und nachdem er seine Vernunft wieder erlangt, preise er den gewaltigen Gott, der ihn geschlagen und wieder geheilt habe, 3, 98 — 4, 34.

Das Buch geht dann auf die Geschichte des letzten babylonischen Königs Baltassar über, der zur Zeit, als Cyrus gegen Babylon heranrückte, Mitregent seines Vaters Naboned war. Trotz der seinem Reiche drohenden Gefahr stellte derselbe noch ein großes Fest an, bei dem er mit seinen Höflingen und seinen Weibern gotteslästerischer Weise aus den von Jerusalem geraubten Tempelgefäßen trank. Da schrieb eine geheimnißvolle Hand noch geheimnißvollere Züge auf die Saaleswand. Niemand konnte die Schrift erklären; deßwegen erinnerte die Königin Mutter an Daniel, und als dieser herbeigerufen war, deutete derselbe sie als Weissagung von dem nahen Ende des babylonischen Reiches und seines Herrscherhauses. Hierfür ward Daniel abermals zu hohen Ehren erhoben; allein noch in derselben Nacht ward Babylon eingenommen, und der König getödtet, 5.

Die Herrschaft ging auf Cyrus über, und dieser setzte einen Meder, Darius, als Vicekönig ein. Letzterer erkannte Daniels staatsmännische Begabung, hielt ihn sehr werth und erregte dadurch den Neid der babylonischen Großen gegen ihn. Sie erwirkten daher von Darius ein Gesetz, welches die Anerkennung der neuen Souveränetät als einer Gottheit forderte; da sie von vornherein überzeugt waren, daß Daniel sich diesem Gesetze nicht fügen werde, so sollte dasselbe die Handhabe bieten, ihn zu stürzen. Wirklich fanden sie bald Anlaß, Daniel der Uebertretung dieses Gesetzes anzuklagen, so daß er trotz Darius' Widerstreben nach der im Gesetze vorgesehenen Strafe in den Löwenzwinger gebracht wurde. Als aber die Löwen nach Gottes Fügung Daniel kein Leid zufügten, mußte auch

Darius die Herrlichkeit des wahren Gottes anerkennen, und nachdem er Daniels Ankläger den Löwen hatte vorwerfen lassen, erneuerte er das schon von Nabuchodonosor erlassene Edict, welches dem ganzen babylonischen Reiche Ehrfurcht vor dem Gotte Daniels gebot, 6.

Jetzt wendet der zweite Theil des Buches sich zur Darstellung der wunderbaren Visionen, durch welche Daniel die künftige Gottesleitung in der Menschengeschichte aufgeschlossen wurde. Vier große Thiere, welche er aus dem Meere aufsteigen sieht, bedeuten vier große Weltreiche, welche einander ablösen werden; das letzte wird von Gott getödtet und verbrannt, und jemand in Gestalt eines Menschensohnes, der in den Wolken thront, erhält eine ewige Herrschaft über alle Völker, 7.

Ein Widder und ein Bock versinnbilden die persische und die griechische Weltmonarchie; die letztere soll, vier Hörnern an dem Ziegenbock entsprechend, in vier Reiche zerfallen, und so wie aus einem dieser Hörner ein allgewaltiges Horn herauswächst, soll aus dem griechischen Reiche ein Tyrann erstehen, welcher die Juden grausam bedrücken und die Verehrung des wahren Gottes zeitweise abschaffen wird, 8.

Ein neues Gesicht erhält Daniel am Ende der siebenzig, von Jeremias für die Gefangenschaft vorausgesagten Jahre, als er innig um die Wiederherstellung des Judenthums betet; der Engel Gabriel versichert ihm nicht bloß, daß sein Gebet Erhörung gefunden habe, sondern auch, daß nach siebenzig Jahrwochen der Messias erscheinen und eine neue Ordnung der Dinge auf den Trümmern des jetzt neu zu schaffenden Jerusalem einrichten werde, 9.

Das vierte und eigenthümlichste Gesicht erhält Daniel, nachdem er drei Wochen gefastet hat, um göttlicher Mittheilungen über die Zukunft seines Volkes gewürdigt zu werden. Er sieht eine wunderbare Gestalt am Tigris, welche sich ihm als den Schutzgeist der Juden zu erkennen gibt. Von diesem erhält er die Mittheilung, daß er im Bunde mit Michael für das Heil der Juden bei Gott wirke, entgegen den Interessen, welche die Schutzengel des Perser- und des Griechenvolkes geltend zu machen bemüht sind, 10. Demgemäß enthüllt er ihm in ausführlicher Entwickelung die gesammte Zukunft des persischen und des macedonischen Reiches, sowie der Diadochenstaaten, bis ein syrischer König Jerusalem bedrängen, den Opferdienst des wahren Gottes abschaffen, den Tempel durch Götzenaltäre entheiligen und die Juden entweder zum Heidenthum zu nöthigen oder auszurotten unternehme. Es werde Martyrer für das Judenthum geben, bis der Tyrann mitten in seiner Gewaltlaufbahn ein Ende finde, 11. Dann werde durch Michaels Verwendung das Judenthum nach viertehalbjähriger Leidenszeit wieder gerettet werden; den Abtrünnigen werde ewige Schande, den standhaften Bekennern ewige Herrlichkeit zu Theil werden. Daniel solle ruhig seinem Lebensende entgegengehen, und mit ihm mögen alle Freunde Gottes auf den Trost Israels hoffen, 12.

Nun folgen in der Vulgata die drei Abschnitte, welche noch mit dem ersten Theile zu verbinden sind. Der Zeitfolge nach an den Anfang, wohin sie auch Theodotion gestellt hat, gehört die Erzählung von der schönen und gottesfürchtigen Susanna, der Gemahlin des Helcias, die, weil sie den Zumuthungen zweier alter Sünder widerstand, von diesen des Ehebruches angeklagt wurde und gesteinigt worden wäre, hätte nicht Daniel die beiden Verleumder entlarvt und ihre Unschuld bewiesen, 13. An's Ende von Daniels Geschichte gehörten dann zwei andere Beweise der geistigen Ueberlegenheit Daniels. Die Götzenpriester des Bel ließen ihrem Götzen täglich eine große Menge Lebensmittel opfern und gaben vor, daß er sie verzehre, während sie selbst diese heimlich bei Seite schafften und verspeisten. Es gelang Daniel auf leichte und untrügliche Weise, den König Cyrus von dieser Betrügerei und damit von der Ohnmacht der sogenannten Gottheit zu überzeugen, 14, 1—21. Ebenso wirksam bekämpfte Daniel den Aberglauben, welcher sich zu Babylon an die göttliche Verehrung einer Schlange knüpfte. Indem er dieser eine Nahrung vorwarf, an der sie in Folge ihrer Gier zu Grunde ging, konnte er dem Könige darthun, daß ihr nicht bloß die göttliche, sondern auch die zur Selbsterhaltung nöthigste Kenntniß abging, 22—26. Zwar mußte Cyrus, von einem Aufruhr genöthigt, Daniel auch dießmal in den Löwenzwinger bringen lassen; allein Gott der Herr erhielt ihn wunderbar durch Vermittelung des Propheten Habakuk, und so sah auch Cyrus sich genöthigt, dem allmächtigen Gott Daniels die öffentliche Anerkennung zu zollen, 27—42.

Es ist einleuchtend, daß dieser gesammte Inhalt dem oben angegebenen Zwecke vollkommen entspricht und nach den bezeichneten Rücksichten ausgewählt ist. Ein solches Buch steht daher als einer der wichtigsten Beweise für die Wahrheit der geoffenbarten Religion da, deren Geschichte in demselben von so großartigem Standpunkte aufgefaßt ist, und es mußte von jeher allen denjenigen unbequem sein, welche die Wahrheit dieser Religion zu läugnen beflissen waren. Dasselbe hat seine Bedeutung aber nicht bloß durch die in ihm angeführten Thatsachen, sondern hauptsächlich dadurch, daß es von der darin auftretenden Hauptperson selbst herstammt. Die dem Christenthum feindseligen Bestrebungen haben sich daher vor Allem gegen die Authentie des Buches Daniels gerichtet. Schon der Neuplatoniker Porphyrius erklärte, wie der hl. Hieronymus (Comm. in Dan. Praef. XXV, 491) berichtet, dasselbe als Werk eines Fälschers aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. In neuerer Zeit (seit Uriel Acosta) wurde diese Behauptung oft wiederholt, und auch wo die Aechtheit des hebräischen Hauptbestandtheils anerkannt ist, werden doch die sogenannten deuterokanonischen Abschnitte noch oft genug als apokryph bezeichnet. Die Einleitungswissenschaft ist daher genöthigt, den einzelnen Momenten in der Läugnung mit Einzelbeweisen gegenüberzutreten.

### 389. Der Inhalt des protokanonischen Buches Daniels ist innerlich durchaus glaubwürdig.

Die im Tone der höchsten Objectivität gehaltene Darstellung flößt dem unbefangenen Leser unbedingtes Vertrauen ein. Wäre es nicht geschichtliche Wahrheit, was hier berichtet wird, so wäre es kaum zu verstehen, warum der Erzähler bei der Einkleidung nicht auf die Stimmung des Lesers zu wirken gesucht hätte, welche doch der einzige Zweck bei der Anführung solcher wunderbaren Hergänge und Voraussagungen hätte sein können. Gerade die Wunder und Weissagungen aber werden als innere Gründe angeführt, um deren willen das Buch Daniel keinen geschichtlichen Glauben verdiene. Denn wenn auch hier die Einrede von der Unmöglichkeit übernatürlicher Vorgänge überhaupt nicht zu berücksichtigen ist, so sollen doch so großartige Wunder und so in's Einzelne gehende Weissagungen berichtet werden, wie sie im gewöhnlichen Verlauf göttlicher Wirksamkeit nicht denkbar seien. Falls aber bei dem Charakter des Außergewöhnlichen, der jedem Wunder und jeder Weissagung innewohnt, ein Maß von Bedeutung sein kann, so ist mit jenem Einwand schon zugegeben, daß bei außergewöhnlichen Vorgängen oder Situationen eine größere Ausdehnung der übernatürlichen Offenbarung nach innerer Congruenz zu erwarten steht. Den ungewöhnlichen wichtigen und einflußreichen Verhältnissen, in welche das Buch Daniel einführt, sind alle darin berichteten übernatürlichen Thatsachen entsprechend. Der wunderbaren Begabung Daniels wird die innere Glaubwürdigkeit dadurch gesichert, daß sie auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt wird (1, 17; 2, 18. 19. 28; 5, 11). Sämmtliche im Buch erzählte Wunder sind der Weisheit des allmächtigen Gottes angemessen und dienen den höchsten Zwecken, welche dieselbe sich vorgesetzt hat. Solche in's Einzelne gehende Vorhersagungen, wie die in Kap. 11 enthaltenen, oder so bestimmte Zahlangaben, wie sie sich 9, 24 ff.; 12, 7. 12 finden, sind allerdings im Verlaufe der alttestamentlichen Prophetie nicht gewöhnlich; allein nur solche Weissagung konnte unter einer Bedrängniß, wie sie der Angriff des Antiochus Epiphanes auf die geoffenbarte Religion herbeiführte, wirklich als Trostbuch gelten, und das größte Ereigniß, das in der Zeit eingetreten ist, bedurfte gewiß einer Determination, welche über den Zeitpunkt seines Eintretens keinen Zweifel ließ. Andere Angaben des Buches, welche man innerlich unhaltbar gefunden hat, gehen nicht über die Grenzen physischer Möglichkeit hinaus; so namentlich nicht die Erzählung von dem thierischen Wahnsinn, in welchen Nabuchodonosor verfiel, und von seiner nachmaligen Heilung, 4, 30. 33; 5, 20. Die Unwahrscheinlichkeit solcher Angaben, wie 3, 1, wonach ein sechzig Ellen hoher Bau aus purem Gold errichtet worden sein soll, verschwindet bei richtiger Exegese; das fragliche Bildwerk war vergoldet oder mit Goldblech überzogen, nach der Analogie von dem jüdischen Rauchopferaltar, vgl. Ex. 37, 37 mit 30, 1—5, sowie auch Dan. 14, 7.

### 390. Auch nach äußeren Gründen erscheint das hebräisch-chaldäische Buch Daniels durchaus glaubwürdig.

Zunächst fügt sich der geschichtliche Theil des Buches vollkommen richtig in die historische Darstellung des Alten Testamentes ein. Von der Belagerung Jerusalems durch Nabuchodonosor, welche 1, 1 erwähnt wird, geschieht zwar sonst in den heiligen Büchern keine Meldung, allein sie wird durch 4 Kön. 24, 1. 2 Par. 36, 6 vorausgesetzt. Das dritte Jahr Jojakims ist hier ganz richtig als Zeit von Nabuchodonosors Aufbruch (בָּא) bezeichnet, während er erst im vierten Jahre jenes Krieges zur Regierung gelangte (Jer. 25, 1; 46, 2); die anscheinende Ungenauigkeit vermehrt den Glauben an die genaue Kenntniß des Berichterstatters.

Seit der ersten Notiz dann von der Aufnahme jüdischer Jünglinge in den babylonischen Hofstaat hat das Buch mannigfache Veranlassung, babylonischer Einrichtungen zu gedenken. In Folge der Kenntnisse aber, welche durch die neuaufgeschlossene Keilschrift-Literatur gewonnen worden sind, sind die inneren Zustände des babylonischen Reiches, welche mit denen des assyrischen identisch waren, vollkommen bekannt, und auf diesem Wege erscheint jetzt alles bestätigt, was das Buch Daniel dieserhalb erwähnt. Schon gleich 1, 3 heißt der Minister des königlichen Hauses „Oberster der Eunuchen", wie es zahlreichen Abbildungen zufolge die Sitte mit sich brachte. Die zum Pagendienst bestimmten jüdischen Jünglinge wurden „in Schrift und Sprache der Chaldäer" unterrichtet. Es ist jetzt bekannt, daß in Babylonien eine fremde, für eine ausländische Sprache erfundene Schrift in Anwendung war; die Reste des nichtsemitischen Volkes, welches diese Schrift geschaffen, lebten als gesonderte Kaste in den semitischen Reichen unter dem Namen der „Chaldäer". Daß ihre Schrift und Sprache von den einheimischen Gebildeten erst gelernt werden mußte, zeigen die Thontäfelchen, welche grammatische und lexikalische Hülfsmittel dazu bieten. Von den Namen, welche nach 1, 7 den jüdischen Jünglingen gegeben wurden, sind Beltschazzar (Baltassar) und Abednego so streng babylonischen Gepräges, daß auch an dem babylonischen Charakter der noch unverstandenen Sidrach und Misael nicht gezweifelt werden kann. Daß nach 1, 20; 2, 2 ff.; 4, 4 die Magier im Reiche und am Hofe von Babylon eine so wichtige Stellung einnehmen, ist aus den Angaben der Classiker hinreichend bekannt und wird durch eine Reihe von Originalberichten solcher Männer an die assyrischen und babylonischen Herrscher bestätigt (Rec. of the Past I, p. 153). Die geheimen Wissenschaften selbst, welche hier als von Staatswegen geschützt erscheinen, sind durch Lenormants Untersuchungen als integrirendes Glied babylonischen Kulturlebens bekannt geworden. (Les Sciences occultes en Asie, 2 vols. Paris 1874—75.) Die stehende Einleitung bei der Anrede an den babylonischen Herrscher: „König, lebe ewiglich!" 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 6. 21 war von der morgenländischen Etikette gefordert, 2 Esdr. 2, 3. Jud. 12, 4. Ael. Var. Hist. 1, 32. Curt. 6, 5. Derselbe Wunsch findet sich auch auf assyrischen Berichten an den Großkönig, *Smith*, Assyr. Disc., London 1875, p. 230. 309. 409. 414. Die ungereimte Forderung Nabuchodonosors 2, 3 ff. ist durchaus dem Despotismus entsprechend, welcher am babylonischen Hofe herrschte; die Drohung „eure Häuser sollen eine Dungstätte werden", 2, 5, war ein stehender Ausdruck für vollständige Zerstörung, Rec. of the Past I, p. 27. 43. Der Titel „König der Könige", den Daniel dem babylonischen Herrscher 2, 37 gibt, ist auf allen Keilinschriften der vorderasiatischen Großkönige stehend, s. Kaulen, Assyr. und Babyl. S. 104. Die Ebene Dura 3, 1 ist von Oppert innerhalb der Ringmauer des alten Babylon aufgefunden worden; noch jetzt ist der Unterbau eines kolossalen Denkmals dort vorhanden (*Oppert*, Expéd. en Mésop. I, p. 239. 240.). Die Stelle führt noch jetzt den nämlichen Namen (Journ. of Roy. Geogr. Soc. X, 1840, 93); derselbe bedeutet „Wallplatz", wie schon die Septuaginta erklärt (ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου). Die Aufrichtung einer Bildsäule zu irgend einem politischen oder religiösen Zwecke war in den beiden semitischen Monarchien ein oft wiederkehrendes Mittel, s. Rec. of the Past I, 17. *Norris*, Assyr. Dict. II, 345. London 1870; eine solche heißt auch in der Sprache der Großkönige selbst, wie im Buche Daniel, zalam. Die Maße, welche a. a. O. für das von Nabuchodonosor errichtete Bildwerk angegeben sind, würden unwahrscheinlich bleiben, wenn nicht an einen architektonischen Unterbau zu denken wäre, der eine Büste trug; solche Denkmäler sah Herodot in Aegypten (II, c. 149). Die Strafe des Feuerofens war, wie die Keilinschriften lehren, in Assyrien und Babylonien sehr gewöhnlich, besonders bei politischen Verbrechen; so ließ Assurbanipal seinen rebellischen Bruder Sammugina „in einen bren-

nenden Feuerofen werfen" (*Smith's* History of Assurbanipal, London 1871, p. 163. *Ménant,* Ann. des rois d'Ass. p. 263). Der nämliche König erzählt, wie er gleich seinem Großvater Sennacherib eine Anzahl von Aufrührern den Löwen habe vorwerfen lassen, *Smith* p. 166. Vgl. *F. Talbot*, Illustrations of the Proph. Dan. from the Assyr. writings (Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. II, 1873, p. 361). Die Ausschreiben Nabuchodonosors haben genau diejenige Form, welche nach erhaltenen Analogien als officielle gelten muß, vgl. 1 Esdr. 4, 17; 7, 12. *Smith*, Hist. of Assurb. p. 252. Die religiöse Auffassung, welche Nabuchodonosor hier entwickelt, ist von überzeugender historischer Wahrheit, insofern die Anerkennung des höchsten Gottes sich hier innerhalb des babylonisch-heidnischen Aberglaubens vollzieht; besonders 4, 9 entspricht ganz denjenigen Anschauungen, welche die Babylonier von dem Einfluß der Götter hatten, s. *Lenormant,* les premières Civilisations, 2. éd. Paris 1874. II, 166, 1. Die „goldenen, silbernen, ehernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götter" 5, 4 sind auch aus dem Brief Jeremiä bekannt; vgl. oben S. 322. Die wunderbare Hand 5, 5 schrieb „auf den Kalk der Wand"; denn bei aller Herrlichkeit, welche die assyrischen und babylonischen Herrscher entwickelten, kannten sie für das Innere ihrer Gemächer nur den einfachen Kalkverputz, s. Kaulen, Assyr. und Babyl. S. 55 ff. Eine vollkommene Kenntniß der Zeitverhältnisse liegt ferner in dem Ausdruck „Meder und Perser", 5, 28. Im Anfange von Cyrus' Regierung mußte noch immer die Anschauung aufrecht gehalten werden, daß das alte Mederreich nur unter ein neues Herrscherhaus gekommen sei, und die Perser ordneten sich damals noch gerne den Medern unter; seitdem das Achämenidengeschlecht aber im unbestrittenen Besitz der Gewalt war, erscheinen die Perser überall als die bevorzugte Nationalität in dem weiten Reiche; s. Spiegel, die pers. Keilinschr. S. 3. 5 u. s.

Diese genaue Kenntniß von babylonischen Sitten und Zuständen, welche gleichsam nur im Vorbeigehen berührt werden, ist ein besonders einleuchtender Beweis, daß der Berichterstatter im Buche Daniel sachverständig war und die Zeit, von welcher er spricht, wohl kannte. Das Nämliche wird daher auch von vornherein für diejenigen Mittheilungen anzunehmen sein, welche sich auf die Zeitgeschichte beziehen. Nur ist die Wissenschaft noch nicht in der Lage, hier die Richtigkeit des Buches überzeugend nachzuweisen. Vor Allem sind es die Angaben über Baltassar oder Belschazzar, 5, 30, und über den Meder Darius, 6, 1, welche vielfach als den sonstigen historischen Nachrichten zuwiderlaufend betrachtet werden. So viel ist sicher, daß der sonst übliche Weg, diese beiden Personen mit anderweitig bekannten Herrschern zu identificiren, nicht zur Lösung der bestehenden Schwierigkeit führt. Inmitten des Dunkels, das über dieser Periode der morgenländischen Geschichte noch wegen vielerlei von einander abweichender Nachrichten ruht, kann jetzt auf Grund neuer keilinschriftlicher Funde fast als gewiß angenommen werden, daß der letzte babylonische König Naboned durch Heirat mit der Familie Nabuchodonosors zusammenhing und seinen Sohn Belschazzar als Mitregenten proclamirte. Dieser schwelgte in Babylon, während sein Vater im Felde stand, und so erlag er in der 5, 30 und auch von Herodot berichteten Katastrophe. Nach diesem Sachverhalt war Naboned die erste, Belschazzar die zweite Person im Reiche; folgerichtig konnte Daniel, als er zu den höchsten Ehren berufen wurde, 5, 29, nur die dritte im Lande werden. Wie nun im Assyrerreiche der staatskluge Gebrauch bestand, den stets widerstrebenden Babyloniern einen Generalstatthalter als scheinbaren Souverän zu belassen, so fand auch Cyrus es den Grundsätzen der Politik entsprechend, den Babyloniern vorerst noch einen eigenen Scheinherrscher zu bestellen. Dieß war, worin Cyrus ebenfalls wieder seinen staatsmännischen Blick bewies, ein Meder, Darius, eines sonst unbekannten Xerxes' Sohn. Inwieweit diese Namen mit anderweitig bekannten (Cyaxares, Astyages) zusammenfallen mögen, kann vorerst nicht ausgemacht werden; sicher dagegen ist, daß das Stillschweigen der griechischen Geschichtschreiber über diese Einzelheiten die Glaubwürdigkeit des biblischen Buches nicht beeinträchtigt, und daß die vom Buche Daniel geforderte Darstellung weitaus am besten in den Rahmen der feststehenden Geschichte paßt. Nach den angegebenen Umständen ist dann auch sehr erklärlich, wie daraus der Meder sich zu dem, 6, 7, berichteten Schritte verleiten ließ, der nichts Anderes als eine Anerkennung der geschehenen politischen Veränderung bewirken sollte. Vgl. zu Vorstehendem Fuller in Cook's Holy Bible VI, p. 305. Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881, S. 2 ff.

**391. Die nur griechisch erhaltenen Abschnitte des Buches Daniels sind ebenfalls innerlich und äußerlich glaubwürdig.**

Diese Abschnitte sind sämmtlich in der einfachen und objectiven Darstellungsweise abgefaßt, welche die Ueberzeugung des Verfassers von der Wahrheit seiner Erzählung erkennen läßt. Daniel erscheint in allen diesen Stücken ganz so, wie er auch aus der Erzählung des hebräischen Buches heraustritt. Von den Wundern, welche hier berichtet werden, gilt das Nämliche, das schon oben S. 333 gesagt ist.

Bei Susanna's Geschichte soll jedoch nach den Behauptungen der meisten protestantischen Gelehrten eine Unwahrscheinlichkeit zunächst darin liegen, daß die Exulanten zu Babylon nach 13, 4 schon in der ersten Zeit des Exils große Reichthümer, namentlich auch an liegenden Gütern, besaßen. Allein gerade in der ersten Zeit der Gefangenschaft ist dieß natürlicher, als nach der Zerstörung Jerusalems; die zuerst Weggeführten wurden nicht eigentlich als Gefangene behandelt, sondern zu hohen Ehrenstellen befördert, Dan. 1, 4. 5. u. f., und waren als Colonisten im Stande, mit Erfolg den Erwerb anzustreben. Dieß setzt Jeremias' Brief an sie voraus, Jer. 29, 1, und wenn Joakim mit Daniel nach Babylon gekommen war, so hatte die Zeit zu seiner Bereicherung hingereicht. Vgl. Orig. Ep. ad Afric. 13. XI, 80. Allerdings heißt Daniel zu der Zeit, als Susanna gerichtet wurde, noch ein παιδάριον νεώτερον, 13, 45; allein dieß ist relativ dem Alter der beiden Ankläger gegenüber zu verstehen. Dabei steht παιδάριον im griechischen Alten Testament allgemein für נַעַר, mit dem doch auch Gen. 43, 8 ein Vater von zehn Kindern (46, 21) und 2 Sam. 18, 5 der damals schon aufrührerische Absalom bezeichnet wird; ein παιδάριον μικρόν nennt sich Salomon 3 Kön. 3, 7, obwohl er schon König und Vater eines Sohnes war. Bis zu Daniels Eingreifen in Susanna's Verurtheilung konnte also Zeit genug verflossen sein, damit ein jüdischer Mann den mitgebrachten Besitz anlege und vermehre. Es wird weiter gesagt, das Recht des Blutbannes sei bei den Exulanten nicht anzunehmen, und es sei nicht wahrscheinlich, daß über Leben und Tod so tumultuarisch abgeurtheilt worden, wie dieß bei Susanna's Geschichte berichtet werde. Indeß gestatten die Angaben des Alten Testamentes über das babylonische Exil kein anderes Bild, als daß die Juden in demselben eine eigene Volksgemeinde bildeten, die man nach ihrem Gesetze leben ließ, soweit dabei die babylonischen Einrichtungen nicht berührt wurden; daß sie dabei auch Recht über Leben und Tod hatten, läßt sich bei der Geringschätzung, womit im Morgenlande ein Menschenleben angesehen wurde, wohl begreifen. Tumultuarisch mag das erste Gericht über Susanna heißen, insofern dabei vor der Auctorität alter Richter die ruhige Ueberlegung gewichen war; jedoch ist ein solches ungerechtes Verfahren nicht so selten, daß es in einem gegebenen Falle unglaublich erschiene. Gerade das geschehene Unrecht war es, das Daniel zum Einschreiten veranlaßte, und bei dem zweiten Verhöre vollzog man das Gesetz Moses', 13, 62. Vgl. Wiederholt, die Geschichte der Susanna, Tüb. Quart. Schr. 1869, S. 383 ff.

Das Gebet des Azarias kann nur dann als unpassend für seine augenblickliche Lage angesehen werden, wenn man von der Veranlassung zu derselben absieht; er betet als Stellvertreter des ganzen gefangenen Volkes, wie er auch als solcher zur Strafe verurtheilt worden ist. Auf diesem Standpunkt konnte er wohl Nabuchodonosor den ungerechtesten und schlimmsten König nennen, 3, 32, trotzdem daß er von demselben Gnade und Ehrenbezeugung erfahren hatte. Auch die Klage, daß, wie kein König, kein Altar und kein Opfer, so auch kein Prophet mehr da sei, entspricht der augenblicklichen Lage des Azarias wenigstens ebenso sehr, wie die gleichlautenden Ps. 73, 9. Klagel. 2, 9; sie ist sehr leicht zu begreifen, wenn, wie LXX und Theodotion angeben, und, wie aus V. 28 geschlossen werden kann, der ganze Vorfall kurz nach der Zerstörung Jerusalems statt hatte und mit dem augenblicklichen Schweigen der Prophetie zusammenfiel.

Insofern in diesem Gebet der Tempel und der Gottesdienst als nicht mehr bestehend erscheint, soll dasselbe auch einen Widerspruch gegen den Lobgesang der drei Jünglinge enthalten, in welchem V. 84 auch die Priester aufgefordert werden, den Herrn zu preisen. Indeß ist hier nicht von liturgischem Gottesdienst die Rede, und die Priester bildeten auch damals eine eigene bevorzugte Klasse unter den Juden; der „Tempel deiner heiligen Herrlichkeit" aber V. 53 ist der Himmel, nicht der salomonische Tempel, und die

Cherubim V. 55 sind als Engel, nicht als die goldenen Gestalten auf der Bundeslade zu denken. In sich betrachtet, kann der Lobgesang keine Veranlassung geben, an seiner Aechtheit zu zweifeln, zumal da die drei Jünglinge wohl nur einen älteren Psalm durch die Zusätze V. 88 ff. auf ihre Lage anpaßten. Vgl. Wiederholt, das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge, Tübinger Quartal-Schrift 1871, S. 389 ff.

Bei der Erzählung von den Belspriestern entsteht eine Schwierigkeit dadurch, daß als der in V. 1 genannte König Cyrus zu betrachten ist; denn 13, 65 steht offenbar als Einleitung zu dieser Erzählung und ist nur durch ungeschickte Kapiteleintheilung zum vorhergehenden Abschnitt gekommen. Hierbei braucht der Name Astyages nicht als Schwierigkeit betrachtet zu werden, da er entweder mit einem andern zu identificiren, oder durch die Kritik des Textes zu rectificiren ist. Nun aber berichtet Herodot 1, 131 von den Persern, daß sie Götterbilder, Tempel und Altäre für unerlaubt hielten und alle verachteten, welche dergleichen in Ehren hielten; wie soll also Cyrus nach 14, 3 sich täglich vor Bel niedergeworfen haben? Die Antwort gibt zunächst die bekannte Thatsache, daß Cyrus ein großer Staatsmann war und das Gefühl der unterworfenen Völker zu schonen wußte. Herodot selbst erzählt 1, 135 ebenso wie Strabo 11, 12, 9, daß die Perser sich gern den Sitten und Gebräuchen fremder Völker anbequemten; Xenophon berichtet Cyrop. 1, 6 u. ö., daß Cyrus den Göttern geopfert habe, und in der Inschrift zu Bisutun 1, 14 (Spiegel S. 9) erzählt auch Darius Hystaspis, daß er die vom falschen Smerdis zerstörten Gotteshäuser wieder hergestellt habe. Es ist demnach begreiflich, daß Cyrus den Gott der Babylonier verehrte. Daß er wirklich glaubte, dieser Gott verzehre die ihm vorgesetzten Opfer, paßt durchaus in den Kreis seiner heidnischen Anschauungen. Nun aber gab Cyrus nach 14, 21 in Folge des ihm gespielten Betruges Daniel die Erlaubniß, Bels Bild nebst seinem Tempel zu zerstören; letzterer aber bestand nach Herodot 1, 181, Strabo 16, 5, Arrian Exp. Alex. 7, 17 noch lange Zeit nach Cyrus. Hier ist die Schwierigkeit dadurch hervorgerufen worden, daß man unter dem Tempel V. 21 die große, zu den Weltwundern gerechnete achtstöckige Pyramide verstanden hat, welche auf ihrer Spitze ein leeres Gemach mit Tisch und Ruhebett trug, während Herodot ausdrücklich sagt, daß die goldene Bildsäule des Bel in einem kleineren Heiligthume am Fuße des Tempels stand; letzteres nennt er ausdrücklich νηός im Gegensatz zu dem ἱερόν, worunter die Pyramide zu verstehen ist. Dieser Tempel ward von Daniel zerstört; es kamen später aber Zeiten, in denen er wieder aufgebaut wurde, so daß Herodot ihn noch sah.

Endlich wird die Erzählung von der Tödtung einer göttlich verehrten Schlange durch Daniel deßwegen für ungeschichtlich erklärt, weil in Babylon nie ein solcher Schlangencult, wie in Aegypten, stattgefunden habe. Mit Recht ist darauf schon entgegnet worden, die Annahme einer in Babylon anderweitig nicht nachgewiesenen Thatsache fordere weniger Glauben als die Unterstellung, daß die alexandrinischen Juden, welche den betreffenden Abschnitt als kanonisch bewahrten, über diese Schwierigkeit nicht unterrichtet gewesen seien. Wie aber in Babylon ein uraltes chamitisches Element unter dem semitischen Volke fortbestand, so ist es auch glaublich, daß dort derselbe Aberglaube fortwucherte, welcher bei den chamitischen Aegyptern und Phöniciern im Schwunge war. Von einem Schlangentempel in Babylon, worin die betreffende Gottheit Orakel gegeben habe, berichtet Arrian 7, 26 ausdrücklich. Wenn nun weiter V. 27 erzählt wird, daß die Tödtung der Schlange einen Aufruhr verursacht habe, so ist dieß ganz dem Charakter der Babylonier entsprechend. Die Dariusinschrift zu Bisutun kann allein schon als Beweis gelten, wie leicht die Babylonier zum Aufstand namentlich gegen die persische Herrschaft bereit waren. Die wunderbare Speisung Daniels durch Habakuk V. 32 ist in ihren Einzelheiten ganz unnöthiger Weise als innerlich unmöglich ausgegeben worden; der richtig erklärte Text läßt keinerlei unwürdige Auffassung zu. Auch dann würde nichts Unmögliches berichtet werden, wenn unter dem gedachten Propheten der nämliche Habakuk zu verstehen wäre, von welchem das kanonische Buch dieses Namens herrührt; derselbe hätte dann etwa 130—140 Jahre alt sein müssen, was neben dem 130 Jahre alten Jojada, 2. Par. 24, 15, nicht unglaublich erscheint. Allein ob der Ἀμβακούμ, mit welchem LXX und Vulgata Hab. 1, 1 den Propheten Habakuk ver-

wechseln, wirklich mit diesem zu identificiren ist, bleibt sehr zweifelhaft; nach der Ueberschrift in der Septuaginta ist dieser Ambakum ein Sohn Josue's aus dem Stamme Levi, jedenfalls von Habakuk verschieden. Ausführlicheres bei Wiederholt, Bel und der Drache, Tüb. Quart.-Schr. 1872, S. 555.

## 392. Das hebräisch-chaldäische Buch Daniels ist nach inneren Gründen von dem Propheten Daniel zu Babylon selbst verfaßt.

Drei Thatsachen sind es, aus denen die Authentie des protokanonischen Buches Daniels zu wissenschaftlicher Gewißheit erhoben werden kann. Zunächst ist dasselbe sicher im babylonischen Reich zu der nämlichen Zeit, in welche die erzählten Begebenheiten fallen, entstanden. Dieß beweist besonders der Umstand, daß ein Theil des Buches, 2, 4—7, 28, chaldäisch, d. h. in babylonischer Sprache, geschrieben ist. Ein innerer Grund hierfür ist schwer aufzufinden; das Chaldäische war eben in Babylonien die Umgangssprache. Für den vorliegenden Zweck ist nur das wichtig zu bemerken, daß der Verfasser die beiden Sprachen ganz mit gleicher Leichtigkeit gebraucht und mitten im Text aus der einen in die andere übergeht; er muß also beider in gleicher Weise mächtig gewesen sein. Daß dieß von einem Juden zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft am ehesten angenommen werden kann, ist einleuchtend; daß aber sicher ein in Babylon lebender Jude der Verfasser war, ergibt sich aus der geschichtlichen Form der beiden Sprachdenkmale. Das Chaldäische ist nämlich alterthümlicher, als das im ersten Buch Esdras vorkommende; es kommen nur die Suff. Plur. כוֹן, הוֹן vor, welche trotz Jer. 10, 11 älter als כם, הם bei Esdras sind; dort steht bloß הִמּוֹן, hier הִמּוֹ; dort דִּכֵּן, hier דָּךְ, דֵּךְ; dort נְוָלִי 2, 5, hier נְוָלוּ 6, 11, dort גְּדָבְרַיָּא 3, 2, hier גִּזַּבְרַיָּא 7, 21. Wenn demnach letzteres in die Zeit des Darius und Artaxerxes gehört, so führt ersteres in die Zeit des Cyrus oder der babylonischen Selbständigkeit. Der Charakter des Hebräischen im Buche Daniel aber ist ganz mit dem bei Ezechiel und den gleichzeitigen Schriftstücken vorkommenden übereinstimmend, so daß durch beide Thatsachen für die Abfassung des Buches die Zeit der babylonischen Gefangenschaft postulirt erscheint. In dieser Zeit aber hat ein Jude und nicht etwa ein Babylonier das Buch verfaßt; dieß zeigt einerseits der Inhalt, andererseits der Umstand, daß das Chaldäische nicht frei von hebräischen Spracheigenthümlichkeiten ist. Vgl. oben S. 47.

Die zweite hier beweisende Thatsache ist, daß das protokanonische Buch Daniels ein einheitliches Ganze bildet. Allerdings besteht dasselbe aus einer doppelten Reihe einzeln neben einander gestellter Berichte, bei denen kein anderer Zusammenhang als die chronologische Anordnung ersichtlich ist. Gleichwohl erscheinen die beiden Theile, von welchen oben § 398 die Rede war, als eng verbundene Ganze. Jeder für sich betrachtet, ist im Gebrauch bestimmter Ausdrücke (2, 28; 4, 2. 7. 10; ebenso 9, 23; 10, 11. 19), Zeitbestimmungen (7, 25; 12, 7; ferner 8, 26; 10, 14; dann 8, 19; 11, 27. 35), breiter Wiederholungen (3, 7. 10. 15; 4, 22. 29) consequent, und in beiden weist oft die spätere Darstellung auf früher Gesagtes hin (3, 12 auf 2, 49; 5, 18 ff. auf 4, 22; 9, 21 auf 8, 16; 10, 12 auf 9, 23). Untereinander stehen die beiden Theile schon durch den äußern Umstand in Verbindung, daß der Gebrauch des Chaldäischen aus dem einen in den andern hinüberreicht. Aber auch in Sprache und Stil erscheinen beide Hälften ganz gleichförmig; dieselbe Anschauung beherrscht alle Einzelheiten in der einen, wie in der andern (3, 4; 7, 14); einzelne Ausdrücke sind aus dem einen in den andern Theil herübergenommen (2, 26; 10, 1; ferner 4, 16; 5, 6. 9; 7, 28; dann 3, 4. 7, 31; 5, 19; 6, 26; 7, 14), vgl. de Wette, Einl., 8. Ausg., S. 506. Mehr als aus allem diesem ist die Zusammengehörigkeit der einzelnen Abschnitte daraus erkennbar, daß sie sämmtlich dem höchsten Zwecke dienen, welcher durch das Buch Daniel erreicht werden soll und mit Rücksicht auf diesen ausgewählt sind; s. ob. § 397. Dem gegenüber kann es von keinem Belang sein, daß von Daniel theils in der dritten, theils in der ersten Person gesprochen wird. Dieß ist in anerkannt authentischen Büchern auch sonst der Fall, z. B. bei Isaias, Osee, Amos; in dem Ausschreiben des Nabuchodonosor 3, 98 geschieht es ebenso; und in den Reden Gottes bei den Propheten findet sich das Nämliche häufig, vgl. Ps. 109, 1. 3.

Auf Grund dieser beiden Thatsachen erhellt die Abfassung des Buches durch Daniel

durch Hinzutritt der dritten, daß der zweite Theil ausdrücklich von Daniel hergeleitet wird, s. 7, 1; 8, 26.

### 393. Die Abfassung des protokanonischen Buches durch Daniel wird auch durch eine Reihe äußerer Gründe zur Gewißheit erhoben.

Das spätere Judenthum hat freilich die Ansicht aufgestellt, das Buch Daniels habe seinen Namen nur dem altberühmten Propheten zu Ehren erhalten, ohne von ihm herzustammen. Fürst, Kanon des A. T. S. 103. Dieß ist jedoch eine der gewöhnlichen Aufstellungen, womit die abgestorbene Synagoge den Christen ihre Beweise zu entwinden suchte. Die ächte jüdische Tradition hat die Ueberzeugung, daß das Buch von Daniel selbst herrühre, immer festgehalten. So erzählt Josephus Antt. 11, 8, 5, daß die Juden Alexander dem Großen bei seiner Ankunft zu Jerusalem die auf ihn bezüglichen Weissagungen vorgelegt hätten. Diese Angabe muß für historisch gelten, weil Josephus jedenfalls zuverlässige Quellen vor sich hatte, und alle seine sonstigen Angaben über diesen Vorfall anderweitig bestätigt sind, Arr. Exp. Alex. 2, 25. Just. 11, 10. Hecataeus ap. Jos. c. Ap. 2, 4. Die Einreihung des Buches in den Kanon nach Ezechiel, wie sie als Zeugniß der jüdischen Tradition in der Septuaginta vorliegt, kann nur so verstanden werden, daß das Buch von einem Propheten verfaßt sei, welcher der Zeit nach auf Ezechiel folgte. Zur Zeit Jesu war auch der Glaube an die Abfassung des Buches durch Daniel allgemein; dieß geht aus der Art hervor, wie der Heiland von dem Buche spricht und eine Stelle desselben (9, 27) citirt, Matth. 24, 15. Mark. 13, 14. Aus etwas späterer Zeit bezeugt Josephus auf ähnliche Weise, daß der Glaube an die Abfassung des Buches durch Daniel feststand. Antt. 10, 10, 4; 11, 7; 12, 7, 6. Das christliche Alterthum hat diese Ueberzeugung des Judenthums adoptirt, so daß in dieser Hinsicht innerhalb der Kirche von jeher Einstimmigkeit geherrscht hat.

### 394. Die gegen die Abfassung des Buches durch Daniel erhobenen Einwände sind daher ohne Grund.

Es ist wohl zu begreifen, daß gegen ein Buch, welches so eminente Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums liefert, sich frühzeitig die Läugnung richtete, um den Christen eine solche Waffe zu entwinden. Da aber die Bedeutung des Buches gerade in seiner Authentie zu suchen ist, so mußte man diese in Frage zu stellen suchen; Wunder lassen sich aus der heiligen Schrift überhaupt nicht wegerklären, und die Weissagungen des Buches Daniel sind von zu einleuchtender Richtigkeit, als daß ihr Inhalt hätte angegriffen werden können. Zuerst hat daher der Neuplatoniker Porphyrius im dritten Jahrhundert die Echtheit des Buches mit der Behauptung zu erschüttern gesucht, dasselbe sei unter Antiochus Epiphanes als vaticinium post eventum verfaßt worden, um den bedrängten Juden Muth zu machen. Hier. Prol. Comm. in Dan. XXV, 491. Diese Behauptung ist in der neueren Zeit von allen rationalistischen Bibelkritikern und Bestreitern des Christenthums wiederholt und durch eine Reihe von inneren und äußeren Gründen gestützt worden. Eine sehr kurze Darlegung der letzteren kann genügen, um die Unhaltbarkeit der ganzen Behauptung darzulegen, zuerst soll das Buch von Daniel nicht herrühren können, weil darin in der dritten Person gesprochen werde; darüber war schon oben von ihm die Rede. Dann werde von Daniel mit großen Lobeserhebungen gesprochen; allein derselbe war keiner von den kleinen Geistern, bei denen die Furcht vor der Eitelkeit die objective Darstellung zu beeinträchtigen braucht. Nach Schrader (Keilinschr. und A. T. S. 278) soll der Name „Chaldäer" für „Weise" erst nach dem Untergang des babylonischen Reiches aufgekommen sein, und für die nachexilische Abfassung des Buches Daniel soll durch jene darin eingehaltene Benennung ein sicherer Beweis gegeben werden. Der Einwurf ist gewiß richtiger so zu fassen, daß aus keilinschriftlichem Material bis jetzt kein Beleg für jene Verwendung des Namens beigebracht werden kann. Allein der nämliche Gelehrte gibt S. 43 die Ausweise dafür, daß der Stamm der Kaldi, der hebräischen כַּשְׂדִּים, in dem späteren Babylonien als Beisaßen lebte, und daß sie die Träger der alten, von einem früheren Volke überkommenen Cultur waren. Da aber letztere eingestandener Maßen die Astrologie und die geheimen Wissenschaften umfaßte, so darf der Gebrauch des Wortes bei Daniel wohl als geschichtlich gerechtfertigt erscheinen. Vgl.

Sayce, babylonische Literatur, in's Deutsche übertr. von Friederici, Leipz. 1878, S. 38. Außerdem soll noch die Anschauung von der Engelwelt, welche im Buche Daniel niedergelegt ist, das Kennzeichen eines späten Ursprunges sein, weil die Juden dieselbe erst von den Persern überkommen hätten. Abgesehen davon, daß dieser Einwand der Abfassung durch den Freund und Tischgenossen eines persischen Königs nicht derogirt, ist die Behauptung selbst durchaus willkürlich und innerlich wie äußerlich unhaltbar. S. oben S. 217. Endlich wird eingewendet, daß 3, 5 ff. unter den Namen für die Musikinstrumente sicher drei griechische Namen zu finden sind: קִיתָרֹס κίθαρις, סוּמְפֹּנְיָא συμφωνία, פְּסַנְתֵּרִין ψαλτήριον. Nach der bei der Musik allgemeinen Sitte sollten solche Fremdwörter nicht befremden. Allein zur Zeit Nabuchodonosors soll ein solcher Austausch von Kulturgegenständen zwischen Griechenland (oder Kleinasien?) noch nicht stattgefunden haben. Dieß ist irrig, weil die Verbindung der Babylonier mit asiatischen Griechen längst vor Nabuchodonosor nachgewiesen ist, Strabo 13, 2, 3, Abyd. in Eus. chron. com. ed. Aucher I, 53, Berosus in Fragmm. hist. graec. ed. Müller II, 504, und weil das griechische ψαλτήριον schon auf einer Abbildung Sennacheribs vorkommt, Layard, Discov. p. 454. Neben solchen sogenannten inneren Gründen wird ferner gegen die danielische Abfassung des Buches der Einwand erhoben, daß dasselbe im jüdischen Buche nicht unter den Propheten, sondern unter den „Schriften" stehe. Daraus jedoch folgt bloß, daß die Ordner dieses Kanons Daniel nicht für einen Propheten ansahen, wie sie dieß auch bestimmt aussprechen. Jalkut Shim. zu Dan. § 1066 bei Fürst a. a. O. S. 101. Der Grund dazu lag in jüdischer Engherzigkeit, weil Daniel am Hofe und nicht nach Prophetenweise gelebt, weil er nicht auf geweihtem Boden geweissagt, weil er nur in Traumgesichten Offenbarungen erhalten habe; der tiefere Grund war jedenfalls, daß er ihrer Feindseligkeit gegen das Christenthum nicht zu Hilfe kam. Die Vorfahren dieser nachchristlichen Juden dachten anders, denn die Septuaginta fanden das Buch im Kanon zwischen den Propheten. Man sagt weiter, die nachexilischen Propheten zeigten keine Spur einer Bekanntschaft mit Daniels Buch, wie doch kaum anzunehmen sei, wenn dieses zu ihrer Zeit schon existirt hätte; abgesehen von der Beweiskraft des argumentum e silentio, muß hervorgehoben werden, daß die Vorstellung bei Zach. 2, 1—4 (1, 18—21) auf Dan. 7, 7. 8; 8, 3—9 beruht, und daß Zach. 6, 1; 11, 5 nur aus Daniel verständlich wird, vgl. *Volck*, Vindiciae Danielicae, Dorpati MDCCCLXVI. Ferner weisen 1 Esdr. 9; 2 Esdr. 9 gewiß auf Dan. 9, 3—19 zurück. Daneben ist das Lob Daniels bei Ezechiel 14, 14. 20; 28, 3 jedenfalls auf diejenigen Züge aus seinem Leben zurückzuführen, welche in seinem Buche vorliegen. Vgl. Keil, bibl. Comm. über den Proph. Dan. Leipzig 1869, S. 24 ff. Aehnlicher Weise wird angeführt, daß Jesus Sirach Eccli. 49, wo er von den πατέρες der Juden rede, Daniel nicht nenne; allein er nennt auch Esdras nicht. Dagegen spricht dieser Verfasser 17, 14 die Ansicht aus, daß jedes Volk seinen Fürsten unter den Engeln habe, wie sonst nur aus Dan. 10, 13 ff. bekannt ist. Soll dieß aus der griechischen Uebersetzung von Deut. 32, 8. 9. hergeleitet werden, so muß bemerkt werden, daß der griechische Uebersetzer dieß selbst nur aus Daniel in die Stelle hineingetragen hat, so daß das Buch dem Alexandriner, geschweige denn Jesus Sirach, bekannt gewesen sein mußte.

Wenn so auf der einen Seite die vorgebrachten Einwendungen sich als nichtig erweisen, so entstehen durch die Annahme, das Buch sei in der Machabäerzeit verfaßt, sehr ernstliche und nicht hinwegzuräumende Schwierigkeiten. Für diese Zeit ist weder der Wechsel zwischen dem Hebräischen und dem Chaldäischen, noch die Beschaffenheit der hebräischen Diction, noch der alterthümliche Charakter des Chaldäischen, noch der Gebrauch der persischen Fremdwörter אַזְדָּא, הַדָּבְרִין, פַּתְבַּג, פִּתְגָם zu erklären. Ebenso wenig ist für einen Juden jener Zeit die genaue Kenntniß der babylonischen und persischen Einrichtungen zu begreifen.

395. Auch die deuterokanonischen Stücke des Buches Daniels stammen aus derselben Zeit, wie die protokanonischen, und sind aller Wahrscheinlichkeit nach von Daniel selbst verfaßt.

Betrachtet man diese Abschnitte lediglich ihrem Inhalte nach, so erscheinen sie den protokanonischen Stücken vollkommen ebenbürtig. Auch sie entsprechen genau der Aufgabe, welche das Buch Daniel zu erfüllen hatte, und sind hinsichtlich ihrer Glaubwür-

digkeit unantastbar. In der Einfachheit des Stils unterscheiden sie sich nicht von dem ersten Theil des protokanonischen Buches; sie werden also gleichen Ursprungs sein. Trotzdem werden diese drei Abschnitte sehr oft als bloße Sagen bezeichnet, welche dem historischen Buche Daniel in späterer Zeit nachgebildet und angegliedert seien. Der Gründe dafür gibt es bloß zwei, nämlich daß von diesen Stücken kein semitisches Original vorhanden ist, und daß sie weder im hebräischen noch im griechischen Kanon mit dem protokanonischen Buche verbunden sind. Wenn sich indeß kein hebräischer oder chaldäischer Urtext für diese Stücke findet, so folgt daraus nicht, daß es keinen gegeben habe. Dieselben sind griechisch nach der Septuaginta sowohl als nach Theodotion vorhanden, und beide Texte stehen so selbständig nebeneinander, daß eine Abhängigkeit des einen vom andern nicht denkbar ist. Beide sind vielmehr selbständige Uebersetzungen und werden als solche in dem syrisch-hexaplarischen Texte berücksichtigt. Ja letzterer gibt auch Lesarten nach der Uebertragung des Symmachus an; es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß vom zweiten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert die betreffenden Abschnitte noch im hebräischen Texte vorhanden waren. Auch jetzt noch sind die griechischen Texte als Uebertragungen kennbar. Wenn auch viele der sonst notirten Hebraismen durch Gewöhnung an den Sprachgebrauch der Septuaginta erklärt werden können, so gibt es doch darin einzelne Ausdrücke, welche nur als Uebersetzungen aus einer semitischen Sprache möglich sind; so 3, 39 ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου Th., ἐξιλάσαι ὀπ. σου LXX, ferner in dem Lobgesange der Jünglinge die Wiederholungen δρόσος V. 64 und 68 Th. LXX, καῦμα V. 66 und 67 Th., ψῦχος V. 67 und 71 Th., wo im Original gewiß verschiedene Ausdrücke gestanden haben; in Susanna's Geschichte das unzählige Mal wiederholte καὶ, selbst im Nachsatze 19, das oft wiederkehrende αὐτοῦ, αὐτῆς, αὐτῶν statt des Suffixes, z. B. 30 (der Ausdruck αἱρετόν μοί ἐστιν . . . ἢ ἁμαρτεῖν 23), ἐποίησαν αὐτοῖς ὃν τρόπον ἐνεπονηρεύσαντο τῷ πλησίον ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωϋσῆ 61 u. a.; in Kap. 14 besonders V. 14 καὶ im Nachsatz, sowie ἐσφραγίσαντο ἐν τὸ δακτυλίῳ Th. Vgl. Wiederholt a. a. O. 1869, S. 296, 18; 1871, S. 380; 1872, S. 559. Besonders sollen die Wortspiele in Susanna's Geschichte 54 ff. einen Beweis für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes bilden. Allein die arabische Uebersetzung hat dieselben so glücklich nachgebildet, daß schon damit dieser Einwurf entkräftet ist, und es sind längst hebräische Wortspiele in Menge angegeben worden, welchen die griechischen entsprechen können. S. Wiederholt a. a. O. 1869, S. 299. Was aber die Ausscheidung dieser Stücke aus dem hebräischen Kanon betrifft, so kann diese erst nach dem dritten Jahrhundert n. Chr. erfolgt sein, weil sonst Theodotion und Symmachus sie nicht mit aus dem Hebräischen übersetzt haben würden. Schon Origenes bemerkt Ep. ad Afric. 9, XI, 65, die Geschichte der Susanna sei höchst wahrscheinlich von den Juden aus tendenziöser Rücksicht beseitigt worden. Dagegen ist es auffallend, daß zwei der Abschnitte in den griechischen Texten nicht dem Buche am gehörigen Ort (nach Kap. 1 und Kap. 6) eingefügt, sondern vorangestellt oder angehängt sind. Dieß scheint darauf hinzuweisen, daß sie von vornherein selbständige Verbreitung fanden. Wird nun in Betracht gezogen, daß das Buch Daniel aus lauter einzelnen Stücken besteht, welche zusammen einen bestimmten Zweck erfüllen, und daß dieser Zweck durch Hinzufügung der deuterokanonischen Stücke nicht weiter gefördert wird, so darf man wohl annehmen, der Verfasser habe aus der Reihe seiner einzelnen Aufzeichnungen bloß die zehn, welche das jetzige protokanonische Buch bilden, zu einem Ganzen vereinigt, die übrigen aber seien neben dem Buche aus demselben Grunde, wie dieses, aufbewahrt und verbreitet worden. Es kann deßwegen der im christlichen Alterthum gewöhnlichen Ansicht, die betreffenden Abschnitte seien von Daniel selbst verfaßt, nichts Beweiskräftiges entgegengestellt werden.

396. Das Buch Daniels ist in seinem ganzen Umfange mit Recht als kanonisch anerkannt.

Daß beide Bestandtheile des Buches die inneren Eigenschaften besitzen, welche zur kanonischen Dignität erforderlich sind, ist im Vorhergehenden hinreichend erörtert worden. Die Anerkennung beider ist daher gleich nach ihrem Bekanntwerden erfolgt. Für das protokanonische Buch ist die Zugehörigkeit zum Kanon der Synagoge unvordenklich; wäre dieselbe nicht so fest gegründet gewesen, so würden die nachchristlichen Juden sich nicht

begnügt haben, es bloß aus der Reihe der Propheten in eine niederere Stellung zu bringen, sondern würden es seiner Unbequemlichkeit wegen gewiß beseitigt haben. Das älteste Zeugniß ist wohl 1 Mach. 1, 54 zu suchen, wo der Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως der griechischen Uebersetzung von Dan. 9, 27 entnommen ist und an die gewöhnliche Anführungsweise aus der heiligen Schrift erinnert. Die Anführung des sterbenden Mattathias 1 Mach. 2, 59. 60 bezieht sich auf das Buch Daniel und setzt dieses in die Reihe der kanonischen Schriften, aus denen das Vorhergehende genommen ist. Im Neuen Testamente läßt die Anführungsweise des Heilandes Matth. 24, 15 ebenfalls erkennen, daß zu seiner Zeit das Buch Daniels als kanonisch galt. Seitdem ist die kanonische Geltung desselben zweifellos, da es sich in allen oben S. 20 ff. angeführten Verzeichnissen des alttestamentlichen Kanons findet.

Ebenso alt sind die Zeugnisse für den kanonischen Charakter der drei nur griechisch erhaltenen Abschnitte. Wenn die Septuaginta sie mitübersetzten, so müssen dieselben sie mit zum Kanon gerechnet haben, und gerade die getrennte Stellung derselben spricht um so mehr dafür, daß dieß die damalige Anschauung des Judenthums war. Daß diese sich in vier Jahrhunderten nicht geändert hat, zeigt zunächst die Uebersetzung des Theodotion und des Symmachus. Dann aber ist der Glaube der christlichen Kirche ein Beweis zugleich für die Anschauung des vorchristlichen Judenthums, welche von derselben adoptirt worden, wie für die Wahrheit, welche ihr von Christus und den Aposteln überliefert worden ist. Dieser Glaube aber ist seit den frühesten Jahrhunderten documentirt. Zeugnisse für denselben sind aus der morgenländischen Kirche Orig. Ep. ad Afric. XI, 48 sq. Hom. 15 in Gen. 2, XII, 241. Clemens Alex. Ecl. ex scriptt. proph. 1, 989. IX, 697 sq. Iren. adv. haer. 4, 5. VII, 984. Athan. Or. 1. contra Ar. 13. XXVI, 40. Hippol. Comm. in Dan. (I, 273) X, 637. Cyr. Hier. Cat. 2, 16. XXXIII, 404. Basil. Hom. 12 in princ. Prov. 13. XXXI, 413. Epiph. Anc. 23. XLIII, 60. (Chrysost.) Sermo de Sus. LVI, 589. Ephr. Syr. Paraen. 45 ed. Rom. gr. II, 168. Cypr. Ep. ad Fortun. 11. IV, 667. Tert. de Idolol. 18. I, 688. Ambr. l. 3 de Spir. S. 6. XVI, 785. August. Serm. 343 de Sus. et Jos. XXXIX, 1505. Hilar. Pictav. in Ps. 52, 17. IX, 334 u. v. a. Daß in den römischen Katakomben Susanna, die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel vor der Schlange besonders oft abgebildet sind, ist bekannt. Die alten kirchlichen Uebersetzungen enthalten die fraglichen Abschnitte ausnahmlos. Demnach ist der Glaube der Kirche in der christlichen Tradition so wohl bezeugt, daß das Concil von Trient durch sein bekanntes Decret auch hinsichtlich der in Rede stehenden Stücke nur etwas schon Bestehendes sanctionirt hat.

## 8. Osee.

**397. Das Buch Osee's enthält Strafpredigten eines nur dem Namen nach bekannten Propheten gegen das Reich Israel unter Jeroboam II. und dessen nächsten Nachfolgern.**

Von dem Verfasser dieses Buches ist nur der Name Osee (hebr. הוֹשֵׁעַ, Hoseas) und seines Vaters Name Beeri überliefert; alles Uebrige, was bei Ps. Epiph. de vitt. proph. 11. XLIII, 405. Isid. Hisp. de ortu patrum 41. LXXXIII, 144, sowie auch Berêschîth rabbâ 82—84 angegeben wird, ist unverbürgte Sage. Es kann nicht einmal mit Sicherheit angegeben werden, ob Osee zum Reiche Juda oder zu Israel gehörte. Für die Herkunft aus ersterem scheint die Anführung der jüdischen Könige 1, 1 und die Analogie mit Amos 1, 1 zu sprechen; allein der warme Patriotismus für das nördliche Reich, welcher das ganze Buch durchzieht, die bloße Bezeichnung desselben als „das Land" 1, 2, der Ausdruck „unser König" 7, 5, die transitorische Behandlung Juda's 1, 7; 4, 15; 5, 5; 6, 11; 10, 11; 11, 12; 12, 2 sprechen dafür, daß er ein Angehöriger von Israel war. Dieses Reich kommt in seinem Buche fast nur unter dem Namen „Ephraim" vor. Im römischen Martyrologium steht Osee's Name am 4. Juli.

Ueber die Zeit, in welcher Osee als Prophet auftrat, gibt die Ueberschrift des Buches 1, 1 genauen Ausweis; ob dieselbe vom Propheten selbst oder (der Aufschrift

Js. 1, 1 analog) von späterer Hand herrührt, kann dabei nicht untersucht werden. Hiernach wirkte Osee nicht bloß unter Jeroboam II., da derselbe im 25. Jahre des Ozias starb, sondern auch während der ganzen anarchischen Zeit, welche durch dessen Regierung angebahnt war, s. oben S. 195, also in dem Interregnum nach Jeroboams II. Tode, unter (Zacharias, Sellum und) Manahem, unter Phaceja und Phacee, während des neuen Interregnums und noch unter Osee, der drei Jahre vor Ezechias zur Regierung gelangte. Da er nun, wenn er gleichzeitig unter Ozias und Jeroboam II. gewirkt hat, wenigstens im 39. Jahre des ersteren und im 40. Jahre des letzteren aufgetreten sein und wenigstens bis zum 2. Jahre des Ezechias, dem 4. Jahre des Osee gewirkt haben muß, so hat sich seine prophetische Thätigkeit mindestens über 56 Jahre erstreckt. Während dieser Zeit machten die religiösen und sittlichen Zustände im nördlichen Reiche fortwährend die nämlichen Rügen nöthig; daher zieht sich auch durch das Buch Osee's ein einziger Grundton des Vorwurfs und der Ermahnung wegen Abgötterei, Unzucht, Ungerechtigkeit und Hinneigung zu Assyrien, sowie die Drohung der Strafe durch Assyrien. Dabei ist klar, daß das kurze Buch von 14 Kapiteln nur eine Zusammenfassung dessen enthalten kann, was der Prophet fort und fort zu wiederholen hatte.

Diese Zusammenstellung des Inhaltes seiner Predigten ist zum Theil (Kap. 1 u. 3) prosaisch, zum größeren Theil aber (2. 4—14) poetisch gehalten. Der erste Abschnitt von drei Kapiteln ist leicht als ein Ganzes auszuscheiden; bei dem zweiten, der den Haupttheil des Buches umfaßt, bleibt es schwer, Unterscheidungen für die einzelnen Reden zu treffen. Es ist dieß um so weniger leicht, weil der Prophet sich der äußersten Kürze befleißigt; commaticus est et quasi per sententias loquens. Hier. Praef. in XII proph. min. Diese Eigenschaft seiner Darstellung ist aber mit außerordentlichem Reichthum kühner, dichterischer Anschauung und mit einer großen Fülle sich stets drängender Bilder gepaart, so daß trotz schweren, harten Ausdrucks das Buch Osee's zu den bedeutendsten Erzeugnissen der hebräischen Literatur gehört. Ueber Osee's Sprache vgl. Simson, der Proph. Hosea erkl. und übers. Hamb. und Gotha 1851, S. 38.

Der erste Abschnitt erzählt zwei Vorgänge aus dem Leben des Propheten, welche als symbolische Handlungen selbst den Werth einer Predigt an seine Zeitgenossen hatte. Diese beiden Schritte haben zu den abweichendsten Erklärungen geführt; sogar die Annahme, Gott der Herr habe hierbei von dem Naturgesetze, welches die Unzucht verbietet, dispensirt, hat man nicht gescheut. Das Richtige ist, daß Osee den Auftrag erhält, mit einer früheren Buhlerin eine Ehe zu schließen, so daß seine künftigen Kinder Buhlkinder heißen mußten, 1, 2. Da hierbei nicht an Fortsetzung der früheren Sünde gedacht werden kann, so soll die Ehe dem Volke die doppelte Schande, sowohl seines früheren Undankes als seiner jetzigen Unbußfertigkeit, vor Augen führen. Osee geht die Ehe ein, und die nunmehr treue Gattin gebiert ihm Kinder, deren von Gott angegebene Namen Gottes Absicht, Israel zu strafen, ausdrücken, während er sich Juda's erbarmen will, 3—9. Das Wort des Herrn selbst belehrt ihn in ausführlicher, poetischer Rede über die Bedeutung dieses Vorganges. Israel ist eine ungetreue Braut Gottes, die sich der geistigen Unzucht, d. h. dem Götzendienst, hingegeben hat; nur wenn sie zur lauteren, keuschen Ehe mit ihrem Herrn zurückkehrt, kann sie ewige Gnade und zeitlichen Segen wieder erhalten, 2. Zu neuer Ermahnung erhält der Prophet den Befehl, eine ihrem Manne ungetreue, also ehebrecherische Nebengattin, wie das Gesetz es erlaubte, durch Kauf an sich zu bringen und ihr durch seine Obhut die Fortsetzung ihrer Sünden unmöglich zu machen, bis sie durch ihre Besserung die eheliche Gemeinschaft mit ihm verdient hat. Das Bild soll Israel sagen, daß es ebenso ohne religiöse und politische Selbständigkeit bleiben soll, bis es sich der Gnade Gottes wieder würdig gemacht hat, 3. Vgl. Rohling, die Ehe des Proph. Hosea, Tüb. Quartalschr. 1867, S. 559, sowie die weitere Literatur über diese Frage, welche bei Nowack, der Prophet Hosea, Berlin 1880, S. XXXVI, angegeben ist.

Im folgenden zweiten Theil lassen sich mit innerer Wahrscheinlichkeit neun Reden oder Abschnitte unterscheiden. Zuerst Klage über den verderbten Sittenzustand: „keine Wahrheit, keine Liebe, keine Gotteserkenntniß ist im Lande", aber Falschheit, Blutschuld und verbrecherische Unzucht bei Jung und Alt; daß nur Juda dieses Beispiel nicht nachahme! 4. Besonders die Priester und die Mitglieder des königlichen Hauses sind Urheber

dieses Sittenverderbnisses, das im Gefolge des Götzendienstes steht; darum sollen sie gerichtet werden, ohne daß ihnen Assyrien, dessen Hülfe sie anrufen, nutzen könnte; bei Gott dem Herrn könnten sie Hülfe finden, wenn sie reuig zu ihm kehren wollten, allein das ganze Reich verharrt bei seinen Schandthaten, 5, 6. Neue Rüge der herrschenden Laster, namentlich auch der mit den politischen Umwälzungen zusammenhängenden Verbrechen; die Strafe ist unvermeidlich, und weder Aegypten noch Assyrien wird sie aufhalten können, 7. Bald wird Assyrien über Israel hereinbrechen und die Strafe für den Götzendienst vollziehen, 8. Sie haben daher keine Ursache, ihren Götzen zu Ehren Freudenfeste anzustellen; in Aegypten und Assyrien werden sie dafür darben müssen, 9. Seinen jetzigen Wohlstand hat Israel, den gesetzlosen Zustand benutzend, nur zum Götzendienst und zur Lasterhaftigkeit verwandt; aber auch seine Götzenbilder sollen nach Assyrien geführt, und der Ueppigkeit durch Verwüstung des ganzen Landes ein Ende gemacht werden, 10. Neue, ernste Mahnung: seit den Zeiten ihres Aufenthaltes in Aegypten hat Gott die Israeliten mit Wohlthaten überhäuft, wie ein Vater seine Kinder; allein sie haben dieselben mit schmählichem Undank vergolten; darum soll der Assyrer sie strafen. Wollen sie dann sich wieder zu Gott wenden, so sollen sie von nah und fern zu ihrer Heimat zurückkehren dürfen und Gottes neuen Segen erfahren, 11. Leider ist Juda nicht mehr geeignet, dem Nachbarreich als Beispiel zu dienen; so sollten die Israeliten ihren Stammvater Jakob schauen und sich daran erinnern, wie Gott ihn sammt seinen Nachkommen geführt hat, um der Strafe entgehen zu können, 12. Seitdem das nördliche Reich dem Götzendienst verfallen ist, hat es alles äußere Ansehen eingebüßt und ist ohne Einfluß; gleichwohl fährt es fort, die Abgötterei zu üben und zu befördern. Auch die Wohlthaten Gottes haben keinen Eindruck auf dieß lasterhafte Volk gemacht, darum muß Samaria büßen. Also kehret zum Herrn! Er will seinen Zorn gern abwenden und neue selige Zustände herbeiführen, in welchen der Sprache des Alten Testamentes zufolge die messianischen Segnungen nicht zu verkennen sind.

Obwohl diese Reden begreiflicher Weise nicht datirt sind, so können sie doch in etwa auf die Zeit von Osee's Wirksamkeit vertheilt werden. Kap. 1 und 3 setzen wegen der Sitte, die Kinder erst nach drei Jahren zu entwöhnen, nach 1, 8 etwa eine Zeit von zehn Jahren voraus; die Stelle 7, 7 weist auf die Zeit Manahems hin; 13, 11 wird wohl auf den letzten König Osee zu beziehen sein.

## 398. Das Buch Osee's ist von dem betreffenden Propheten selbst in der vorliegenden Gestalt geschrieben.

Das Buch ist jedenfalls in der Zeit verfaßt, der es den Spiegel vorhält. Es ist so unmittelbar aus augenblicklichen Situationen erwachsen und faßt so bestimmt das Heil der Gegenwart in's Auge, daß ein anderer Ursprung gar nicht denkbar ist. Einzelne Anspielungen auf Ereignisse aus der Zeitgeschichte, auf die ohne nähere Angabe bloß hingewiesen wird, beweisen deutlich, daß das Buch unmittelbar nach diesen Ereignissen geschrieben ist; diese aber fallen sicher in die für den Propheten angegebene Zeit, wie sie auch gedeutet werden mögen. S. 5, 13; 10, 6, und dazu Schrader, Keilinschr. und A. T., S. 281. Dieß vorausgeschickt, ist die allgemeine Ueberschrift 1, 1, sowie die besondere Einleitung zum ersten Abschnitt, 1, 2, nach Weise der übrigen prophetischen Schriften als Bezeichnung des Verfassers zu verstehen. Bestätigt wird dieß 3, 1 ff., wo die Erzählung statt der dritten Person 1, 3 die erste einsetzt. Die zusammenfassende Darstellung dessen, was während einer fünfzigjährigen Thätigkeit gepredigt worden, ist kaum von einem Andern als dem Prediger selbst zu erwarten, zumal wenn sie das Gepräge eines so individuellen Charakters trägt, wie dieß hier der Fall ist.

## 399. Der kanonische Charakter des Buches Osee's ist unbeanstandet.

Schon der hohe sittliche Ernst, der aus demselben hervorleuchtet, und das Bewußtsein prophetischer Sendung, welches in demselben ausgesprochen ist, können als innere Kennzeichen für den übernatürlichen Ursprung desselben angesehen werden. Die in Kap. 1, 3 erwähnten Vorgänge können nur durch Mißdeutung eines Propheten unwürdig erscheinen, wie dieß schon Aug. contra Faust. 22, 5. XLII, 403. Hier. comm. in Os. 1.

XXV, 822 betonen. Sicher ist, daß es im Kanon der Juden nie gefehlt hat. Schon Jeremias hat Osee's Buch gekannt, wie viele Anklänge bei ihm zeigen, vgl. Os. 1, 2. Jer. 3, 6. 8. Os. 2, 2. Jer. 3, 18. Os. 2, 25. Jer. 3, 19. Os. 3, 5. Jer. 30, 9. Os. 4, 2. Jer. 7, 9. Os. 8, 13. 9, 9. Jer. 14, 10. Os. 10, 12. Jer. 4, 3. Os. 11, 5. 7. Jer. 8, 5. Os. 13, 7. 8. Jer. 5, 6. Os. 14, 2. 5. Jer. 3, 22. Os. 14, 10. Jer. 9, 11. *Kueper*, Jeremias etc. p. 67 sq. Auch bei Ezechiel finden sich ähnliche Berührungen; vgl. Huetii Dem. Evang. Prop. 4 de Osee. Die Aufnahme des Buches in die Septuaginta kann dafür als erstes Zeugniß gelten. Besonders aber beweisen die Anführungen aus Osee im Neuen Testamente Matth. 2, 15; 9, 13; 12, 7. Luk. 23, 31. Röm. 9, 25. 1 Cor. 15, 54. 1 Petr. 2, 10, daß das Buch zur Zeit Jesu und der Apostel als inspirirt angesehen wurde, wie dieß auch Röm. 9, 24 ausdrücklich gesagt ist.

400. Die Dunkelheit des hebräischen Textes in Osee's Buch ist zum Theil durch kritische Ungenauigkeit entstanden und auf entsprechendem Wege zu heben.

Vgl. *Harkavy* et *Strack*, Hosea et Joel proph. ad fidem cod. Babyl. Petrop. 1875. (Dillmann,) Gött. G.=Anz. 1876, 193. Töttermann, Varianten zum Proph. Hosea, Helsingfors 1878. S. auch oben S. 161.

### 9. Joel.

401. Das Buch Joels ist ebenfalls von einem sonst unbekannten Propheten, wahrscheinlich zur Zeit des Königs Joas, verfaßt und weissagt dem südlichen Reiche erst eine Heuschreckenverwüstung, dann den Einfall der Assyrer, hierauf die Wiederherstellung Juda's zu einem geistigen Staat, endlich das Gericht über alle Feinde Gottes.

Der Inhalt des nur vier (in der Vulgata drei) Kapitel umfassenden Buches ist bei unbefangener Lesung viel klarer, als daß eine Verschiedenheit der Auffassung darüber gerechtfertigt wäre. Der Prophet beschreibt zunächst mit ungemeiner Lebendigkeit und Anschaulichkeit die Schrecken einer Heuschreckenverwüstung, 1. Ob diese als gegenwärtig geschildert oder als zukünftig vorausgesagt wird, läßt sich bei der herrlich poetischen Form nicht mit Sicherheit erkennen; doch führt die innere Bedeutung und die Analogie der prophetischen Darstellung eher zu der Annahme, daß etwas noch Bevorstehendes angekündigt wird. Die Aufforderung zur Buße, welche in diese Schilderung verflochten ist, bildet den psychologischen Uebergang zu der Vorhersagung eines Gottesgerichtes, das noch viel schlimmere Verwüstung als die Heuschrecken herbeiführen wird. Das Land Juda wird von einem Kriegsheer überschwemmt werden, welches Gottes Geißel führt, 2, 1—11. Die Herkunft desselben ist später, 2, 20, lediglich durch den Ausdruck „der Nordische" angedeutet; es ist wohl nicht zu zweifeln, daß damit der Assyrer gemeint ist. Bei solchen Calamitäten ist gewiß eine ernstliche Rückkehr zu dem allbarmherzigen Gott angezeigt, 2, 12—17; wenn die Juden ihre Herzen und nicht ihre Kleider zerreißen, so wird er jeden durch seine Heimsuchung bewirkten Verlust überreich ersetzen und als ihr Hort in ihrer Mitte wohnen bleiben, 2, 18—27. So kann er seine Wirksamkeit vollenden; dieselbe wird er krönen mit der Ausgießung des heiligen Geistes, welche allen seinen Angehörigen die Zuversicht der Kindschaft verleiht, während er sich zum Gericht über seine und seines Volkes Feinde rüstet, 2, 28—32 Vulg., 3 Hebr. Denn wenn erst Juda und Jerusalem aus der babylonischen Gefangenschaft erlöst sein wird, so soll von allen Heiden Rechenschaft für das gefordert werden, womit sie Gottes Leitung auf Erden frevelnd durchkreuzt haben. Während dann alle irdische Macht zerschellt, wird der Gottesstaat erneut, die Erde wird zum Paradies, und Gott thront auf ewig in seiner Kirche, 3 Vulg. 4 Hebr.

Es ist bekannt, wie der Hauptheil dieser Weissagung am Pfingstfest in Erfüllung gegangen ist, und wie die Sendung des heiligen Geistes augenblicklich mit Joels Vorhersagung in Verbindung gebracht worden ist (Apgsch. 2, 16). Die klare Hinweisung auf das durch Jesum und seine Kirche zu erlangende Heil wurde 2, 23 in der Vulgata

durch die Uebersetzung doctorem iustitiae bereichert. Obwohl diese Deutung von הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה durch die jüdische Tradition (Targ. Jon., Jarchi, Abarbanel i. h. l.) gestützt ist und gewiß der Tragweite der ganzen Weissagung so entspricht, daß ihre Beibehaltung in der authentischen Version berechtigt erscheint, so paßt doch in den Zusammenhang keine andere Uebersetzung, als „Regen nach Gebühr", LXX τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην.

Ueber die Persönlichkeit des Propheten, von welchem diese Weissagung herrührt, gibt es die einzige als sicher anzusehende Nachricht 1, 1, daß er der Sohn eines Phatuel gewesen ist. Aus der Art, wie er, 1, 13; 2, 17, von den Priestern spricht, kann man schließen, daß er selbst keiner war. Was sonst über ihn mitgetheilt wird (vgl. oben S. 342), ist sagenhaft. Das römische Martyrologium feiert ihn am 13. Juli.

Da Joel seine Rede an die „Söhne Sions" richtet, 2, 23, stets auf Jerusalem und den Berg Sion Rücksicht nimmt, 2, 1. 15. 17. 32, ein Gericht durch die „Söhne Juda's" ankündigt, 4, 8, für Juda und Jerusalem Erlösung ankündigt, 4, 6. 7. 16. 18. 20, so hat er ohne Zweifel im südlichen Reiche geweissagt. Ob seine prophetische Thätigkeit mit den in seinem Buche enthaltenen Vorhersagungen erschöpft war, kann nicht ausgemacht werden.

Auf die Zeit Joels kann nur durch Combination geschlossen werden. Sprache und Stil seiner Weissagung ist klassisch, so daß er jedenfalls nicht in eine späte Zeit gehört. Seine Stelle im Zwölfprophetenbuch setzt ihn nach jeder vorkommenden Anordnung in die nächste Zeit von Osee. Amos beginnt sein Buch mit einer von Joel (3, 16) entlehnten Stelle und nimmt auch, 9, 13, ein von diesem Propheten (4, 18) angewendetes Bild wieder auf; letzterer muß also (Amos 1, 1) vor dem jüdischen König Ozias geweissagt haben. Unter den ausländischen Feinden Juda's, welche Joel nennt, fehlen die Syrer, welche nach 4 Kön. 12, 17 unter Joas ihre Feindseligkeit gegen Juda begannen. Soll diesem Stillschweigen Gewicht beigelegt werden, so fällt Joel in die Zeit des Königs Joas, sonst jedenfalls in die erste Zeit Ozias'. Er ist demnach der älteste Prophet in Juda, etwa gleichzeitig mit Osee in Israel.

### 402. Das vorliegende Buch ist unzweifelhaft von Joel verfaßt.

Jedenfalls ist dieses herrliche Schriftstück nach Inhalt und Form aus Einem Gusse. Es ist keine Zusammenfassung verschiedener Reden, sondern ist zu einem bestimmten Zwecke concipirt und niedergeschrieben. Vermuthlich ist dieß nach gehaltener Predigt geschehen, da bei bloß literarischer Darstellung kaum die Ergriffenheit und Lebendigkeit, durch welche das Buch Joels ganz einzig unter allen Bestandtheilen des Alten Testamentes dasteht, denkbar ist. Es ist kaum anders möglich, als daß dieses Buch von dem Urheber seines Inhaltes niedergeschrieben worden ist, so daß der reich angelegte Geist auch dem sprachlichen Ausdruck sein herrliches Gepräge aufdrücken konnte. Dazu kommt, daß das Buch Joels schon in sehr früher Zeit bekannt war und benutzt wurde.

### 403. Das Buch Joels hat von jeher in kanonischer Geltung gestanden.

Stellen und Ausdrücke aus dem Buche Joel kehren in der prophetischen Literatur so bald nach ihm wieder, daß es unmittelbar nach seiner Entstehung auch schon als kanonisches verehrt worden sein muß. Außer den schon angegebenen, sehr deutlichen Beziehungen bei Amos sind zu vergleichen Jon. 3, 9 mit Jo. 2, 14. Is. 13, 6 mit Jo. 1, 15. Is. 13, 10 mit Jo. 2, 10. Mich. 7, 10 mit Jo. 2, 17. Sophon. 1, 15 mit Jo. 2, 11. Jer. 30, 7 mit Jo. 2, 2. 11. Zach. 14, 8 mit Jo. 4, 18. Das Buch hat daher nie in der Sammlung der kleinern Prophetenschriften gefehlt und ist so auch in die Septuaginta aufgenommen worden. Aus der Zeit Jesu ist die kanonische Geltung des Buches ausdrücklich bezeugt Apg. 2, 16. 17; außerdem citirt der Apostel Röm. 10, 13 die Stelle Jo. 2, 32 nach V. 11 mit der gewöhnlichen Formel dicit enim scriptura. Auch Offenb. 4, 12; 9, 2. 9; 14, 11. 15. 18 ist deutlich auf Joels Ausdruck angespielt, so daß für diese Zeit das kanonische Ansehen seines Buches außer Zweifel steht. Das jüdische wie das christliche Alterthum ist dieser Ueberzeugung stets treu geblieben, s. oben S. 20 ff.

In textkritischer Hinsicht vgl. die oben § 400 angeführte Schrift.

## 10. Amos.

404. Der Name Amos bezeichnet einen Propheten aus dem Reiche Juda, welcher als armer Hirt unter dem Könige Ozias die Sendung erhielt, im Reiche Israel zu predigen, und diesen Auftrag trotz des dort gefundenen Widerstandes vollzog.

Die persönlichen Nachrichten über Amos sind lediglich aus seiner Schrift zu schöpfen. Er war aus Thecue (תְּקוֹעַ, Thekoa) einem Flecken bei Bethlehem, gebürtig, 1, 1, trat aber als Prediger im nördlichen Reiche auf und erhielt den prophetischen Ruf dazu hinter der Heerde, 7, 15. Obwohl er nur ein ärmliches Leben führte, 7, 14, so besaß er doch, wie seine Schrift zeigt, reiche Geistesgaben und heldenmüthigen Charakter. Wenn er, 7, 14 von sich sagt, er sei weder ein Prophet, noch eines Propheten Sohn, wie die Vulgata übersetzt, so will dieß nur sagen, daß er keine Vorbildung zum Propheten empfangen habe, s. oben S. 293; richtiger erklärt wohl die Septuaginta: οὐκ ἤμην προφήτης ἐγώ κτλ. Die ihm gewordenen Offenbarungen fielen nach 1, 1 in die Zeit des Königs Ozias von Juda und Jeroboam II. von Israel, also in die dreißig Jahre, während welcher diese Könige gemeinschaftlich regierten. Der Anfang seiner Wirksamkeit wäre 1, 1 genau datirt, wenn der Zeitpunkt des dort erwähnten Erdbebens bekannt wäre; aus Zach. 14, 5 geht jedoch nichts Anderes hervor, als daß es unter Ozias stattfand. Aus der Zeit seines prophetischen Wirkens ist nur noch die Notiz erhalten, daß der götzendienerische Oberpriester Amasias zu Bethel ihn unschädlich zu machen suchte, 7, 10—17. Diese Mittheilung ist der Art mitten in seine prophetische Rede eingeschoben, daß sich daraus die chronologische Anordnung derselben schließen läßt; dieser zufolge muß er durch die Verfolgung sich nicht haben abhalten lassen, sein Amt zu Ende zu führen.

405. Das Buch Amos enthält in systematischer, aber der Zeitfolge entsprechender Darstellung eine Reihe von Rügen und Mahnreden, welche den Untergang des Reiches Israel und die Aufrichtung des geistigen davidischen Reiches in Aussicht stellen.

Den Kern des ganzen Buches bilden in Kap. 3—6 vier Strafreden von je einem Kapitel, welche gegen Israel und dessen Hauptstadt Samaria gerichtet sind. Als Einleitung dazu dient in Kapp. 1. 2 die Verkündigung des Strafgerichtes über alle sündigen Völker, an deren Schicksal Israel sich spiegeln soll. Als Schlußtheil steht Kapp. 7—9 eine Reihe von bildlichen Visionen, welche den Ernst des göttlichen Rathschlusses darstellen sollen, unterbrochen durch die Mittheilungen über das Schicksal des Propheten während dieser Verkündigungen, 7, 10—17.

Nach der Ueberschrift wird der Zorn Gottes mit Joels Worten angekündigt, 1, 1—2. Das Gewitter rollt in gleichlautender strophischer Form über alle umliegenden Reiche, Damaskus 3—5. Philisthäa 6—8. Tyrus 9, 10. Edom 11, 12. Ammon 13—15. Moab 2, 1—3, berührt im Vorbeigehen Juda 4. 5, und bleibt über Israel stehen, 6—8, um die dort herrschende Bedrückung, Sittenlosigkeit und Abgötterei zu strafen. Der von Gott empfangenen Wohlthaten wird nicht mehr gedacht, 9—12, so soll ein Verderben hereinbrechen, dem niemand entgehen kann.

Erste Strafrede „über euch, Söhne Israels"; weil diese von Gott so sehr bevorzugt worden, sollen sie um so ernster heimgesucht werden, 3, 1. 2; die Sendung des Propheten sollte sie wohl darauf aufmerksam machen, 3—8. Die Sünden im nördlichen Reiche sind so ungeheuerlich, daß Philister und Aegypter zu Zeugen ihres Uebermaßes aufgerufen worden, 9—11; darum wird nur ein winziger Rest dem Zorn Gottes entgehen, der Israels Altäre und Prunkhäuser zerstört, 12—15.

Zweite Strafrede an „die Basanskühe", d. h. die üppigen Frauen „auf dem Berge Samariens"; sie sollen mit Haken in die Gefangenschaft geschleppt werden, 4, 1—3. Mögen sie mit ihrem Götzendienst fortfahren, 4, 5, nachdem die Strafe, welche Gott ihretwegen dem Lande geschickt, sie nicht bescheidener gemacht hat, 6—11; „aber schicke dich, deinem Gott entgegen zu kommen, Israel!" 12. 13.

Dritte Strafrede, „ein Klaglied über euch, Haus Israel!" Das üppige Reich wird

auf den zehnten Theil seines Bestandes zurückgebracht werden, 5, 1—3, wenn es nicht noch jetzt den Herrn sucht und lebt" 4—6. Allein das übermüthige Volk verkehrt die sittliche Ordnung gegenüber dem Herrn der natürlichen Ordnung, 7—10, darum soll es sich seiner Unternehmungen nicht erfreuen, 11. 12. Kaum wagt man, noch von Bekehrung zu sprechen, 13—15; der allgemeine Jammer ist unvermeidlich, 16. 17. Sie fordern für ihre Feinde Gottes Gericht mit Frevelmuth, da es sie selbst treffen wird, 18—20. Die Zugehörigkeit zum Gottesvolke wird sie nicht retten, denn ihr Gottesdienst ist bloße Ceremonie, 21—24, ihr Herz hängt am Götzendienst von jeher, darum sollen sie in's Exil „jenseit Damaskus", nach Assyrien wandern, 25—27.

Vierte Strafrede an „die Sorglosen auf Sion und die Sichern auf dem Berge Samariens, die Edeln des Ausbunds der Völker". Die sämmtlichen Häupter des Gottesvolkes sollten auf die heidnischen Nachbarstaaten schauen, um von ihrem Geschick zu lernen, 6, 1—3. Aber besonders die Schwelger in Samaria 4—7 sollen gewiß sein, daß in der Ueberflutung (der Assyrer) ihr Stolz ein Ende nehmen wird, 8—14.

Hieran schließen sich Gesichte der künftigen Zerstörung. Erst Heuschrecken, dann Feuer als Sinnbilder der Strafe; zweimal verspricht der Herr auf die Fürbitte des Propheten, zu schonen, 7, 1—6. Beim dritten Mal schaut dieser das Senkblei angelegt, und unabwendbares Verderben wird ausgesprochen, 7—9. Hier wird der Prophet in seiner strafenden Wirksamkeit unterbrochen, weil auf Amasias' Anstehen Jeroboam II. ihn nach Juda zurückschicken will; er muß dem Götzenpriester dafür die Rache Gottes ankündigen, 10—17. In einer vierten Vision zeigt ein Korb mit reifem Obst ihm Israels Reife zum Untergang, 8, 1—3. Der Wucher und die Habsucht seiner Bewohner, 4—8, fordert den Gerichtstag heraus, 9. 10, an dem Gott ihnen seine Gnade verschließen wird, 11—14. Ein letztes Gesicht zeigt dem Propheten den Herrn mit dem Racheschwert auf dem Altar stehend, 9, 1. Vor dem Allmächtigen gibt es keine Rettung, keine Flucht, 2—6; alle Sünder werden vernichtet; „nur daß ich nicht bis zur Vertilgung vertilgen werde das Haus Jakobs, ist der Spruch des Herrn", 7—10. Aber Davids zerfallene Hütte soll wieder aufgerichtet werden, damit in ihr der Rest gerettet werde, den Gottes Barmherzigkeit übrig lassen wird; ihm werden die goldenen Zeiten erblühen, welche Joel vorausgesagt hat, 11—15.

Vgl. die Eintheilung des Textes und die Darlegung des Inhaltes bei Rückert, Hebräische Propheten, Leipzig 1831, S. 69.

406. Das Buch Amos ist von diesem Propheten selbst in einfachem, aber edlem und unnachahmlich schönem Ausdruck niedergeschrieben worden.

Auf Amos selbst als den Verfasser führt zuerst die Einleitung 1, 1. 2; durch den Zusatz וַיֹּאמַר zu dem vorhergehenden Satz wird der Leser auf einen Standpunkt gestellt, auf dem schon Gesprochenes referirt wird. Wenn nun die folgenden Reden so unmittelbar und der augenblicklichen Situation angemessen erscheinen, so kann dieß nur dem Redner selbst zuzuschreiben sein, der die gehaltenen Ansprachen sogleich aufgezeichnet hat. Sicher ist die Einschiebung der Erzählung 7, 10—17 in den Text nur daraus zu erklären, daß das Buch gradatim nach den jedesmaligen Mahnreden entstanden ist, und auch dieß läßt sich am besten von dem Propheten selbst begreifen. Der Gebrauch der ersten Person in Kapp. 7—9 würde als Beweis für die Abfassung durch Amos angeführt werden können, wofern nicht auch hier Referate über mündlich Gesprochenes vorlägen. Dagegen ist die gesammte Einkleidung des Buches dem Bilde, das man sich vom Propheten Amos zu machen hat, so vollkommen entsprechend, wie ein fremder Berichterstatter wohl nicht zu Stande gebracht hätte. Namentlich hat schon der hl. Hieronymus Comm. in Am. 1, 2. XXV, 993 bemerkt, daß die Darstellung sich fortwährend in Bildern aus dem Hirtenleben bewege. Auch die eigenthümliche Aussprache בּוֹשַׁס für בּוֹסַס 5, 11, יִשְׂחָק für יִצְחָק 7, 16, מְסָרֵת für מְשָׂרֵת 6, 10, מֵעִיק für מֵצִיק 2, 13, נִשְׁקָה für נִשְׁקְעָה 8, 8 sind auf die Niederschreibung durch den Hirten aus Thecue zurückzuführen. Sonst steht der sprachliche Ausdruck ebenfalls mit seinem Bilde in Einklang. Ueberaus einfach, verständlich und kurz gehalten, ist er doch klassisch gewählt und voll hoher dichterischer Schönheit und kann, wenn auch in anderer Weise als Isaias' Diction, als mustergültig bezeichnet

werden. Wenn der hl. Hieronymus den Propheten Amos imperitus sermone nennt, so will er wohl damit dasselbe sagen, nämlich daß die Schönheit seiner Rede eine natürliche, keine künstlich erworbene sei. Durch eine Reihe von sonst seltenen Ausdrücken, welche der Volkssprache entnommen zu sein scheinen, wie אֲנָךְ Spitzhaken, 7, 7. 8, בָּלַג aufleuchten, hereinbrechen, 5, 9, בָּלַס ankneipen, דְּמֶשֶׁק Damast, 3, 12, צִנָּה Angelhaken, קַרְקַע Meeresgrund, 9, 3, wird dieser Thatbestand nicht geändert. Vgl. Baur, der Prophet Amos erklärt, Gießen 1847, S. 119, 122.

407. Das Buch Amos' wird nach inneren und äußeren Gründen mit Recht als kanonisch verehrt.

Wenn der hl. Hieronymus den Propheten imperitus sermone nennt, so setzt er hinzu sed non scientia; idem enim, qui per omnes prophetas, in eo Spiritus sanctus loquebatur. Der Geist übernatürlicher Weisheit ist in dem Buche nicht zu verkennen, und so hat es schon den Juden vorchristlicher Zeit die Bedingungen erfüllt, welche sie zur kanonischen Geltung stellten.

In Bezug auf mancherlei historische Angaben, welche die kleine Schrift als Voraussetzung oder Weissagung enthält, und welche zum Theil anderweitig nicht vorkommen, ist die Glaubwürdigkeit derselben unantastbar. Zu 1, 3 vgl. 4 Kön. 10, 32 ff. 13, 7; zu 1, 5 vgl. 4 Kön. 16, 9. Die Feindseligkeit der Philister, welche 1, 6 gestraft wird, ist dieselbe, welche auch Joel 4, 3 ff. rügt; die Philister verkauften bei dem 2 Par. 21, 16, erwähnten Einfall einen Theil ihrer Gefangenen an die Edomiter, einen andern durch die Phönicier an die Griechen. Die Verbrechen der Tyrier, Edomiter und Ammoniter 1, 9—15 sind nur in ihrer Individualität nicht bekannt, sonst aber hinreichend bestätigt. Auch die Schandthat der Moabiten ist im Alten Testament nicht berichtet, ist aber nach der vom hl. Hieronymus aufbewahrten Tradition mit dem 4 Kön. 3 erwähnten Kriege in Verbindung zu bringen. Die Herkunft der Philister aus Caphthor, 9, 7, ist auch Gen. 10, 14. Jer. 47, 4, angedeutet; die Abstammung der Aramäer aus dem Lande am Kur ist anderswo nicht erwähnt, aber nach dem Charakter der übrigen Angaben bei Amos gewiß nicht zu bezweifeln.

Als kanonisch citirt daher schon der hl. Stephanus das Buch Apgsch. 7, 42; das nämliche thut der hl. Jakobus Apgsch. 15, 16. Seitdem fehlt es in keinem Verzeichniß der inspirirten Bücher bis zum tridentinischen und vaticanischen Concil, s. oben S. 20 ff.

## 11. Jonas.

408. Das Buch Jonas' enthält die Geschichte von der Sendung eines israelitischen Propheten nach Nineveh und von der Bekehrung dieser Stadt durch seine Predigt.

Ohne alle Einleitung beginnt das Buch mit der Aufforderung Gottes an Jonas, nach Nineveh zu gehen und dort Buße zu predigen. Dieses Angebot göttlicher Barmherzigkeit an die Heiden erkannte der Prophet als ein Verdammungsurtheil über die Juden, obwohl die darin enthaltene Drohung Gottes, sich von den Juden abzuwenden, auch für diese eine Gnade enthielt. Mit einer Entschlossenheit, die bewundert, aber nicht gebilligt werden kann, versuchte er daher, den Rathschluß Gottes zu Gunsten seines Volkes zu wenden, indem er kurzer Hand sich dem Auftrage entzog und, statt nach Nineveh zu gehen, nach Tartessus, d. h. an das entgegengesetzte Ende der Welt, entfloh. Er bestieg zu Joppe ein segelfertiges phönicisches Schiff, um nach Spanien zu fahren, und machte vor der Schiffsmannschaft nicht einmal ein Hehl daraus, daß er vor seinem Gotte fliehe; auf ihrem heidnischen Standpunkte legte dieselbe darauf kein Gewicht. Allein es entstand bald ein großer Sturm, so daß die Schiffsleute voller Angst zu ihren Göttern riefen und alles Ueberflüssige über Bord warfen. Inzwischen aber war bei Jonas eine noch größere Seelenpein über den kühnen Schritt entstanden, dessen Strafe er in dem Sturm erkannte, so daß er in den Schiffsraum hinabgestiegen und, vor Angst ermattet, eingeschlafen war. Er wurde jedoch vom Schiffsführer geweckt und aufgefordert, auch seinen Gott anzurufen, ob dieser vielleicht besser als die übrigen helfen könne. Der Sturm jedoch tobte fort, und nun kam man auf den Gedanken, es müsse ein Schuldiger auf dem Schiffe sein, welcher

den Zorn der Götter auf die ganze Reisegesellschaft herabrufe. Nach heidnischer Weise beschloß man durch's Loos den Schuldigen herauszufinden, und durch göttliche Fügung fiel das Loos auf Jonas. Als dieser nunmehr aufgefordert wurde, sich auszuweisen, bekannte er, daß er ein Hebräer und Anbeter Jehovah's sei. Darüber geriethen die heidnischen Schiffsleute in große Angst; denn Jehovah galt auch in der Heidenwelt als ein besonders mächtiger und furchtbarer Gott, und nach dem, was Jonas ihnen bereits früher mitgetheilt hatte, wußten sie jetzt, daß sie seine Macht an sich erfuhren. In ihrer Rathlosigkeit fragten sie also Jonas selbst, was sie zu thun hätten, um den Zorn seines Gottes zu beschwichtigen, und dieser erwiederte ihnen, sie sollten ihn selbst in's Meer werfen, so werde mit der Ursache auch die Wirkung des göttlichen Zorns von ihnen entfernt werden. Aus Furcht vor dem gewaltigen Judengott wollten die Heiden sich jedoch dazu noch nicht entschließen, sondern versuchten noch einmal an's Land zu rudern; jedoch umsonst, der Sturm ward immer ärger, und die See ging immer höher. Da blieb ihnen nichts Anderes übrig, als das letzte Mittel zu versuchen; unter feierlicher Betheuerung gegen Jehovah, daß sie nur nothgedrungen handelten, nahmen sie Jonas und warfen ihn in's Meer. Augenblicklich legte sich der Sturm, und voll Staunen über die Offenbarung Gottes brachte die heidnische Schiffsgesellschaft ihm Opfer und Gelübde dar, 1.

Eine noch größere Offenbarung Gottes geschah mittlerweile in der Tiefe des Meeres. Ob auch ungehorsam, hatte Jonas durch seine an sich edle Absicht Barmherzigkeit gefunden und verdiente, gebessert zu werden. Der allmächtige Gott sandte daher einen Hai, der ihn verschlang und ihn bis zum dritten Tage lebend mit sich herumführte. In einer solchen Abgeschlossenheit hatte Jonas Zeit, sich mit Gott und seinem Gewissen abzufinden, und sein hoher Geist hatte bald wieder im Glauben die rechte Gesinnung gefunden. Von seinem kurzsichtigen Patriotismus geheilt und an Gottes erhabenen Willen hingegeben, goß er die Empfindungen seiner Dankbarkeit und seiner Bereitwilligkeit mit den Worten der Psalmen in einem herrlichen Liede aus, welches das Buch aufbewahrt hat. Den so Gebesserten brauchte das Meer nicht mehr zurückzuhalten, und der Fisch spie ihn auf Gottes Veranstaltung an's Land, 2.

Bald hatte Jonas Gelegenheit, die Umwandlung seiner Gesinnung zu bethätigen; er erhielt den neuen Auftrag, in Ninive Buße zu predigen. Dießmal zog er gehorsam in die riesengroße Stadt ein und predigte einen ganzen Tag lang: „Noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen.“ Dieses Wort machte einen ungeheuern Eindruck, so daß die Niniviten an Gott glaubten, der ihnen den Propheten gesandt hatte, und Buße thaten, ja daß der assyrische König selbst für Mensch und Vieh Bußtrauer ausschrieb, um den Einen wahren Gott zu versöhnen. So fanden sie Barmherzigkeit bei Gott, und die angedrohte Strafe ward nicht vollzogen, 3.

Demnach sah Jonas seine frühere Besorgniß in Erfüllung gegangen. Die Niniviten fanden Gnade; hieß das nicht, daß die Juden verworfen seien? Und wenn der Zweck seiner Sendung war, den Juden Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit einzuflößen: war dieser nicht durch die von den Niniviten leicht erlangte Barmherzigkeit vereitelt? Hierüber in die größte Aufregung versetzt, klagte er seinem Gott selbst seinen Schmerz und bat denselben kleinmüthiger Weise, ihn aus dem Leben zu nehmen. Auf die Frage Gottes: „Zürnst du mit Recht?“ hatte er keine Antwort, eben auch die nicht, daß er mit Unrecht aufgeregt sei. Daher mußte er nach Gottes Langmuth auf andere Weise belehrt und gebessert werden. Er wohnte außerhalb der Stadt in einem Sommerzelt, wo ihm ein Ricinusbaum erwünschten Schatten bot; nun durchbohrte ein Wurm über Nacht den krautigen Stamm des Gewächses, so daß es am heißen Sonnenstrahl des Tages verdorrte. Die Gluthitze preßte dem Propheten von neuem den Wunsch aus, zu sterben, und auf die abermalige mahnende Frage des Herrn: „Bist du mit Recht aufgeregt?“ trieb ihn die Bitterkeit jetzt sogar, rechthaberisch zu antworten. Darauf erfolgte die erhabene Antwort des allmächtigen Gottes: „Du trägst solches Leid um ein hinfälliges Gewächs, dessen Urheber du nicht warst: und ich soll nicht Barmherzigkeit tragen gegen so viele unschuldige Seelen und so viele schuldlose Thiere in Ninive?“ 4.

Anscheinend abbrechend, hat doch das Buch hierin den vollkommensten Schluß, der zu finden gewesen wäre. Bei einer solchen Beweisführung der höchsten Weisheit ziemt sich nur anbetendes Schweigen. Zugleich aber ist mit diesem Schluß die beste Abrundung

für das Ganze gegeben; denn der geheimnißvolle Grund, welcher den Anfang des Buches unvermittelt erscheinen läßt, tritt hier als der leitende Gedanke des Ganzen hervor und bewirkt den Eindruck eines tief durchdachten und in sich abgeschlossenen Kunstwerkes. Unter diesem Eindruck können erst alle die tiefen Wahrheiten erkannt werden, welche das kleine Schriftstück zu übermitteln bestimmt ist, und welche dasselbe zu einem eminent prophetischen stempeln.

Das Lied Jonas' ist durchaus selbständig und seiner Lage angemessen, aber mit sehr glücklichen Reminiscenzen an Ps. 30, 23; 41, 8; 68, 2 gedichtet.

**409. Das Buch Jonas' steht deßwegen in der Reihe der prophetischen Bücher, weil sein Inhalt an sich denselben Zweck, wie sonst die prophetische Thätigkeit, erfüllt.**

Wenn das Amt der Propheten hauptsächlich darin bestand, der Gegenwart zu predigen, so läßt sich dieses Amt kaum eindringlicher geübt denken, als durch die oben berichteten Vorgänge. Auch sonst ja mußten die Propheten nicht bloß durch das Wort, sondern ebenso durch ihre Handlungen und ihre Erfahrungen dem Volke Gottes die übernatürlichen Wahrheiten verkündigen. An die sündhaften Juden ist auch die Predigt, welche Jonas' Geschichte liefert, zunächst gerichtet. Selbst die sündhafte Weltstadt Niniveh findet Erbarmen, wenn sie sich zu Gott bekehrt und Buße übt; um wie viel sicherer wird das auserwählte Volk für seine Sünden Verzeihung erlangen, sobald es nur den Weg der Buße betritt! Und wenn Gott in den unschuldigen Kindern und in den Thieren, die nicht sündigen können, schon Anlaß findet, sich zu erbarmen, wie leicht muß es dann sein, seine Gerechtigkeit zu versöhnen! Wenn aber die gottlosesten Heiden auf die einfache Predigt des Propheten hin Buße thun, so sind gewiß die Juden nicht zu entschuldigen, wofern sie so viele Gnadenerweisungen Gottes unbenutzt vorübergehen lassen. Zu diesen directen Aufschlüssen treten im Buch Jonas noch eine Reihe ferner liegender hinzu. Zuerst erscheint schon hier mitten in der Zeit des partikularistischen Judenthums, welches Jonas so deutlich repräsentirt, der barmherzige Wille Gottes, alle Menschen selig zu machen, 1 Tim. 2, 4, weil er nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist, Röm. 3, 29. 30. Während er daher den ersteren seine besondere Leitung zuwendet, hat er auch den letzteren alle diejenigen Gnaden und Offenbarungen bereitet, welche zu ihrer Rettung nöthig sind. So werden die phönicischen Schiffer, so die Niniviten durch Gottes Gnadenleitung des Glaubens theilhaftig. Daß aber der jüdische Prophet es ist, durch dessen Schicksal einerseits und durch dessen Predigt andererseits die Heiden zur Erkenntniß Gottes kommen, beleuchtet deutlich den Rathschluß Gottes, wonach das Heil aus den Juden kommt, Joh. 4, 22; ihre Aufgabe ist es, den übrigen Völkern die geoffenbarten Wahrheiten zu bewahren und zu vermitteln. Der engherzige Partikularismus, womit das Judenthum diese Aufgabe verkannt und sich der Aufnahme der Heiden in die Gottesgemeinschaft widersetzt hat, wird in der Person Jonas' verurtheilt und muß vor den erhabenen Absichten Gottes verstummen. Daneben treten in die Anschauung des Alten Testamentes hier zwei große Ideen, welche für die Zukunft von der höchsten Bedeutung sind. Die eine ist die 1, 12 ausgesprochene, welche später vom Hohenpriester Kaiphas allgemein formulirt wurde: „Es ist besser, daß Ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe," Joh. 11, 50. Die andere Anschauung, welche hier zuerst dem Glauben vermittelt worden, ist die vom Wiederaufleben jemandes, der vollständig dem Tode verfallen und begraben ist; denn für nichts Anderes kann die Rettung Jonas' aus dem Bauche des Haifisches angesehen werden. Die Angabe, daß dieselbe am dritten Tage erfolgt sei, prägt diesem ganzen Vorgange einen Charakter auf, der erst bei der späteren Auferstehung eines Gestorbenen ganz begriffen werden konnte: die Rettung Jonas' war nämlich eine Realweissagung oder ein Typus, der die Welt zur Annahme der Lehre von der Auferstehung Jesu empfänglich machen sollte. Hieraus folgt eine Hauptwahrheit, die bezüglich des Buches Jonas' festzuhalten ist.

**410. Der Inhalt des Buches Jonas' ist eine geschichtliche Thatsache und darf weder als Parabel noch als poetische Ausschmückung eines wirklichen Vorfalles angesehen werden.**

Es ist einleuchtend, daß der oben angegebene Zweck sowohl für die damalige Gegenwart als für die noch in Aussicht stehende Zeit nur erreicht werden konnte, wenn das hier Erzählte wirklich geschehen ist; denn nur die Thatsachen, nicht das Buch, konnten nach den bezeichneten Richtungen hin wirksam sein. Eine allegorische Einkleidung einer abstracten Lehre hätte zunächst bei dem bekannten Charakter der Juden keine durchgreifende Wirkung haben können. Wäre sie aber angebracht gewesen, so würde sie gewiß nach der Analogie aller Parabeln in der heiligen Schrift als solche erkennbar eingekleidet und nicht in die Form einer wirklichen Geschichte gebracht worden sein. Die Möglichkeit, zu belehren und zu überzeugen, wäre ferner geradezu damit aufgehoben, daß eine wirkliche Thatsache in diesem Buche eine poetisch aufgeputzte, wunderbare Form erhalten hätte. Es ist daher eine lächerliche Mühe protestantischer oder auch einzelner katholischer Gelehrten, für das Buch eine Erklärungsweise zu finden, welche den geschichtlichen Charakter desselben beseitigt. Die mannigfaltigen Versuche dieser Art s. registrirt bei Friedrichsen, krit. Uebers. der verschiedenen Ansichten von dem Buch Jona, 2. Aufl. Leipzig 1841. Ganz anders dachten die Juden wenigstens seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, insofern sie das Buch unter die prophetischen Schriften stellten; denn nur als Geschichte kann es hier seinen Platz finden. Die Gründe aber, warum es nur als ein geschichtliches betrachtet werden darf, sind leicht zu finden.

Zuerst ist Jonas eine historische Person; denn nach seinem und seines Vaters Namen, wie nach der durch die Stellung im Kanon angedeuteten Zeit ist der hier genannte Prophet der nämliche, welcher nach 4 Kön. 14, 25 die Wiederherstellung der alten nationalen Grenzen unter Jeroboam II. geweissagt hatte. Gerade die Person dieses Propheten, welche durch die den Juden zusagende Weissagung populär geworden, war das rechte Werkzeug, um den Juden die bezweckten Lehren nahezubringen. Anders als geschichtlich erscheint auch Jonas' Sendung in der späteren jüdischen Geschichte nicht aufgefaßt. Im Buch Tobias 14, 2 nach dem griechischen, sowie nach dem neu gefundenen chaldäischen Text und dem Hebr. Fagii sagt Tobias seinem Sohne: „Ich bin von allem überzeugt, was Jonas über den Untergang Nineveh's geweissagt hat." Im dritten Machabäerbuche 6, 8 steht Jonas' Rettung aus dem Fischbauche mit den übrigen Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte, welche eine wunderbare Rettung bedeuten, in Einer Reihe. Josephus, der sich wiederholt auf den geschichtlichen Charakter seiner Darstellung beruft, hat den Inhalt des Buches Jonas Antt. 9, 10, 2 aufgenommen. Das einleuchtendste Zeugniß aber für den geschichtlichen Werth dieses Buches legt der Heiland Matth. 12, 39 ff. Luk. 11, 29 ff. ab, wenn er vom Standpunkte der damaligen Juden das von Jonas Erzählte ein Zeichen nennt. Die Juden forderten nicht eine Parabel oder ein Symbol, sondern einen realen Vorgang, ein Wunder, das Jesus wirken sollte. Dieses Verlangen weist der Heiland nur theilweise ab, indem er allerdings einen realen wunderbaren Vorgang, jedoch nicht im Sinne der Juden, in Aussicht stellt. Wenn nun die Auferstehung Jesu, an deren historischer Wirklichkeit der Glaube und das Heil der Welt hängt, Zeichen des Jonas genannt wird, so folgt aus der hierbei vorausgesetzten Analogie, daß Jonas' Rettung eine Thatsache ist, oder wenigstens, daß sie von den damaligen Juden dafür angesehen wurde. Dasselbe folgt aus der Verheißung Jesu Matth. 12, 41. Luk. 11, 32, daß die Niniviten am Gerichtstage ebenso wie die gewiß als historische Person zu fassende Königin von Saba Zeugniß über die Unbußfertigkeit der Juden ablegen werden. Diese Wahrheit von dem geschichtlichen Charakter des Buches erhält ihre Bestätigung bei Betrachtung aller Einzelheiten, welche in demselben zusammengestellt sind.

### 411. Der Inhalt des Buches Jonas' ist in allen seinen Theilen, innerlich wie äußerlich, durchaus glaubwürdig.

Dem historischen Charakter der ganzen Erzählung entspricht vor Allem die große psychologische Wahrheit, welche aus dem Bilde des Propheten selbst hervortritt. Ein Geist, der zu solchen Entschlüssen fähig ist, wie im Anfange des Buches erzählt werden, fällt erfahrungsmäßig in solche entgegengesetzte Extreme, wie von ihm berichtet werden. Der jüdisch-nationale Particularismus, der in Jonas seinen Repräsentanten findet, ist geeignet, auch die edelsten Regungen eines hochherzigen Mannes zu unterdrücken; aber der Edelmuth einer lauteren Seele gewinnt sogleich die Oberhand, wenn es sich um Ab-

wendung fremden Nachtheiles handelt. Einen solchen Geist bringt die Voreingenommenheit für irgend einen Gedanken dazu, selbst mit dem allmächtigen Gott zu rechten; aber die erste Stunde ruhigen Nachdenkens ordnet alle seine Einsicht und seinen Willen der göttlichen Weisheit unter. Gottes Vollkommenheit kann kaum irgendwo erhabener dargestellt werden, als in den Thatsachen dieses Buches; man darf wohl behaupten, daß solche Beweise der göttlichen Langmuth nur erlebt, nicht erdacht werden können. Die plötzliche Bekehrung der Niniviten ist innerlich durch die außergewöhnliche Erscheinung eines aus dem Meere erstandenen Predigers, sowie durch die Nähe des einen Extrems beim andern motivirt.

Die innere Möglichkeit des Erzählten ist, obwohl oft angefochten, doch besonders einleuchtend. Viele unklare Zweifel heften sich an den landläufigen Ausdruck „Wal-fisch"; in einem der großen Wale, welche zu den Säugethieren des Meeres gehören, hätte ein Mensch für 37 Stunden nicht Platz gefunden. Allein statt der hiefür dienenden Ausdrücke לִוְיָתָן oder תַּנִּין nennt der Text ausdrücklich einen Fisch, דָּג, der Jonas verschlungen. Es ist hierunter einer der im Mittelmeer lebenden Haifische (carcharias) zu denken, von denen es bekannt ist, daß sie nicht bloß Menschen, sondern selbst Pferde mit blinder Gefräßigkeit verschlingen, ohne die Körper vorher zu beschädigen. Wenn nun das, was mit Jonas vorgegangen ist, vom Heiland a. a. O. ein Zeichen genannt wird, so liegt nahe, hierbei an ein Wunder zu denken, welches durch Gottes Allmacht gewirkt worden. Von diesem Wunder läßt sich dann im eigentlichsten Sinne sagen, daß es nicht gegen die Natur, sondern in ihr geschehen ist (vgl. Kirchen-Lex. von Wetzer u. Welte Bd. XI, S. 1199). Wird 2, 1 gesagt, daß Gott einen solchen Fisch geheißen habe den Propheten verschlingen (וַיְמַן, προσέταξε, praeparavit), so kann dabei auch an die indirecte Anordnung in Folge der natürlichen Einrichtungen gedacht werden. Jedes solche Geschrei, wie 1, 14 erwähnt ist, ruft den Hai herauf und führt ihn hinter dem Schiffe her. Für die Lebensthätigkeit eines Menschen fehlen im Innern eines großen Fisches keineswegs die Bedingungen, denn alle Fische bergen in hohlen Räumen atmosphärische Luft, deren Bestandtheile durch ihre Lebensfunctionen fortwährend erneuert werden. *Cuvier*, Hist. Nat. des Poissons, T. I, Paris 1828, p. 518. Ebenso liegt es innerhalb der durch Thatsachen bewiesenen physiologischen Möglichkeit, daß ein lebendiger (bekleideter) Körper für eine Zeit lang der Magenthätigkeit eines Fisches widersteht. Die 2, 1 angegebene Zeit ist hierfür nicht zu lang; denn „drei Tage und drei Nächte" sind nach hebräischem Sprachgebrauch nur so zu fassen, daß von drei aufeinander folgenden Tagen der erste und der letzte nur in irgend einem Theile mitbegriffen sind, so daß ein Zeitraum von 37 Stunden, wie bei Jesu Auferstehung, schon reichlich diesem Ausdrucke entspricht. Das Gebot Gottes an den Fisch endlich, Jonas wieder auszuspeien, kann auch als eine Einwirkung vermittels der natürlichen Ordnung aufgefaßt werden. Der schreckliche Hai hat einen noch schrecklicheren Feind am Schwertfisch, vor dem er sich pfeilschnell, sobald er ihn erblickt, in das seichte Wasser der Küste zu retten sucht. Bei solchem schnellen Aufsteigen aus der Tiefe und der durch plötzliches Aufhören des Drucks bewirkten Ausdehnung der Luft in seinem Innern ist er dann genöthigt, den ganzen Mageninhalt auszuspeien. Wie es nun schon oft beobachtet worden ist, daß ein Hai verschluckte Gegenstände ganz unversehrt, ja Thiere und Menschen noch lebend wiedergegeben hat, so läßt sich dieß auch von Jonas innerhalb der natürlichen Möglichkeit annehmen. Aus allem diesem leuchtet ein, wie wenig Grund vorhanden ist, ein solches Wunder als innerlich unmöglich zu bezeichnen; teleologisch wird dasselbe Luk. 11, 30 gerechtfertigt. In Bezug auf die Pflanze, welche 4, 6 genannt ist, gibt 4, 10 oft Anlaß zu einem Irrthum. Es heißt dort, daß sie über Nacht entstanden und über Nacht abgestorben sei. Letzteres leuchtet bei der oberflächlichsten Betrachtung des hebräischen קִיקָיוֹן, des Linné'schen Ricinus communis, sofort als möglich ein. Ersteres aber ist nicht so zu verstehen, als sei die Pflanze in Einer Nacht über Manneshöhe aufgeschossen; sie war nur über Nacht aus der Erde gewachsen und mußte sonst den Weg der gewöhnlichen Entwickelung gehen.

Neben dieser inneren Wahrheit sind auch eine Reihe äußerlich bezeugter Thatsachen für die Glaubwürdigkeit des Buches entscheidend. Schon der Zusatz „die große Stadt" 1, 2 läßt erkennen, daß der Berichterstatter mit vollster Kenntniß damaliger Zustände schrieb; denn der Ausdruck „die Großstadt" war für das aus vier Städten zu-

sammengeflossene Nineveh stehend geworden, Gen. 10, 12. Judith 1, 5. Die Größe dieser Stadt wird auf drei Tagereisen angegeben, sei es, daß ihr eine Länge von drei Tagereisen zugewiesen wird, sei es, daß drei Tage nöthig gedacht sind, um sie zu bereisen. Beides ist vollkommen richtig, je nachdem der Begriff Nineveh genommen wird; s. Kaulen, Assyrien und Babylonien, S. 171. Die Bevölkerung dieser Stadt wird nach 4, 11 auf 700 000 Menschen angegeben; denn unter solchen, die nicht Rechts von Links unterscheiden, sind nach morgenländischer Anschauung Kinder unter sieben Jahren zu verstehen, und diese machen überall ein Fünftel der Bevölkerung aus. Diese Zahl würde nach europäischen Verhältnissen zu klein angegeben sein; allein da Nineveh, gleich Babylon, eine Menge unbewohnter Stellen, Gärten, Weinberge, Landhäuser einschloß, so erscheint jene Zahl als die einzig angemessene. Was sonst an geschichtlichen Zügen im Buche Jonas' berichtet wird, ist alles anderweitig wohl bezeugt; namentlich erscheint die Sitte, auch die Thiere mittrauern und fasten zu lassen, als morgenländische Eigenthümlichkeit nach Her. 9, 24. Plut. Arist. 14 in f. Vgl. Periz. ad Ael. Var. Hist. 7, 8.

Ist die Uebersetzung der Annalen Assurnasirpals richtig, welche Rodwell Rec. of the Past III, p. 37 gibt, so wird durch dieselben auch bezeugt, daß die Niniviten Jehovah neben ihren Göttern verehrten. Vgl. *Rule*, Oriental Records, Monum. p. 210.

### 412. Die Geschichte von Jonas' Sendung nach Nineveh fällt ungefähr in die Zeit Jeroboams II. von Israel.

Ueber Jonas' Persönlichkeit gibt es keine andern Nachrichten, als daß sein Vater Amathi hieß, daß er von Geth-Opher, d. h. aus dem nördlichen Reiche, stammte, und daß er eine Wiederherstellung der ursprünglichen Grenzen Israels geweissagt hatte, bevor diese unter Jeroboam II. erfolgte. Der Zeitpunkt dieses letzteren Ereignisses ist nicht genau festzustellen, so daß für die prophetische Wirksamkeit Jonas' ein ziemlich großer Spielraum übrig bleibt. In etwas beschränkt wird derselbe durch die Stellung des Buches im Kanon, wonach man Jonas' Sendung schon frühe mit Amos gleichzeitig geschehen glaubte. Wäre die jüdische Sage richtig, wonach Jonas ein Sohn der Wittwe zu Sarepta, 3 Kön. 17, 17 ff., oder wonach er der von Elisäus zur Salbung Jehu's gesandte Prophet gewesen sein soll, so würde eine genauere Zeitbestimmung möglich sein; so aber kann es nur bei dem obigen ungewissen Resultat bleiben.

### 413. Das Buch Jonas' ist vermuthlich von dem darin genannten Propheten selbst geschrieben.

Wenigstens läßt sich die Anerkennung der göttlichen Weisheit und Güte von Seiten Jonas', welche aus dem Schlusse des Buches zu entnehmen ist, nicht besser documentirt denken, als durch Aufzeichnung des ganzen in Rede stehenden Vorganges. Für eine Abfassung durch einen Späteren lassen sich keine Gründe auffinden; am wenigsten kann eine solche aus der Angabe: „Nineveh war eine große Stadt", 3, 2, gefolgert werden. Die Sprache ist ganz die der Periode, in welcher Jonas lebte und wirkte. Einzelne eigenthümliche Ausdrücke, wie טַעַם Befehl 3, 7, הֵטִיל werfen 1, 4. 5. 12. 15, הִתְעַשֵּׁת gnädig gedenken 1, 6, חָתַר rudern 1, 13, ferner בְּשֶׁלְּמִי מִנָּה 1, 7, בְּשֶׁלִּי 1, 12, שֶׁ 4, 10, sind dialektische Formen, welche wohl auch auf den individuellen Sprachgebrauch eines Nordisraeliten zurückgeführt werden können; andere, wie מַלָּח Seemann, סְפִינָה Schiff 1, 5, רַב הַחֹבֵל Schiffskapitän, sind technische Ausdrücke, zu deren Gebrauch anderswo kein Anlaß ist.

### 414. Das Buch Jonas' ist von jeher zu den kanonischen Schriften gerechnet worden.

Der Glaube an seinen übernatürlichen Ursprung, der durch die Aufnahme in die Septuaginta und den talmudischen Kanon, durch die Anschauung des Neuen Testamentes und der Kirche in den Katakomben, durch die Citate der Kirchenväter von Clem. Rom. 1 ad Cor. 7 an und durch alle kirchlichen Verzeichnisse documentirt wird, ist nie anders als bei principieller Läugnung der übernatürlichen Offenbarung angefochten worden.

## 12. Michäas.

415. Michäas war nach Jerem. 26, 18. 19 ein Prophet aus Moreschet-Gath, welcher unter der Regierung des Königs Ezechias wirkte. Von ihm wird dieses Buch in der Ueberschrift hergeleitet.

Der Name Michäas (Μιχαίας) entspricht dem hebräischen Worte מִיכָה nur uneigentlich, insofern er die vollere Form desselben, מִיכָיָה, welche Jer. 26, 18. Neh. 12, 35. 41 vorkommt, wiedergibt. Da es auch einen andern Propheten Michäas gab, welcher nach 3 Kön. 22, 8 unter Achab weissagte, so heißt er zum Unterschied von demselben „der Morasthite", bei Jer. a. a. O. „der von Morasthi Gebürtige". Letzterer Ort ist wahrscheinlich das 1, 14 genannte מוֹרֶשֶׁת גַּת, welches nicht weit vom Meere im Königreich Juda lag. Der Zusatz הַמּוֹרַשְׁתִּי im vorliegenden Buche weist dasselbe ganz ohne Zweifel dieser nämlichen Persönlichkeit zu. Die bei Jeremias von ihm angeführte Weissagung steht hier 3, 12 im Zusammenhange des Textes, und da er nach 1, 1 unter Jotham, Achaz und Ezechias wirkte, so ist auch die Zeitangabe für seine Wirksamkeit mit der bei Jeremias übereinstimmend.

416. Das in der Form höchst vollendete Buch Michäas' enthält als Vorhersagung einen Abriß der ganzen künftigen Offenbarungsgeschichte; es weissagt die Zerstörung des Reiches Israel, wie des Reiches Juda, die Fortführung der Juden in's Exil, die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, endlich den Frieden des Messias, dessen Ankunft in speciellen Zügen geschildert wird.

Der Ueberschrift zufolge richtet sich der Inhalt des Buches gegen beide in ihren Hauptstädten repräsentirten Reiche. Dieß ist so zu verstehen, daß von Samaria's Schicksal ausgegangen wird, um auf Jerusalems Strafe zu kommen, daß aber die allgemeinen Rügen und Verheißungen sich auf beide gemeinschaftlich erstrecken.

Die sieben Kapitel des Buches zerfallen deutlich in drei Abschnitte oder Reden, welche jedesmal durch שִׁמְעוּ, audite, eingeleitet sind, 1, 2; 3, 1; 6, 1.

Erste Rede. Nach dem Titel des Buches 1, 4 werden alle Völker aufgerufen, zu bezeugen, daß Gottes Zorn gegen Samaria und Jerusalem durch beider Sünden rechtmäßig provocirt ist, 2—5. Darum soll zuerst Samaria zerstört werden, 6. 7. Allein dieser Schlag trifft auch Jerusalem; bis dorthin wird sich die Zerstörung über alle unterwegs liegenden Orte erstrecken, 8—16. Verdient ist sie durch die schlimmsten socialen Laster: Betrug, Ungerechtigkeit und Raubsucht, 2, 1—2. Wegen dieser Verbrechen soll den Reichen Jerusalems all' ihr Eigenthum genommen werden, 3—5. Der Widerspruch, den ihre falschen Propheten gegen diese Drohung erheben, nützt zu nichts, 6, 7; da sie die friedlichen Armen, Wittwen und Waisen berauben, so müssen sie wandern, 8—10, und von Wein und Meth wird ihnen nicht mehr geweissagt werden, 11. Allein in Zukunft soll der geläuterte Rest Israels unter dem Hirtenstabe Gottes des Herrn gesammelt werden, 12. 13.

Zweite Rede, vorwiegend messianischen Inhaltes. Die vorher gerügten Laster sind auf Rechnung der Häupter des Volkes zu schreiben, weil sie ihren Einfluß nicht zur Unterdrückung derselben geltend machen, 3, 1—4; ebenso fallen sie den falschen Propheten zur Last, welche für Lohn alles Gewünschte weissagen, 5—7; ihnen tritt Michäas in der Kraft Gottes gegenüber, um die Strafe in der künftigen Verwüstung Sions anzukündigen, 8—12. Doch wird eine Zeit kommen, da ein neues Sion alle Völker um sich versammeln wird, 4, 1—5; in dem so entstandenen neuen Gottesreiche ist aller jemals entstandene Schaden wieder geheilt, 6—8. Freilich muß Juda erst eine harte Buße bestehen, indem Jerusalem nach schwerer Belagerung fällt und Alle nach Babel deportirt werden, 9—14; allein aus dem kleinen Bethlehem, aus dem am wenigsten das Heil erwartet werden kann, wird der König hervorgehen, der jene glücklichen Zeiten herbeiführen soll, 5, 1. Bis dahin muß Israel unter der Gewalt der Völker bleiben, 2; allein der neue Herrscher wird mit Gottes Kraft regieren und der Welt den Frieden schenken, ob auch alle gott=

entfremdeten Mächte denselben zu stören denken, 3—5. Das Volk Gottes wird alle seine Feinde überwinden, 6—8, und Gott wird alles auf Erden ausrotten, was je wieder das Glück Israels beeinträchtigen könnte, 9—14.

Dritte Rede. Gott rechtet mit seinem Volke: die Berge, als die unerschütterlichen Säulen der Erde, sollen Zeugen sein und entscheiden, 6, 1. 2. Auf der einen Seite nur Wohlthaten, 3—2; das kann Israel nicht läugnen, so daß es, seines Undankes geständig, zu Sündopfern bereit ist, 6. 7. Allein der Herr will inneren Gottesdienst, 8, vor Allem Restitution des unrechten Gutes und Besserung, 9—12; weil es daran fehlt, darum muß die Strafe kommen, 13—16. Nun bekennt Israel seine Sünden und gibt ein entsetzliches Bild von der Verkommenheit in seiner Mitte, 7, 1—6, spricht aber dann seine Bußgesinnung und sein gläubiges Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes aus, 7—10. Darum wird die Verheißung der Wiederherstellung erneuert, 11, 12. Im Bewußtsein aber, daß die Strafe unabwendbar ist, 13, betet jetzt das Volk um Herbeiführung des versprochenen Friedens, 14; als Antwort erfolgt von Gott die Zusicherung desselben mit dem Versprechen, alle feindlichen Völker zu demüthigen, 15—17. Daran schließt der Prophet einen herrlichen Lobpreis Gottes mit dem Bekenntniß seines Glaubens an das Heil, das durch den Messias in Aussicht gestellt ist, 18—20.

Der hiermit dargestellte Inhalt ist in eine Form gekleidet, welche an Lebendigkeit und klassischer Schönheit hinter keinem Schriftwerk der hebräischen Literatur zurücktritt. Mit Isaias, mit dem er nach Is. 1, 1 gleichzeitig wirkte, berührt sich Michäas sowohl in der Reinheit und dem Adel des Ausdrucks als in dem vorherrschenden Gedankenkreise sehr nahe. Die Weissagung 4, 1—3 steht wörtlich auch Is. 2, 1—3. Es ist wahrscheinlich eine alte, im Volke umhergetragene Prophezeiung, welche beide aufgenommen haben, um sie in den Kreis ihrer Darstellung zu verweben; ist einer von beiden aber ihr Urheber, so kann dieser nur Michäas sein.

## 417. Das Buch Michäas' kann nur von diesem Propheten selbst geschrieben sein.

Bei Betrachtung der Einzelheiten im Buche zeigt sich, daß diese wohl verschiedenen Zeiten ihre Veranlassung verdanken. Beruht die Weissagung bei Is. 2, 1—3 auf Michäas 4, 1—3, so folgt aus der Datirung des isaianischen Buches, daß dieselbe unter Jotham entstanden ist. Die Erwähnung von Amri's Einrichtungen und Achabs Hause als Vorbild für die gottlosen Israeliten kann kaum anders als in der Zeit des letzten Königs stattgefunden haben. Die Weissagung 3, 12 ist nach Jer. 26, 18 in den Tagen des Ezechias ergangen. Nichtsdestoweniger ist das Buch ein einziges Ganzes, dessen drei Abschnitte nicht bloß in sich, sondern auch untereinander einen engen Zusammenhang haben. Die Reden des Propheten während dreier Regierungen haben aber jedenfalls einen größeren Umfang gehabt, als dieses kleine Buch, so daß letzteres nur als eine Zusammenfassung alles Gepredigten erscheinen kann. Diese ist jedenfalls noch vor der Zerstörung Samaria's und dem Sturz des nördlichen Reiches, also vor dem siebenten Jahre des Ezechias, geschrieben worden, da beide Ereignisse noch als zukünftig betrachtet werden. Demnach ist das Buch noch zur Zeit von Michäas' Wirksamkeit selbst entstanden. Daß aber in dieser Zeit Michäas und kein Anderer der Verfasser desselben gewesen ist, ergibt sich aus dem וָאֹמַר 3, 1, welches zugleich die nachträgliche Abfassung bestätigt. Vgl. Caspari, über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift, Christiania 1852, S. 59 ff.

Die von einigen neueren Bestreitern ausgegangene Behauptung, zum Buche Michäas gehörten nur die drei ersten Kapitel, und alles Andere stamme aus der Zeit nach dem Exil, ist mit so schwachen Gründen gestützt, daß sie nicht berücksichtigt zu werden braucht. S. Stade, Bemerkungen über das Buch Micha, Zeitschr. für alttestamentl. Wissensch. 1881, I, S. 161.

## 418. Der kanonische Charakter des Buches Michäas' ist durch die einleuchtendsten inneren und äußeren Gründe verbürgt.

Wäre außer den früher erfüllten Weissagungen (§ 416) bloß die eine Prophetie von der Geburt des Erlösers zu Bethlehem in dem Buche niedergelegt, so würde diese

schon dafür genügen, daß die Gnade der Inspiration bei dem Verfasser anerkannt werde. Aber auch die ganze erhabene Denkungsweise und die wunderbare Versenkung in den göttlichen Heilsplan zeigt, daß hier nicht ein bloßer Menschengeist gewaltet hat. Daneben ist die kanonische Geltung des Buches seit den ältesten Zeiten in authentischer Weise proclamirt. Zuerst geschah unter König Joakim nach Jer. 26, 17 eine feierliche Berufung auf das Buch Michäas; denn die hier angeführte, mit dem Text in letzterem wörtlich übereinstimmende Stelle kann nach 110 Jahren nur als geschriebenes Wort betrachtet werden. Ferner beriefen sich die Schriftgelehrten vor dem König Herodes in officieller Weise auf eine Weissagung dieses Buches, die vom Propheten geschrieben sei, Matth. 2, 5. Neben diesen rechtskräftigen Erklärungen können alle andern Zeugnisse als untergeordnet übergangen werden.

419. In dem kleinen Schriftstück hat die Septuaginta so viele vom hebräischen Text verschiedene Lesarten ausgedrückt, daß die Kritik hier noch Mancherlei zu sichten findet.

Schon der hl. Hieronymus macht auf diesen Thatbestand aufmerksam, Comm. in Mich. 1, 10. XXV, 1159. Vgl. Scholz, Einl. III, 591.

### 13. Abdias.

420. Den Namen Abdias' als Verfassers trägt eine Weissagung gegen die Edomiter, welche in idealer Weise das Schicksal aller Gottesfeinde dem Gottesreiche gegenüber darstellt.

Abdias (hebr. עֹבַדְיָה, LXX Ὀβδιού = עֹבַדְיָהוּ) ist als Personenname im hebräischen Alterthum ebenso häufig, wie bei den Mohammedanern das gleichbedeutende Wort Abdallah; s. 3 Kön. 18, 3. 1 Par. 3, 21; 7, 3; 8, 38; 9, 16. 44; 12, 9; 27, 19. 2 Par. 17, 7; 34, 12. 1 Esdr. 8, 9. 2 Esdr. 10, 5; 12, 25. Von den so genannten Personen ist bald der Eine, bald der Andere mit dem Verfasser der fraglichen Weissagung identificirt worden (s. Fürst, Kanon des A. T. 32); allein bei dem gänzlichen Mangel positiver Nachrichten über den letzteren läßt sich keine dieser Vermuthungen zur Wahrscheinlichkeit erheben.

Die nur aus Einem Kapitel bestehende Weissagung kündigt zuerst Gottes Entschluß an, Edom den Untergang zu bereiten, vor welchem sein Stolz und der Trotz auf seine Felsenburgen es nicht schützen werden, 1—9. Ursache dieser Verurtheilung ist die schadenfrohe Feindseligkeit, welche es dem auserwählten Volke bei einer Einnahme Jerusalems durch die Heiden bewiesen hat, 10—14. Gleich ihm wird es allen Feinden Gottes ergehen, 15, 16, während Israel und Juda wieder erstarken, Edom ausrotten und ein Reich Gottes bilden werden, 17—21.

Hierbei sind die Imperative V. 12—14 als Warnungen zu fassen, welche sich zwar an einmalige Vorgänge anknüpfen, aber doch auf eine Sitte der Edomiter beziehen; bei jeder Gelegenheit haben dieselben diejenige Gesinnung an den Tag gelegt, welche sich in solchem Verfahren äußert. In dieser Verallgemeinerung ist der Keim zu derjenigen Anschauung enthalten, wonach die Edomiter als Repräsentanten aller Feinde der göttlichen Wirksamkeit auf Erden gefaßt werden. Schon die Juden verstanden Edom nach ihrer Weise erst als das heidnische, später als das christliche Rom. In der patristischen Literatur wird von der geschichtlichen Bedeutung der Weissagung fast ganz abgesehen; „Abdias," sagt schon der hl. Hieronymus Ep. ad Paulin., „pertonat contra Edom sanguineum terrenumque hominem." Indeß hat das in Rede stehende Schriftstück auch seinem buchstäblichen Inhalte nach eine hohe Bedeutung, insofern sich die Erfüllung der ausgesprochenen Weissagungen bestimmt nachweisen läßt. Abdias verheißt, daß die Edomiter zweimal bezwungen werden sollen, erst durch die Heiden (V. 1—9. 15. 16), dann durch die Israeliten (17. 18). Das erstere Ereigniß kann nur als vollzogen in der Geschichte nachgewiesen werden, insofern Petra seit dem Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. im Besitz der Nabatäer war. Wann die Verdrängung der Edomiter stattgefunden hat, bleibt ungewiß, weil aus dem sechsten und fünften Jahrhundert

keine historischen Nachrichten erhalten sind; vielleicht ist die Nachricht bei Josephus, daß Nabuchodonosor die Ammoniter und Moabiter unterjocht habe (Antt. 10, 9, 7), auch auf die Edomiter auszudehnen. Die Erfüllung der zweiten Verheißung ist 1 Mach. 5, 3. Jos. Antt. 12, 18, 1 verzeichnet. Außerdem verkündet Abdias nach der Strafe für Edom eine neue Blüte des Reiches Juda V. 21. Diese Weissagung hat eine theilweise Erfüllung in der Wiederherstellung des Judenthums nach der Gefangenschaft gefunden. Wie aber die Drohung gegen Edom alle Feinde Gottes trifft, so ist auch unter dem künftigen Königreiche des Herrn die Kirche, und es sind unter den „Rettern auf dem Berge Sion" die Gesandten derselben zu verstehen; in dieser idealen Ausdehnung geht die Weissagung von Tag zu Tage mehr der vollkommenen Erfüllung entgegen.

421. Der **Prophet Abdias** lebte und wirkte zu Ende des **neunten** vorchristlichen **Jahrhunderts**.

Ein Schluß auf die Zeit, in welcher Abdias lebte, läßt sich zunächst aus dem Verhältniß seiner Weissagung zu den übrigen prophetischen Texten des Alten Testamentes ziehen. Die Stelle bei Jeremias 49, 7—22 hat mit Abd. 1—9. 16 eine solche Aehnlichkeit, daß der eine Text bei Abfassung des andern vorgelegen haben muß, und der Analogie nach ist hierbei Abdias die Priorität zuzuschreiben. Vgl. **Caspari**, der Prophet Obadjah ausgelegt, Leipzig 1845, 5 ff. Da nun die Weissagung Jeremias' gegen Edom vor der Zerstörung Jerusalems ergangen ist, so gehört auch Abdias in die vorexilische Zeit. In dieser wurde die obige Angabe festgehalten, Jerusalem dreimal von Feinden eingenommen und geplündert: durch den ägyptischen König Sesach im fünften Jahre Roboams, 3 Kön. 14, 25 ff. 2 Par. 12, 2 ff., durch die Philister und Araber unter Joram. 2 Par. 21, 16, und durch Joas von Israel unter Amazias, 4 Kön. 14, 13 ff. 2 Par. 25, 23 ff. Diese letzte Eroberung kann Abdias nicht im Auge gehabt haben, weil er die Plünderer V. 11 „Feinde" und „Fremde" nennt, wie es auf die Stammesverwandten nicht paßt. Die erstgenannte Eroberung kann auch nicht gemeint sein, weil zu ihrer Zeit Edom noch in vollkommener Abhängigkeit von Juda stand; demnach bleibt anzunehmen, daß Abdias V. 11 auf die Katastrophe Rücksicht nimmt, welche über Jerusalem durch die Philister und Araber herbeigeführt wurde. Wenn er also nach diesem Ereigniß lebte, so wird seine Zeit näher dadurch bestimmt, daß Joel an mehreren Stellen (1, 15; 2, 1. 32; 3, 3. 4. 7. 8. 12. 14. 17. 19) mit Abd. 10—18 sich sehr nahe im Ausdruck berührt, so daß auch zwischen diesen beiden Propheten ein Zusammenhang anzunehmen ist. Da nun Joel 2, 32 (3, 5) die Stelle „auf dem Berge Sion wird eine Zuflucht sein", welche auch Abdias V. 17 steht, mit dem Zusatz versieht „wie der Herr gesprochen hat", so ist anzunehmen, daß letzterer von Joel **citirt** wird und demnach vor ihm geweissagt hat. Dieß ist auch die Ansicht der vorchristlichen Juden gewesen, welche das Buch der kleinen Propheten in die gegenwärtige Ordnung gebracht haben, da Abdias sowohl nach dem hebräischen als nach dem griechischen Texte unter die früheren Propheten gestellt ist. Vgl. **Delitzsch**, wann weissagte Obadjah? in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. 1851, 101.

422. Der inspirirte und kanonische Charakter von Abdias' Weissagung ist schon durch die spätere Erfüllung derselben documentirt und in der Synagoge, wie in der Kirche, nie bezweifelt worden.

## 14. Nahum.

423. Das Buch **Nahums** enthält in begeisterter Darstellung eine **Weissagung** von dem sicher bevorstehenden **Falle Ninevehs** und dem **Untergang Assyriens**.

Der **Inhalt** des drei Kapitel umfassenden Buches ist schon durch den Titel מַשָּׂא, onus, als unheilverkündend dargestellt. Dasselbe heißt außerdem סֵפֶר חֲזוֹן, liber visionis, um die Beschaffenheit des Inhaltes anzudeuten; der Name paßt besonders auch deßwegen, weil selten eine Weissagung von solcher Anschaulichkeit gegeben worden ist, 1, 1. Der Herr, heißt es, ist unendlich gerecht und furchtbar in seiner Macht, wenn er auch lang=

müthig erscheint, 2—6. Um die Seinigen zu schützen, wird er der dräuenden Weltmacht ein Ende bereiten, 7—10. Der Frevel, den sie gegen Gott und gegen sein Volk begangen, soll durch Wiederherstellung Juda's und durch Vernichtung des götzendienerischen Bedrängers gesühnt werden, 11—14. Schon kommen die Freudenboten, welche Juda die Erlösung verkündigen: durch Gottes strafende Veranstaltung zieht ein Heer von Gewaltigen heran, welches an Nineveh so handelt, wie dieses an den Israeliten gethan hat. Die prächtige Stadt geht in Feuer auf, ihre Bewohner werden weggeführt, das Löwennest wird zerstört, 2. Je größer einst Ninevehʼs Herrlichkeit war, um so tiefer ist jetzt sein Fall, 3, 1—7; gleich dem ägyptischen Theben muß jetzt Assyrien fallen und die Strafe für seine Grausamkeit erleiden, 8—19.

Die im ersten Kapitel noch ganz allgemein gehaltene Drohung erhält 2, 9, wo Ninevеh, und 3, 18, wo Assur genannt ist, ihre spezielle Bedeutung, obwohl auch die einzelnen Angaben so bestimmt sind, daß nur die assyrische Weltmacht verstanden sein kann. Es ist einleuchtend, daß diese Weissagung um Juda's willen gegeben worden ist und daher in der Geschichte der Offenbarung mit Recht ihren Platz gefunden hat.

Ihrer stilistischen Beschaffenheit nach ist die Weissagung Nahums ein dichterisches Meisterwerk. Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audaces spiritus Nahumi, sagt Lowth, de sacra poësi Hebraeorum p. 246, ed. Rosenmüller.

## 424. Diese Weissagung ist von einem Propheten verfaßt, welcher unter Manasses lebte und von der Verheerung Juda's durch Assurbanipal Augenzeuge gewesen war.

Der Urheber der Weissagung, der nach allgemeiner Regel auch als der Verfasser des vorliegenden Schriftstücks zu betrachten ist, nennt sich selbst נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי, Nahum den Elkoschiter. Da das Buch eine so genaue Kenntniß assyrischen Lebens an den Tag legt, und da in der Nähe des heutigen Mosul ein Dorf Alkusch mit einem modernen Kenotaph von Nahum bekannt geworden ist, so haben einige Gelehrte geglaubt, der Prophet sei in Assyrien selbst geboren. Hiergegen spricht jedoch das geringe Alter des fraglichen Dorfes, und der hl. Hieronymus bezeugt, daß Elkosch noch zu seiner Zeit als ein kleines Dorf in Galiläa bekannt war. Comm. in l. Nahum. Prol. XXV, 1232. Für die Herkunft des Propheten aus Galiläa sprechen auch einzelne dialektische Ausdrücke, wie גְּבוּרֵיהוּ, פְּלָדֹת 2, 4, נְהַג für הֻגַּה 2, 8, מַלְאָכֵכֵה 2, 14, דָּהֵר 3, 2, נָפֹשׁוּ statt נָפֹצוּ 3, 18. Da sein Ausdruck aber sonst klassische Sprachreinheit besitzt und ersichtlich sich an die Redeweise Isaias' anschließt, so darf wohl angenommen werden, daß Nahum sich im Reiche Juda aufhielt und dort auch seine Weissagung verkündete. An Juda ist dieselbe nach 2, 1 ausdrücklich gerichtet.

Auf das Zeitalter des Propheten läßt sich ziemlich sicher aus inneren und äußeren Gründen schließen. Er lebte, wie seine Weissagung beweist, vor der Zerstörung Ninevehʼs und kannte Assyrien noch in seinem höchsten Glanze. Das Reich Israel war damals schon zerstört, 2, 3, das Reich Juda durch Assyrien gedemüthigt, 1, 12; 2, 12; 3, 1. 2. Nahum hatte dann den Fall der ägyptischen Wunderstadt No-Ammon oder Thebens erlebt, und die dort verübten Greuel waren ihm in frischem Andenken, 3, 8—10. Es ist jetzt urkundlich bekannt, daß diese Eroberung und Zerstörung durch den assyrischen Großkönig Assurbanipal um das Jahr 662 geschah. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 287. Lauth, aus Aegyptens Vorzeit S. 446. Er ging die Weissagung, wie wahrscheinlich bald nach diesem Ereigniß, so ist sie unter dem König Manasse gegeben. Vermuthlich war sie dann durch denjenigen Kriegszug veranlaßt, welcher 2 Par. 33, 11 erwähnt ist und die Wegführung Manasse's nach Babel zur Folge hatte. Für diese Zeit läßt sich recht gut die Abhängigkeit begreifen, welche zwischen Isaias und Nahum besteht; s. Is. 33, 9. Nah. 1, 4; — Is. 52, 7. Nah. 1, 15 (2, 1); — Is. 47, 3. 9. Nah. 3, 5; — Is. 13, 16. Nah. 3, 10; — Is. 19, 16. Nah. 3, 13. Vgl. *O. Strauss*, Nahumi de Nino vatic. explic. et ex Assyr. monum. illustr. Berol. 1853, p. XV; offenbar hat der Verfasser persönlich von allem dem, was er so anschaulich schildert, Kenntniß genommen. Dieser Combination entspricht die Stellung, welche die Sammler des Kanons dem Buche angewiesen haben; sein Platz ist richtig nach Michäas, der unter Ezechias wirkte.

Auch die rabbinische Tradition verlegt Nahums Wirksamkeit in die Zeit Manasse's, s. Seder Olam rabbâ ed. Meyer, Amstel. 1699, p. 55. 105; vgl. Kleinert in Lange's Bibelwerk XIX, Bielef. und Leipz. 1868, S. 98. Demnach ist keine Nothwendigkeit, die Angaben 1, 12; 2, 1. 14 auf Sennacheribs Belagerung zu beziehen; sie werden nach so langer Zeitentfernung allgemein von dem Uebermuthe der Assyrer verstanden werden müssen und geben jedenfalls keinen Anlaß, die Weissagung mit dem hl. Hieronymus Comm. in N. Prol. XXV, 1231 in Ezechias' Zeit oder mit Josephus Ant. 9, 11, 3 unter Joatham zu verlegen.

425. Das kanonische Ansehen, welches das Buch Nahums allezeit besessen hat, ist durch seine innere Wahrhaftigkeit gerechtfertigt.

Nahum fehlt in keinem Kanon, weder der Juden noch der Christen. Ob Röm. 10, 15 der Apostel Js. 52, 7 oder Nah. 1, 15 citirt, ist schwer auszumachen. Indeß erscheint durch eine so allgemeine Uebereinstimmung, wie bezüglich dieses Buches herrscht, der kanonische Gebrauch desselben hinreichend gerechtfertigt. Die innere Zuverlässigkeit, welche hierbei vorausgesetzt wird, ist durch den Fortschritt der neueren Wissenschaft in helles Licht gesetzt worden. Nicht bloß ist die oft bezweifelte Angabe von der Eroberung Thebens durch Assyrien, wie oben gesagt, zur vollsten geschichtlichen Gewißheit erhoben worden, sondern es ist jetzt auch möglich, eine Menge Einzelheiten des Textes aus den assyrischen Denkmälern als zutreffend nachzuweisen. Schon die obengenannte Schrift von Strauß hat dieß mit den damals noch spärlicher vorhandenen Mitteln erfolgreich vermocht, und weitere Illustrationen sind seitdem in mancherlei Schriften niedergelegt worden. S. Strauß, Ninive und das Wort Gottes, Berlin 1855. Kleinert a. a. O. S. 100 ff.

Die Beschaffenheit des Textes wird illustrirt durch Reinke, Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum, Münster 1867.

## 15. Habakuk.

426. Das Buch Habakuks enthält in der Form einer Wechselrede zwischen dem Verfasser und Gott eine Weissagung über die Machtentfaltung und den Untergang der Chaldäer als über eine der geschichtlichen Thatsachen, durch welche Gottes Absichten zur Erlösung der Menschheit verwirklicht werden sollen.

Das Buch führt den Titel „Last" (מַשָּׂא, onus), wie bei Weissagungen über nichtjüdische Völker gewöhnlich ist, 1, 1. Der Verfasser klagt über Zustände, welche wegen Ungerechtigkeit und Rechtlosigkeit unhaltbar geworden sind, ohne daß Gott Anstalten zu einer Aenderung treffe, 1, 2—4. Darauf antwortet der Herr: schneller, als man ahne, werde die Strafe dafür durch die Chaldäer herbeigeführt werden, die keine Macht auf Erden anerkennen, 5—11. Tief erschrocken über diese Offenbarung, begreift der Prophet zwar, daß die Veranstaltung Gottes zum Heile führen werde, kann sich aber bei dem Gedanken an die von den Chaldäern zu erwartenden Greuel in den göttlichen Plan nicht finden, 12—17. Darum sammelt er sich zu einsamer Betrachtung, um von Gott selbst Aufschluß und Beruhigung zu erwarten, 2, 1. Als Antwort wird ihm zuerst die Gewißheit, daß das Alles verschlingende Chaldäerreich andern Völkern zur Beute anheimfallen werde, während der Gerechte durch den Glauben sein Heil finde, 2—8. Ueber die Chaldäer und ihre Hauptstadt ergeht ein vierfaches Wehe, in welchem Gottes unwandelbare Gerechtigkeit unter allgemeiner Anwendung dargelegt wird. „Der Zerstörer baut aus dem Raube der Welt sein eigenes Verderben. Ueber dem Einsturz aller irdischen Macht schlägt der Ruhm Jehova's wie ein Meer zusammen. Die Götzen der Weltlichkeit stürzen, und Jehova allein bleibt auf dem Thron, still vor ihm alle Welt," 9—20. Den Eindruck, welchen diese Aufklärung auf ihn macht, gibt der Verfasser in einem wunderbar erhabenen Gebetsliede wieder, 3, 1. Zitternd bittet er, Gott wolle während der nothwendig gewordenen Unglückszeit seinen Schutz nicht ganz seinem Volke entziehen und sich ihm ebenso, wie in der Vorzeit, gnädig beweisen, 2. Hierbei wendet sich sein Gedanke auf

die früheren Großthaten Gottes zum Heile Israels, welche in schwungvollster Auffassung dargestellt werden, 3—15. Und diese nämliche Allmacht Gottes soll sich jetzt gegen sein Volk richten? 16. 17. Dennoch muß jede andere Erwägung zurücktreten vor dem Gedanken, daß der allmächtige Gott nur Heil und Rettung herbeiführen will; in diesem Glauben erhebt sich der Verfasser über jede kurzsichtige Befürchtung und jubelt der von Gott gewollten Erneuerung entgegen, 18. 19.

Hierbei ist unter den Chaldäern, den כַּשְׂדִּים, welcher ethnologischen Beschaffenheit dieselben auch gewesen sein mögen, derjenige Stamm zu verstehen, welcher in Babylonien die Weltherrschaft gründete. Daß aber unter der in Aussicht stehenden Wiederherstellung nicht bloß die Befreiung der Juden durch Cyrus, den Ueberwinder der Chaldäer, sondern auch die schließliche Beseligung des Menschengeschlechtes zu denken ist, geht aus der Fassung hervor, welche die gesammte Darstellung inzwischen angenommen hat. Denn nachdem die Chaldäer einmal genannt sind, schaut der Verfasser auf dem erhabenen Standpunkt seiner Beschauung dieselben sammt dem über sie ergehenden Gericht nicht mehr in geschichtlicher Individualität, sondern als Repräsentanten des allgemeinen Kampfes, der auf Erden zwischen der Welt und Gott geführt wird. Daher ist auch bei Betrachtung der früheren Gottesleitung 3, 3—15 das Einmalige als Ausdruck stets wiederkehrender Machtentfaltung aufgefaßt, so daß in diesem Gemälde das Gericht Gottes über alle Völker der Welt und alle auf's Irdische gerichteten Bestrebungen erkannt werden muß. Nach allem diesem kann am Schluß auch nur von einer universellen Rettung die Rede sein. Wenn die Väter der Kirche diesen Gedanken noch weiter ausbeuten und das Lied im dritten Kapitel vollständig von der Herbeiführung der Erlösung verstanden wissen wollen, so verlassen sie damit nicht den dogmatischen, wohl aber den exegetischen Standpunkt. S. Cypr. contra Jud. 2, 21. IV, 715. Aug. Civ. Dei 18, 32. XLI, 588. Euseb. Dem. Ev. 6, 15. XXII, 442.

Wenn auch das Gebetslied sowohl dem Inhalte nach, als wegen seiner streng rhythmischen Form eine Selbständigkeit besitzt, so ist es doch mit dem Vorhergehenden im engsten Zusammenhang, und sämmtliche drei Kapitel des Buches bilden eine einheitliche, unzertrennbare Weissagung.

### 427. Verfasser dieser Weissagung ist ein Prophet, welcher in der letzten Zeit des Königs Manasses lebte.

Der Schriftsteller, von welchem das herrliche Buch herrührt, nennt sich selbst „den Propheten Habakuk", חֲבַקּוּק הַנָּבִיא. Ob dieser Name ein eigentlicher oder ein symbolischer ist, kann nicht ermittelt werden. Nach einer Verwechslung mit dem Dan. 14, 32 genannten Propheten substituirt die Septuaginta dafür den Namen Ἀμβακούμ; der Name Σαδδούκ Ezech. 40, 46 kann zeigen, daß hierin nicht eine aus lautlicher Nothwendigkeit erfolgte Umbildung vorliegt. Nach 2, 2 ist die Weissagung von dem fraglichen Propheten selbst niedergeschrieben.

Da über die Persönlichkeit desselben anderweitig nichts vorliegt, so ist es nicht leicht, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Weissagung gegeben wurde. Nur annähernd kann dieselbe aus einzelnen Umständen erschlossen werden. Zunächst versetzt der Inhalt selbst die Weissagung in die vorexilische Zeit, und zwar vor die Schlacht bei Charcamis, welche durch die Niederlage des Pharao Nechao den Chaldäern erst Palästina öffnete (Jer. 46, 2). Die Abfassung fällt demnach früher als das vierte Jahr Joakims. Dann deutet die Stellung des Buches im Kanon darauf hin, daß Habakuk nach Ezechias lebte (Mich. 1, 1) und etwa gleichzeitig mit Nahum wirkte. Innerhalb dieses Zeitraumes hat man den Zeitpunkt der Aufzeichnung wohl darnach zu bestimmen gesucht, daß 1, 5 das Strafgericht als in den Tagen der Zuhörer oder Leser bevorstehend verkündigt wird. Indeß ist dieser Ausdruck ziemlich unbestimmt und läßt gewiß für 50 Jahre Spielraum, so daß die Weissagung noch bis in Manasse's Zeit hinaufgerückt werden darf. Etwas näher führt der Umstand zum Ziel, daß zur Zeit des Propheten ein Angriff der Chaldäer noch als etwas Unglaubliches erscheinen mußte, 1, 5. Dieß war zu Josias' Zeit schon nicht mehr der Fall, da diesem von Jeremias der Einfall der Chaldäer verkündigt wurde, Jer. 5, 15 ff. Zu Habakuks Zeit also stand Babylon noch unter der Herrschaft Assyriens, und von der Rolle, welche es dereinst spielen sollte, hatte man noch keine Ahnung. Der Grund zur chaldäischen Weltmonarchie ward aber erst 625 bei der Zerstörung Ninive's gelegt, und

sonach würde Habakuks Buch etwa bis in die Mitte des siebenten Jahrhunderts v. Chr., gegen das Ende von Manasses' Regierung, hinaufzudatiren sein. Es ist einleuchtend, wie sehr diese Annahme zu den bereits angeführten Thatsachen paßt. In der angegebenen Zeit war der Götzendienst aus Juda verbannt, allein die von den Propheten so oft getadelten inneren Schäden des Staates konnten noch nicht geheilt sein; daher klagt Habakuk wohl über Rechtlosigkeit, aber nicht über Zeichendeuterei und Wahrsagerei. Wirklich sagt auch die jüdische Tradition, daß Habakuk in den letzten Jahren Manasse's geweissagt habe, j. Sanh. 12; Seder Olam rabbâ 20, ed. Meyer p. 55. Vermuthlich wird er daher einer von den Propheten gewesen sein, welche nach 4 Kön. 21, 10. 2 Par. 33, 18 in jener Zeit den Untergang Juda's und Jerusalems verkündigten. So erklärt sich, daß Jeremias 4, 13; 5, 6; 6, 15. 23; 51, 37 auf Hab. 1, 6. 7. 8; 2, 13; Zach. 2, 17. Soph. 1, 7 auf Hab. 2, 20 zurückweisen; s. Delitzsch, der Prophet Habakuk ausgelegt, Leipz. 1843, S. XII.

428. Die kanonische Geltung dieses Buches ist nie in Zweifel gezogen worden.

Abgesehen von den gewöhnlichen Zeugen der Tradition, wird Hab. 1, 5 vom hl. Paulus Apg. 13, 40. 41., Hab. 2, 4 aber Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38 unzweifelhaft als inspirirt und kanonisch angeführt. Als Zeugniß für diesen Charakter kann auch der wunderbare Schwung der Gedanken und die herrliche Form des Ausdrucks gelten, wodurch das Buch Habakuks eine der ersten Stellen in der hebräischen Literatur einnimmt.

Ueber die sprachlichen und kritischen Schwierigkeiten des Buches vgl. Reinke, der Prophet Habakuk, Brixen 1870.

### 16. Sophonias.

429. Inhalt des Buches Sophonias' sind Strafandrohungen über Juda und Jerusalem, sowie über die damit in Verbindung stehenden Völker, nebst der tröstenden Aussicht auf eine durch Gericht und Buße herbeigeführte bessere, d. h. messianische Zeit.

Der Prophet beginnt in feuriger Rede unmittelbar mit der Ankündigung, daß eine ebenso ernste Strafe, wie zur Zeit der Sintflut, über die Erde, insbesondere über Juda und Jerusalem, ergehen soll, 1, 1—6. Die Zeit dieses Gottesgerichtes ist nicht mehr fern, und die indolenten Vornehmen zu Jerusalem werden ihm zuerst als Opfer fallen, 7—13. Zu ihrer Sorglosigkeit wird der Jammer des Gerichtstages einen grausigen Gegensatz bilden, 14—18. Darum ist es Zeit, sich zu prüfen; noch bleibt ja die Möglichkeit einer Rettung, 2, 1—3. Gottes Zorn wird nämlich auch alle Feinde und Unterdrücker Juda's treffen, die Philister bis nach Kreta hin, Moab, Ammon, die Aethiopier und die Assyrer mit dem stolzen Nineveh, 4—15. Leider aber sieht der Prophet voraus, daß solche Erfahrungen keinen Eindruck auf die Bewohner von Jerusalem machen werden, 3, 1—7; darum müssen auch sie der allgemeinen Strafe verfallen, 8. Indeß soll die Strafe eine heilende und umgestaltende sein; bis zu den Enden der Erde werden die Völker dadurch zur Erkenntniß Gottes geführt, 9. 10. Dann bricht auch für Jerusalem ein neuer Tag an; in seiner Mitte lebt nur noch eine Gemeinde von Demüthigen und Einfältigen, welche sich ungestörten inneren und äußeren Friedens erfreut, 11—19. Als Unterpfand dieser vollkommeneren Zeit wird die einstweilige Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft dienen, 20.

Erfüllt ward der erste Theil dieser Weissagung durch Nabuchodonosor, als er Jerusalem zerstörte und alle um Juda herumliegenden Länder verheerte; der zweite Theil geht fortwährend in Erfüllung, seitdem das wiederhergestellte Jerusalem seine Bedeutung an die christliche Kirche hat abtreten müssen.

Offenbar entspricht der Inhalt dieses prophetischen Buches den Andeutungen, welche 4 Kön. 23, 26. 27 gegeben sind, und vielleicht ist das hier erwähnte Gotteswort kein anderes, als das in Sophonias' Buch niedergelegte. Wenigstens erscheint dieß nicht un-

wahrscheinlich, wenn die Uebereinstimmung des Buches mit den Verhältnissen damaliger Zeit erwogen wird.

430. Das Buch Sophonias' gibt über seinen Verfasser selbst die Auskunft, daß derselbe in vierter Linie von Ezechias abstammte und zur Zeit des Königs Josias von Juda wirkte.

Sophonias ist die von der Septuaginta eingeführte Schreibung der hebräischen Form צְפַנְיָה. Er heißt Sohn Chusi's, des Sohnes Godolia's, des Sohnes Amarias', des Sohnes Ezechias'. Da bei letzterem Namen der Zusatz „des Königs" fehlt, der sonst nicht leicht ausgelassen wird, und der in demselben Verse bei dem Namen „Amons" hinzugesetzt ist, so bleibt es zweifelhaft, ob der König Ezechias gemeint ist. Der Zeit nach würde jedoch diese Annahme richtig sein; wenn auch von Ezechias kein anderer Sohn als Manasses erwähnt wird, so kann er doch außer dem Thronfolger noch andere Söhne gehabt haben. Immerhin wird Sophonias aus vornehmer Familie gewesen sein, weil sein Gesichtskreis sich besonders über die höheren Stände der damaligen Gesellschaft erstreckte.

Die Zeit seines Auftretens ist durch den Ausdruck „in den Tagen Josias', des Sohnes Amons, des Königs von Jerusalem," nur unvollkommen bezeichnet, insofern die Regierung dieses Königs 31 Jahre dauerte und hinsichtlich der religiösen und socialen Zustände ganz verschiedene Perioden umfaßte. Aus 4 Kön. 22, 1 ff. 2 Par. 34, 1 ff. ist bekannt, daß er innerhalb der Zeit von seinem zwölften bis zu seinem achtzehnten Regierungsjahre eine durchgreifende Reform des religiösen Lebens bewirkte und jede Spur des Götzendienstes, der sich mit der Verehrung des wahren Gottes amalgamirt hatte, vertilgen ließ. Wenn nun Sophonias götzendienerische Uebungen noch als bestehend kennt, 1, 3–5. 9. 11; 3, 4, so folgt daraus, daß er vor dem achtzehnten Jahre Josias' gepredigt hat. Zu dieser Zeit war Nineveh noch nicht zerstört, 3, 13. Es ist anzunehmen, daß er die Bemühungen seines frommen Königs durch seine prophetische Wirksamkeit unterstützte und den Inhalt seiner Reden später schriftlich zusammenfaßte; denn das unter seinem Namen in drei Kapiteln vorhandene Schriftstück ist ein einheitliches und abgerundetes Ganzes. Charakteristisch sind an demselben die deutlichen Anführungen aus dem Deuteronomium (s. 1, 13. Deut. 28, 38; 2, 7; Deut. 30, 3; 3, 5; Deut. 32, 1; 3, 17; Deut. 28, 63).

431. Die Authentie des Buches Sophonias ist besonders aus inneren Gründen einleuchtend, so daß auch an seinem kanonischen Charakter nie gezweifelt worden ist.

Der Verfasser des Buches spricht von den zu Josias' Zeit in Jerusalem vorhandenen Zuständen so, wie nur ein Augenzeuge sprechen kann, nämlich unter der Voraussetzung, daß die unerklärten Anspielungen allgemein verständlich sein müssen. Zu letzteren gehören die Ausdrücke: „Anstöße sammt Frevlern" 1, 3, „Ueberrest des Baal" 4, „die auf den Dächern zum Herrn des Himmels Betenden" 5, „alle, welche über die Schwelle springen" 9, „Geheul vom Fischthor und Jammer von der Unterstadt" 10, „die Bewohner des Machtesch" (habitatores Pilae, κατοικοῦντες τὴν κατακεκομμένην) u. s. w. Die Drohung gegen Moab und Ammon 2, 9, welche den wahren Sachverhalt bezüglich der zerstörten Pentapolis darlegt, ist auf Autopsie gegründet. Die Erwähnung der Aethiopier neben den Assyrern begreift sich daraus, daß eben erst eine äthiopische Dynastie der assyrischen Weltmacht die Spitze geboten hatte, s. Lauth, aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1880, S. 437.

Die augenscheinliche Erfüllung sämmtlicher geschichtlich zu verwirklichenden Weissagungen, namentlich auch die Vorhersagung von der Zerstörung des in höchster Blüte prangenden Nineveh hat bewirkt, daß von Juden und Christen stets der prophetische Charakter des Buches, wie seines Verfassers, anerkannt, und daß außer den bekannten grundsätzlichen Einwendungen nie ein Zweifel über den inspirirten Ursprung des Buches vorgebracht worden ist.

### 17. Aggäus.

432. Das Buch Aggäus' enthält einen Bericht über die 1 Esdr. 5, 1 erwähnte Wirksamkeit des betreffenden Propheten zur Förderung des neuen Tempelbaues.

Nachdem die historische Veranlassung zu dieser prophetischen Wirksamkeit angegeben ist, 1, 1—3, wird eine erste Ermahnung des Propheten angeführt, worin der die Juden heimsuchende Mißwachs als Strafe für die Vernachlässigung des Tempelbaues bezeichnet ist, 4—11. Dieß hat die gewünschte Folge, daß der Tempelbau unternommen wird, 12—15. In Folge der Trauer, welche bei der Grundlegung die bescheidene Gestalt des neuen Tempels unter den älteren Juden hervorgerufen hatte (1 Esdr. 3, 12), erhält Aggäus Auftrag, die Gemeinde damit zu trösten, daß der zweite Tempel vermöge seiner Bestimmung größer sein werde als der erste, denn er solle der Mittelpunkt einer neuen universellen Heilsanstalt werden, 2, 1—9. Da aber der Eifer der Juden bald ermattete und das Haus Gottes unausgebaut blieb, erhielt Aggäus neuen Auftrag, die Säumigen zu vermahnen. Anknüpfend an die levitische Ausdeutung der Reinheitsgesetze (10—13), zeigt er daher dem Volke, daß es sammt seinen Opfern unrein ist, so lange es den Tempel nicht gebaut hat; abermals weist er dann darauf hin, daß sie keinen Segen hatten, so lange sie den Tempel wüste ließen, vom Tage seiner Gründung an aber Fruchtbarkeit und Gedeihen bei ihren Unternehmungen erfuhren, 14—19. Eine vierte Weissagung ist an Zorobabel gerichtet. Gott wird eine große Umwälzung auf Erden herbeiführen; dann soll Zorobabel vor Gott Gnade finden und ihm als Siegelring dienen, durch den alle Auserwählten Gottes als solche bezeichnet werden sollen, 20—23. Von jeher ist als selbstverständlich angesehen worden, daß letztere Weissagung in ihrem universalen Charakter nicht auf die Person Zorobabels, sondern auf seinen Stamm und speciell auf den Messias als seinen Nachkommen gerichtet ist.

Die Stelle 2, 7 (וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם) ist messianisch, mag sie nun nach der LXX (καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν) und der Peschittho (ונאתון רגתא דכלהון עממא) so verstanden werden, daß „alles kostbare Besitzthum der Heiden in den Tempel zusammenströmen soll", oder mag sie im Text so zu ändern sein, daß man mit dem hl. Hieronymus et veniet desideratus cunctis gentibus übersetzen muß. Vgl. jedoch oben S. 119.

433. Die Authentie und der kanonische Charakter dieses Buches unterliegen keinerlei Bedenken.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß der in vorliegendem Buche genannte Aggäus der nämliche Prophet ist, wie der 1 Esdr. 5, 1; 6, 14 genannte Prophet. Nicht bloß die Gleichheit des Namens zeugt dafür, sondern auch der Inhalt des Buches ist ganz den dortigen Mittheilungen entsprechend, und ebenso stimmen die Zeitangaben in dem prophetischen Buche mit der 1 Esdr. 4, 24 enthaltenen. Dazu kommt, daß die hebräische Sprachform bei Aggäus den Einfluß der chaldäischen Volkssprache nicht verläugnet. Eine gegentheilige Auffassung ist darum nie vorgebracht worden.

Wer Aggäus gewesen sei, darüber fehlen alle Nachrichten. Nur unhaltbare Vermuthungen sind die hier und da vorkommenden Angaben, er sei mit Jesus und Zorobabel zurückgekehrt, er habe noch den ersten Tempel gesehen u. dgl. In der ältesten christlichen Zeit ward aus dem Ausdruck מַלְאַךְ יְהוָה, angelus Domini, 1, 13 gefolgert, unter dem Namen Aggäus sei ein Engel erschienen; eine Meinung, welche noch der hl. Hieronymus zu berücksichtigen für nöthig fand. Comm. in Hagg. 1, 13. XXV, 1399. Cyrill. Alex. Comm. in eund. l. LXXI, 1040. Ueber den Zeitpunkt von Aggäus' Auftreten vgl. oben S. 209.

Der kanonische Charakter ist durch die Aufnahme in die Septuaginta, durch die einstimmige Tradition der Juden, durch das Citat Hebr. 12, 26, durch den steten Glauben der Kirche so wohl verbürgt, daß auch hierüber nie ein Zweifel laut geworden ist.

## 18. Zacharias.

434. Das Buch Zacharias' besteht aus zwei gesonderten Theilen, von denen der eine Mahnungen und Belehrungen für die Judengemeinde zur Zeit des zweiten Tempels, der andere Aufschlüsse über die Entwickelung der christlichen Kirche enthält.

In dieser Zweitheilung hat das Buch große Aehnlichkeit mit dem Buche Isaias'. Wie in diesem, enthält der erste Theil (Kapp. 1—6) eine Reihe einzelner Gesichte, der zweite (9—14) zusammenhängende Schilderungen; wie dort, sind auch hier die beiden Hälften durch eine geschichtliche Mittheilung (7. 8.) verbunden. Die letztere weist in ihren Schlußworten (8, 20—23) noch deutlicher, als es bei Isaias der Fall ist, auf den Inhalt des zweiten Theils hinüber. Im Einzelnen enthält der erste Theil nach einer mahnenden Einleitung 1, 2—6 neun verschiedene Abschnitte, von denen acht über ebenso viele bildliche Visionen sammt deren Bedeutungen, und der letzte über einen symbolischen Auftrag Gottes berichten. Nach der 1, 8 angegebenen Zeit, in welcher jene Visionen geschaut wurden, heißen dieselben in neuerer Zeit gewöhnlich Nachtgesichte. Zuerst erscheint dem Propheten eine Anzahl von Reitern auf Rossen verschiedener Farbe, angeführt von einem Manne auf rothem Rosse, der zwischen Myrten hält. Es sind die Vorboten der Welterschütterung, welche nach der Weissagung Agg. 2, 6. 21 Jerusalems und Juda's Sicherung bedingt, 1, 7—17. Das zweite Gesicht sind vier Hörner, welche von vier Schmieden zertrümmert werden sollen; es bedeutet die Besiegung aller Feinde, welche sich dem neuen Reiche Gottes entgegenstellen (1, 18—21), 2, 1—4. Das dritte Gesicht, in welchem von einem Engel mit der Meßschnur ein unabsehbarer Raum für Jerusalem angewiesen wird, zeigt die Bestimmung der neuen Gründung, Platz für sämmtliche Juden und Heiden zu bieten, 5—17. In der folgenden Vision erscheint der Hohepriester Jesus als Vermittler der Gnade, welche der neuen Judengemeinde zugedacht ist, nicht ohne deutlichen Hinweis darauf, daß er nur das Vorbild eines vollkommeneren Vermittlers ist, 3. Aehnlicher Weise zeigt das fünfte Gesicht ein Lichtgestell mit sieben wohlgefüllten Lampen zwischen zwei Oelbäumen, um Zorobabels, sowie zweier Ungenannter Verdienste bei dem neuen Gotteswerk zu veranschaulichen, 4. Das sechste und das siebente Gesicht stellen unter den Bildern einer Schriftrolle und eines Epha's den Willen Gottes dar, die neugestiftete Gemeinde von allen Sünden, die in ihrer Mitte begangen werden, zu läutern, 5. In der achten Vision endlich wird durch vier zwischen ehernen Bergen stehende Wagen mit verschiedenfarbigen Rossen der Eintritt des Gottesgerichtes zur Läuterung der Welt versinnbildet, 6, 1—8; den ganzen ersten Theil beschließt dann der Auftrag Gottes, den Hohenpriester Jesus durch feierliche Krönung als Vorbild und Vorläufer des künftigen Erlösers darzustellen, 9—15.

Diese sich auf die nächste Zukunft erstreckenden Belehrungen erhalten eine weitere Erläuterung durch einen in Kapp. 7. 8 erzählten Vorgang. Eine Gesandtschaft der in Babylon zurückgebliebenen Juden will von der priesterlichen Behörde zu Jerusalem Aufschluß, ob die zum Andenken an die Zerstörung des Tempels eingeführten Fasttage noch ferner gehalten werden sollen. Die Antwort ergeht aus Gottes Auftrag durch den Verfasser des Buches: viel wichtiger, als das Fasten, sei die Enthaltung von allem Bösen und die Umwandlung der Herzen; dieses sei der Charakter des neuen, allumfassenden Reiches, wozu Gott mit der Wiedererbauung Jerusalems den Grund gelegt habe, eines Reiches, dessen Herrlichkeit die fraglichen Fasten nicht mehr gestatte, 7. 8.

Hiermit ist die Gewißheit einer Zukunft, welche Vollkommenes an die Stelle von Vorläufigem und Unvollkommenem setzen soll, klar ausgesprochen, und es schließen sich nun im zweiten Theil an diesen Gedanken die Schilderungen der Zustände, welche diese Zukunft in ihrem Schooße birgt. Zwei zusammenhangende Abhandlungen oder Reden beschreiben diese Zustände in ihrem Werden und in ihrer Vollendung. Die erste kündigt sich als eine inhaltschwere Verheißung über das unter Syrien und Philisthäa symbolisirte heidnische Weltreich an. Alle heidnischen Mächte sollen vernichtet und dem Reiche Gottes unterworfen werden; dieses soll von einem sanftmüthigen und demüthigen König beherrscht werden, der auf einer Eselin in Jerusalem einzieht; von da an verwan-

delt sich die gedrückte Stellung des Judenthums zu lauter Herrlichkeit und Gedeihen, 9. Deßwegen soll Israel sich an den Herrn wenden und ihn bitten, diese Zustände herbeizuführen, statt daß es dem Aberglauben und der Wahrsagerei nachgeht; bessere Gewißheit, als diese, gibt der Glaube dafür, daß Gott sein Volk wieder sammeln und die heidnische Weltmacht vernichten wird, 10. Will aber Israel nicht auf die Stimme des Herrn hören, sondern ihn für ein Spottgeld (für dreißig Silberlinge) verkaufen, so wird es sammt dem, den es an seine Spitze stellt, der göttlichen Gerechtigkeit zum Opfer fallen, 11. Die zweite Rede ist inhaltschwer für Israel selbst. Für alle Völker wird Jerusalem der Eckstein sein, an dem ihre Geschicke, je nach ihrer Stellung zu ihm, sich scheiden, 12, 1—8. Juda selbst wird durch seine Reue und durch die von Gott zur Vergebung der Sünden eingerichtete Gnadenanstalt Gelegenheit zur Umwandelung erhalten, 12, 9 — 13, 6. Gott sendet ihm einen Hirten, allein der größere Theil verfolgt denselben mit dem Schwert und muß deßhalb zu Grunde gehen. Nur ein kleiner Theil des Volkes besteht die Läuterung und wird dadurch zur auserwählten Gemeinde Gottes, 7—9. Für das an Gottes Gesandten begangene Unrecht wird dann durch die Heiden die Strafe herbeigeführt werden, 14, 1—7; allein dieß soll nur zur Befestigung Jerusalems und seiner centralen Stellung dienen. Von ihm geht der Quell des Lebens aus, und alle Völker können nur durch die Gottesstadt Segen und Gedeihen erlangen, während sie selbst von einer Stufe der Heiligkeit zur andern emporsteigt, 8—21.

Bei diesem inneren Zusammenhang ist in der Form eine Verschiedenheit zwischen den beiden Theilen ersichtlich; der zweite führt zum Unterschied vom ersten nicht den Namen des Verfassers an der Spitze, hat keine Zeitangaben über die Verkündigung der Weissagungen, ist poetisch gestaltet und erinnert in seiner sprachlichen Reinheit an die beste Zeit der hebräischen Literatur. Dieß ist ohne Noth so ausgebeutet worden, als ob die beiden Stücke von verschiedenen Propheten herstammten.

435. Verfasser des ganzen Buches Zacharias' ist der mit letzterem Namen bezeichnete Prophet, welcher neben Aggäus besonderen Antheil an der Erbauung des zweiten Tempels hatte.

Das Buch gibt im ersten Theil wiederholt (1, 1. 7; 7, 1. 8) einen Zacharias, Sohn des Barachias, Enkel des Abdo, als Verkündiger der darin enthaltenen Weissagungen an, und dem gewöhnlichen Sachverhalte entsprechend muß dieser auch als der Verfasser im schriftstellerischen Sinne betrachtet werden. Unter den verschiedenen Zacharias, welche anderweitig aus dem alten Testament bekannt sind, könnte hiermit zunächst nach dem Vorgange des Talmud Maccoth 246 der Js. 8, 2 genannte Sohn des Barachias (יְבֶרֶכְיָה l. בֶּרֶכְיָהוּ) identificirt werden, wenn nicht die Zeitangaben im vorliegenden Buche 1, 1. 7; 7, 1 einen mehrhundertjährigen Unterschied zwischen dem Leben dieser beiden Personen anzunehmen nöthigten. Da aber 1 Esdr. 5, 1; 6, 14 von der prophetischen Thätigkeit eines Zacharias berichtet wird, welche ganz zu derselben Zeit stattfand (s. oben S. 209), so ist von selbst wahrscheinlich, daß dieser auch als Verfasser des Buches Zacharias betrachtet werden muß. Zwar heißt derselbe dort ein Sohn Abdo's, während er hier anscheinend ein Enkel dieses Mannes genannt wird; allein abgesehen davon, daß die genealogischen Angaben im Alten Testament oft genug unvollständig sind, oder daß בֵּן auch sonst für „Enkel" vorkommt, so hat die Angabe bei Esdras nur den Zweck, Zacharias' Herkunft auf das 2 Esdr. 12, 4 genannte Stammeshaupt zurückzuleiten, so daß die Erwähnung des Barachias unnöthig war. In den Kreis der prophetischen Thätigkeit, welche von diesem Zacharias den Zeitverhältnissen nach anzunehmen ist, paßt der Inhalt von Kapp. 1—8 durchaus. Die Zeugnisse der jüdischen Tradition, von der Septuaginta angefangen bis zu den letzten Nachrichten des Talmud, vereinigen sich in der Anerkennung dieser Identität, s. Fürst a. a. O. 43; und unter den Christen ist dieselbe nie zweifelhaft gewesen.

Alles dieses gilt auch von dem zweiten Theile. Der Ausblick in die messianische Zukunft als Trost für die Bedrängnisse der Gegenwart mußte, wie die Weissagung Aggäus' zeigt, bei dem Wiederaufbau Jerusalems von der größten Bedeutung sein. Nach der handschriftlichen Ueberlieferung sämmtlicher Texte bilden die beiden Theile nur Ein Ganzes unter der Ueberschrift: „Zacharias." Die jüdische Tradition hat nie einen Zweifel

aufkommen lassen, als könne der Verfasser des zweiten Theiles von dem des ersten verschieden sein, s. Fürst, a. a. O. 45. Ebenso gilt bei den christlichen Schriftstellern von der ältesten Zeit an der zweite Theil in gleicher Weise wie der erste als Werk des Zacharias, des Sohnes Barachias'.

436. Es ist daher unbegründet, daß neuere Gelehrte den zweiten Theil des Buches nicht von Zacharias, sondern von einem vorexilischen Propheten herleiten.

Da jedoch Matth. 27, 9 die Stelle Zach. 11, 12 dem Propheten Jeremias zugeschrieben wird, so haben seit dem vorigen Jahrhundert viele sogenannte Bibelkritiker den zweiten Theil Zacharias absprechen und auf einen oder auch auf zwei früher lebende Verfasser zurückführen wollen. Im Anschluß hieran sind Andere auf die entgegengesetzte Meinung verfallen und haben den zweiten Theil von einem viel später als Zacharias lebenden Schriftsteller hergeleitet. S. darüber Keil, Einl. § 103, 1. Stade, Zeitschr. für die alttestam. Wissensch. 1881, S. 2. 3. Als innere Gründe für solche Behauptungen wird zunächst die sprachliche Verschiedenheit hervorgehoben. Der erste Theil sei schlicht prosaisch, der zweite oratorisch gehoben und rhythmisch; dort sei der Einfluß des Chaldäischen bemerklich, hier walte ein rein hebräisches Colorit vor; im ersten Theil würden Engel, Augen des Herrn, Satan erwähnt, der zweite kenne keine solche nacherilische Vorstellungen. Dazu sollen die äußeren Gründe kommen, daß das Neue Testament manche Stellen aus Zacharias anführe, ohne diesen Namen zu nennen; daß ein hebräisches Manuscript (Kenn. 191) die beiden Theile durch einen Zwischenraum von der Breite einer Zeile trenne; daß Nonnus Panopolitanus (Paraphr. Evang. XLIII, 852) die Stelle 9, 9 bei Joh. 12, 15 dem Propheten Isaias zuschreibe.

Hierauf ist zu erwiedern, daß der Unterschied in der sprachlichen Darstellung auf Verschiedenheit theils des Inhaltes, theils der Zeit zurückzuführen ist. Die Mittheilung der dunkeln Nachtgesichte nebst ihrer Erklärung fordert naturgemäß eine einfache, schlichte Darstellung; die Schilderung einer idealen Zukunft führt mit innerer Nothwendigkeit zu dichterischer Begeisterung und gehobenem Ausdruck. Für solche Betrachtung aber war gewiß nicht eher der Augenblick gekommen, bis Jerusalem schon eine gewisse Ausdehnung und einen festen Bestand gewonnen hatte, so daß zwischen der Abfassung des ersten und des zweiten Theils eine bestimmte Zeit verstrichen sein muß; dieß erklärt in ähnlicher Weise, wie bei Isaias, warum der nämliche Verfasser sich einer etwas verschiedenen Darstellung bedienen konnte. Die ruhige, schriftstellerische Abfassung des zweiten Theils mußte von selbst auch dazu führen, daß der Verfasser statt des volksmäßigen, vom Chaldäischen beeinflußten Idioms sich eines reinen hebräischen Ausdrucks bediente. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß der sprachliche Unterschied zwischen beiden Theilen nicht groß ist, und daß bestimmte Eigenheiten des Ausdrucks, welche in andern hebräischen Schriftstücken nicht wiederkehren, in beiden Theilen sich finden, so מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 7, 14; 9, 8; הֶעֱבִיר in der späthebräischen Bedeutung „wegschaffen" 3, 4; 13, 2; die Verbindung „Haus Juda und Israel" oder „Ephraim und Joseph" zur Bezeichnung des Gottesstaates 1, 12; 2, 2. 16; 8, 15; 9, 13; 10, 6; 11, 14. Daß die Objecte der einzelnen Visionen nur da erwähnt werden, wo diese Gesichte selbst erzählt werden, ist sehr begreiflich. Im Neuen Testamente ferner wird bei Anführung von Prophetenstellen der jeweilige Verfasser so oft nicht genannt, daß daraus für Zacharias kein Schluß gezogen werden kann. Die Trennung der beiden Theile in einem Manuscript zeigt, daß der Schreiber sie für verschiedenartige Schriftstücke, aber nicht, daß er sie für Stücke verschiedenen Ursprunges gehalten hat. Verwechslungen endlich, wie bei Nonnus, sind bei sehr vielen Kirchenschriftstellern zu bemerken, ohne daß darauf Beweise irgend welcher Art zu gründen wären.

Sollten aber auch alle vorgebrachten Einwendungen weniger leicht zu widerlegen sein, so können doch durch dieselben die positiven Zeugnisse nicht erschüttert werden, welche von jeher die Ueberzeugung von der Einheit des Verfassers beider Theile gestützt haben. Die Sammlung des alttestamentlichen Kanons ist so bald nach Zacharias' Auftreten erfolgt, daß über den Ursprung des zweiten in Rede stehenden Theiles volle Gewißheit vorhanden sein mußte. Die griechische Uebersetzung, welche Stücke aus Daniels Buch unter gesonderter Ueberschrift anführt, faßt doch beide Theile von Zacharias' Buch als

ein Ganzes zusammen. Innerlich betrachtet, haben die Vorhersagungen des zweiten Theils ganz das nämliche Ziel, wie die des ersten, und finden, wie diese, ihre letzte Erfüllung erst im Reiche des Messias. Soweit aus den Schilderungen des zweiten Theils auf die Zeit des Verfassers geschlossen werden kann, gehören alle Zustände und Verhältnisse der nachexilischen Zeit an: kein König wird erwähnt, sondern nur Fürsten, אַלֻּפִים, 9, 7; 12, 5. 6; besondere Rücksicht wird auf die Priester und ihre Familien genommen, 12, 12. 13; als der nächste Hauptfeind erscheint Griechenland, 9, 13; falsche Propheten gibt es wie zur Zeit Nehemias', 10, 3; 13, 2; s. 2 Esdr. 6, 10—14. Vgl. Scholz, Einl. III, 626 ff. Auch die Sprache ist, wenn schon künstlich der klassischen nachgebildet, doch nachexilisch in den Formen דָּוִיד 12, 7 u. s., בָּהֶל 11, 8, מִלֵּא קֶשֶׁת 9, 13. Bestimmte Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks theilt der zweite Theil mit dem ersten; so namentlich die Bezeichnung מַלְאַךְ יְיָ für Gott, 3, 1—5. 6; 12, 8. Auffassung und Ausdruck im zweiten Theil ist durchaus von den Schriften älterer Propheten, namentlich Jeremias' und Ezechiels, abhängig, wie dieß wiederholt ausführlich nachgewiesen worden ist. S. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. in's A. T. I, Berlin 1831, S. 367 ff. Christol. des A. T. III, 1, Berlin 1856, S. 327 ff. Hävernick, Einl. II, 2, Erlangen 1844, S. 423. Nach allem diesem erscheint die oft wiederholte Behauptung von der früheren Entstehung des zweiten Theiles als unhaltbar. In allerletzter Zeit ist jedoch auch aus den Reihen der Bibelkritiker selbst jemand aufgestanden, um die nachexilische Entstehung des zweiten Theiles zu beweisen, und da diesem Nachweis auf dem Standpunkte jener Gelehrten eine hohe Bedeutung nicht abgesprochen werden wird, so kann derselbe vorläufig in Ermangelung eines anderweitigen Resultates als Bestätigung begrüßt werden. S. „Deuterozacharja" von Stade, Zeitschr. für die alttestam. Wissenschaft, Gießen 1881, I, S. 1 ff.

Was nun das Citat bei Matth. 27, 9 betrifft, so ist die betreffende Stelle bei Zacharias 11, 12 aus Jer. 18 und 19* hergeleitet und nach der gewöhnlichen Weise der Apostel unter allgemeiner Bezeichnung angeführt.

### 437. Das Buch Zacharias hat immer als kanonisch gegolten.

Für das kanonische Ansehen desselben bei den Juden sind die Zeugnisse bereits oben S. 20 angeführt. Im Neuen Testamente erscheinen Stellen aus demselben als biblische Weissagungen, so Zach. 9, 9 bei Matth. 21, 4. 5. Joh. 12, 15. Zach. 12, 10 bei Joh. 19, 37. Offenb. 1, 7. Zach. 13, 7 bei Matth. 26, 31. Mark. 14, 27; auch Zach. 8, 16 bei Eph. 4, 25. Bei den Christen mußte auch ein vorchristliches Buch als ächter Ausspruch des heiligen Geistes angesehen werden, wenn es so deutliche Hinweisungen auf die Person und die Wirksamkeit des Erlösers enthielt, wie Zach. 3, 8 f.; 6, 12; 9, 9; 12, 10 ff.; 13, 1. 7; 14, 5 ff.

Die historische Zuverlässigkeit des Buches hat eine neue Beleuchtung durch die assyrische Forschung erhalten, indem der früher unverstandene Name Hadrach 9, 1 in den keilinschriftlichen Verwaltungslisten wiederholt als Bezeichnung eines Landes vorkommt. S. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 324. 326.

### 438. Der hebräische Text des Buches Zacharias ist namentlich unter Berücksichtigung der Septuaginta noch einigen Emendationen zu unterziehen.

Beispiele sind: 1, 2 add. גָּדוֹל hinter קֶצֶף, LXX ὀργὴν μεγάλην, Pesh. רוגזא רבא; 2, 15 וְהָיוּ לוֹ לְעָם וְשָׁכְנוּ statt וה' לי ל' וְשָׁכַנְתִּי, LXX καὶ ἔσονται αὐτῷ εἰς λαὸν καὶ κατασκηνώσουσιν, Pesh. ונהוון לה עמא ונשרא; 5, 11 וְהִפִּיחוּ statt וְהֻנִּיחָה, LXX καὶ θήσουσιν, Pesh. ונתקננה; 6, 10 מֵהֶלֶם statt מֵחֶלְדַּי, LXX παρὰ τῶν ἀρχόντων = מֵחֹילִים; 7, 7 הֲלוֹא אֵלֶּה הַדְּבָרִים statt הֲלוֹא אֶת־הד', LXX οὐχ οὗτοι οἱ λόγοι, Pesh. הלין אניך מלא; 8, 12 כִּי זַרְעָהּ שָׁלֹם statt כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם, LXX ἀλλ' ἢ δείξω εἰρήνην = אַרְאֶה, Pesh. מטל דזרעא נהוא בשלמא; 9, 1 עָרֵי אֲרָם statt עֵין אָדָם; 16 צֹאן עֲדָרוֹ statt צֹאן עַמּוֹ; 10, 11 צָרָה statt צָרָה; 12 יִתְהַלָּלוּ statt יִתְהַלָּכוּ, LXX κατακαυχήσονται, Pesh. נסברון; 11, 7. 11 כְּנַעֲנִיֵּי statt לָכֵן עֲנִיֵּי, LXX οἱ Χαναναῖοι. Vgl. Bredencamp, der Prophet Sacharja erklärt, Erlangen 1879. Klostermann in Schürers Theol. Lit.-Zeitung IV, 1879, S. 561 ff.

## 19. Malachias.

439. Unter dem Namen **Malachias** ist ein kurzes prophetisches Buch erhalten, worin die zu **Nehemias' Zeit** unter den Juden eingerissenen **Vergehen** ernstlich **getadelt** und die **Ankunft des Messias** in sichere **Aussicht gestellt** wird.

Der **Name** Malachias (Μαλαχίας), wie er als Ueberschrift in der Septuaginta steht, ist jedenfalls die älteste Form eines Eigennamens מַלְאָכִיָּה „Bote Gottes". Im hebräischen Texte heißt derselbe abgekürzt מַלְאָכִי, ganz wie אֲבִי 4 Kön. 18, 2 für אֲבִיָּה 2 Par. 29, 1 steht. Die LXX übersetzt den Namen 1, 1 etymologisch ἐν χειρὶ ἀγγέλου μου und gibt damit das erste Zeugniß von den verschiedenen Auffassungen, welchen dieser Name unterlegen ist. Die nachchristlichen Juden verstanden ihn durchaus appellativ und sahen darin eine Bezeichnung für Esdras (Targ. Jon. Mal. 1, 1), Mardochäus, Nehemias, Zorobabel (Fürst, Kanon des A. T. S. 47); andere glaubten, der Verfasser dieses Buches sei, wie Aggäus, ein Engel gewesen. Hier. Praef. in Mal. XXV, 1541. Ad Hagg. 1, 13. XXV, 1399. Letztere Meinung ward auch von vielen Christen getheilt, Epiph. de vit. proph. 29. XLIII, 413, so daß schon der hl. Cyrill von Alexandrien, Comm. in Agg. 1. LXXI, 1040, und Hieronymus l. c. dieselbe widerlegen mußten.

Der **Inhalt** der drei Kapitel, welche das betreffende Buch bilden, ist zusammenhangend; doch lassen sich einzelne Abschnitte deutlich unterscheiden. Ausgehend von der Vorliebe Gottes für Israel, welche durch den gleichzeitigen Zustand Edoms recht klar wird, 1, 1—5, tadelt der Prophet nachdrücklich die Untreue und Nachlässigkeit der Priester wegen Darbringung ungesetzlicher Opfer, 1, 6—10. Sie sind um so strafbarer, weil sie, während in der ganzen Heidenwelt sich die Sehnsucht nach dem Erlöser zu regen anfängt, nicht die vorbildliche Bedeutung ihrer Opfer erkennen. Gott der Herr will ja ein vollkommeneres Opfer anbahnen, dessen Reinheit seine höchste Verherrlichung bilden wird, 11 — 2, 9. Hierauf rügt der Verfasser die Ehen mit Heidinnen und die dadurch herbeigeführten Scheidungen von den rechtmäßigen Frauen, 2, 10—16. Dann wendet er sich gegen die im Volke laut werdende Unzufriedenheit mit Gottes Führungen, 2, 17, und verheißt „den Tag des Herrn", der durch einen Vorläufer angekündigt werden soll, 3, 1. An diesem Tage wird Gott selbst kommen, um Gericht zu halten, die Bösen von den Guten zu sondern und sein Volk geistig zu erneuen, 2—6. Damit sie im Gericht bestehen, sollen die Israeliten sich die treue Haltung der mosaischen Vorschriften angelegen sein lassen, statt daß sie jetzt aus Rücksicht auf irdische Interessen den Geboten Gottes zuwiderhandeln, 7—12. Wenn auch jetzt die Gottlosen sich ein bequemeres Loos zu verschaffen scheinen — der Gerichtstag wird die Treue der Gottesfürchtigen rechtfertigen, 13—21. Darum wird auf's Neue die Haltung des Gesetzes eingeschärft, 22; der Herr will seinerseits jede Gnade darbieten und vor dem Gerichtstag noch den Propheten Elias senden, damit alle, welche auf ihn hören, dem Verderben entrinnen können, 23.

Zu Mal. 1, 11 vgl. Conc. Trid. Sess. XXII, c. 1.

Es ist einleuchtend, daß vor dem Auge des Propheten die gesammte Wirksamkeit des Erlösers als ein einziger Zeitabschnitt erscheint. Es kann demnach aus dem Texte nicht festgestellt werden, ob die Weissagung von Elias' Ankunft nach Matth. 11, 14; 17, 12. Mark. 9, 11—13 durch Johannes den Täufer schon endgültig erfüllt ist, oder ob noch eine zweite Ankunft desselben, wie allgemein geglaubt wird, zu erwarten steht.

Hinsichtlich der Form, welche die prophetische Rede hier einhält, ist schon von den Zeiten der Talmudisten her darauf hingewiesen worden, daß der Verfasser in der Lebhaftigkeit der Rede besonders häufig das Volk seine Einwendungen vorbringen läßt, um diese zu widerlegen. S. 1. 2. 5. 6 u. s. f.

Die Zeit, in welcher Malachias lebte, ist zunächst dadurch bestimmt, daß der Tempel vollendet war, 1, 10; 3, 1. 10. Da die von dem Propheten gerügten Vergehungen die nämlichen sind, welche auch von Nehemias energisch bekämpft werden mußten, 2 Esdr. 13, 4. 5. 10—13. 23—30. 32, so erscheint durchaus glaublich, daß er zu Nehemias' Zeit geweissagt hat. Die Tradition nennt ihn daher immer den letzten der Propheten, Fürst

a. a. O. Die Sprache des Buches bestätigt dieß insofern, als sie sich von Aramäismen fast durchaus frei erhält, ganz wie es beim Gebrauch einer damals schon todten Sprache zu erwarten ist.

440. Der kanonische Charakter des Buches Malachias ist von jeher anerkannt worden.

Abgesehen von der Uebersetzung der Septuaginta, erscheint schon in dem apokryphen vierten Buch Esdras 1, 40 Malachias in der Reihe der kanonischen Propheten. Im Neuen Testamente wird Röm. 9, 13 die Stelle 1, 2. 3 ausdrücklich als biblisch citirt; vgl. außerdem Luk. 1, 17 und Mal. 4, 6. Die christliche Tradition ist in der Anerkennung des Buches einstimmig, s. oben S. 20. 24.

# B. Das Neue Testament.

## Erster Abschnitt.

### Anordnung und Eintheilung des Neuen Testamentes.

441. Die Zahl der neutestamentlichen Schriften ist nach Feststellung des Kanons immer siebenundzwanzig gewesen.

Diese Zahl konnte natürlich nicht allgemein erreicht werden, so lange über die Aufnahme einzelner Bücher in den Kanon noch keine Einstimmigkeit vorhanden war, s. o. § 43. Dagegen sind in der Zählung nirgendwo solche Verschiedenheiten zu beobachten, wie beim Alten Testament aus der Verbindung oder Trennung einzelner Bücher hervorgegangen sind; namentlich sind bei keinem Zeugen der Tradition das Evangelium nach Lukas und die Apostelgeschichte als Ein Buch gerechnet. Eine eigentliche Zahlangabe für die Bücher des Neuen Testamentes kommt zuerst in den Acten des Concils von Hippo vor, s. o. S. 34.

442. Die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher war bis zum Concil von Trient eine sehr mannigfache; besonders wurde durch die Stellung der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe eine große Verschiedenheit herbeigeführt.

Fast überall, sei es in Handschriften, sei es in bloßen Verzeichnissen, stehen die Evangelien an der Spitze. In einzelnen Handschriften jedoch finden sie sich an der letzten oder an der vorletzten Stelle, ersteres wohl durch die Schuld des Buchbinders. *Hody,* de Bibl. Textt. 649, Col. 45; 663, Col. 125. 128. Die Anordnung der einzelnen Evangelien war nicht immer die nämliche. Der Codex Cantabrigiensis, die ältesten Italatexte (Cod. Vercell. Veron. Brix. Palat. Corbej. Monac.), der gotische Codex argenteus (s. Ausg. von Bernhardt), sowie die apostolischen Constitutionen 2, 57 I, 728 haben gemäß der Unterscheidung zwischen apostoli und apostolici (S. 26) die Ordnung: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. Nach einer andern Rangordnung steht in der thebaisch-koptischen Uebersetzung: Johannes, Matthäus, Markus, Lukas. In dem lateinischen Codex Claromontanus (S. 31) ist die Ordnung: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas, in dem fragmentarischen Codex Bobbiensis: Markus, Matthäus, in dem syrischen Evangeliarium Euretons (S. 107): Matthäus, Markus, Johannes, Lukas. Vgl. *Tischendorf,* Nov. Test. Ed. VIII mai. Vol. III, p. 137.

Die Apostelgeschichte hat im Morgenlande schon frühzeitig ihre Stelle nach den Evangelien erhalten; so z. B. in den Codd. Alex. Vat. Ephr. rescr., dann Cyrill. Hier. Cat. 4, 36. XXXIII, 499; Can. 60 Syn. Laod. LXVII, 76; Greg. Nazianz. Carm. 1, 1, 12, 34. XXXVII, 476; Athan. Ep. festiv. 39. XXVI, 1177; Jo. Damasc. de fid. orthod. 4, 17. XCIV, 1180. Auch das Muratorische Fragment (S. 31), Philastr. Haer. 88. XII, 1199; Ruf. Exp. Symb. 37. XXI, 374 geben der Apostelgeschichte den nämlichen Platz. Sonst aber ward sie namentlich im Abendlande erst später aufgeführt, bald nach den paulinischen und vor den katholischen Briefen, wie im Cod. Sinaiticus, in der Peschittho; Epiph. Haer. 76, 11. XLII, 560; Hier. Ep. ad Paul. (in Ed. Vulg.); in dem Indiculus einer Cyprianshandschrift nach Mommsen, Hermes XXI, S. 146;

Eucher. ad Sal. 1, 2. L, 809; im Cod. Fuldensis ed. Ranke p. 322; auch noch im Mammotrectus (Ed. Berom. 1470 f. 154b), bald nach den paulinischen und katholischen Briefen, wie in den apostolischen Canones Can. 84, in den memphitisch- und sahidisch-koptischen Uebersetzungen; August. Doctr. christ. 2, 8. XXXIV, 41; Innoc. Epist. ad Exsup. (S. 35); Junil. de partt. div. legis 1, 6. 10. LXVIII, 19. 20; Isid. Hispal. de div. off. 1, 12. LXXXIII, 750, bald an letzter Stelle nach allen anderen Büchern, wie im Cod. Clarom., bei Barhebräus Nomoc. 6, 9, *Mai*, Script. vett. nova coll. X, 2, 54, und bei *Joh. Beleth*, Ration. divin. offic. CCII, 66. Vermuthlich ist es die Auctorität der Päpste Gelasius und Hormisdas gewesen, durch welche seit dem bekannten Decret des erstern (S. 35) die Apostelgeschichte die Stellung nach den Evangelien erhalten und auch seit dem Concil von Trient endgültig behalten hat; die meisten vor 1590 gedruckten Ausgaben der Vulgata und Concordanzen haben die Apostelgeschichte noch nach den paulinischen Briefen.

Von den Briefen nehmen im Muratorischen Fragment (S. 31), Eus. H. E. 6, 25. XX, 584; Greg. Naz. l. c.; Amphil. (Greg. Naz.) Jambi ad Sel. 300. XXXVII, 1596; Conc. Carthag. a. 397 (S. 35); Ruf. l. c. und in Handschriften des Abendlandes, z. B. im Cod. Amiatinus, die paulinischen den ersten Platz ein (s. jedoch oben Apostelgeschichte). Dagegen haben sämmtliche Uncialhandschriften des Textes, Orig. Hom. 7 in Jos. 1. XII, 857; Athan. l. c.; Cyr. Hier. l. c.; Conc. Laod. l. c.; Cassiod. Inst. div. 14. LXX, 1125, an erster Stelle die katholischen Briefe. In den Handschriften der Peschittho ist die Anordnung der beiden Klassen verschieden, s. *Wright*, Catal. of Syr. Manuscr. in the Brit. Mus. I, 1870, p. 40. 41. In den Handschriften der äthiopischen Bibel stehen die katholischen zuerst, Lud. Comm. Hist. aeth. p. 298.

Auch innerhalb der beiden Klassen ist die Reihenfolge verschieden. Bei den paulinischen Briefen ist die jetzige Anordnung die in den meisten Handschriften gewöhnliche und wird als solche bezeugt Epiph. Haer. 42. XLI, 720—725. 808—812. Dagegen steht Cod. ℵABCHP; Conc. Laod. Can. 60; Athan. l. c.; Cyr. Alex. de recta fide ad reg. LXXVI, 1250; Hier. Ep. 53 ad Paul. XXII, 548, in der memphitisch-koptischen Uebersetzung der Hebräerbrief zwischen dem zweiten Thessalonicherbrief und dem ersten Brief an Timotheus. In der vatikanischen Handschrift hat er diese Stelle erst durch Umbinden des Codex erhalten, nachdem er ursprünglich zwischen dem Galater- und dem Ephesierbrief befindlich gewesen war, Hug, Einl. 4. Aufl. I, S. 237. Vgl. Epiph. Haer. 42. XLI, 812. Andere Reihenfolgen s. o. S. 31. 35.

Die katholischen Briefe sind im Decr. Gelas. (S. 35) und im Cod. Claromontanus (S. 31) der Rangordnung der Apostel gemäß so gestellt: Briefe des hl. Petrus, Jakobus, Johannes, Judas. Noch andere Anordnungen, bei denen namentlich der Jakobusbrief zuletzt steht, s. Cassiod. Inst. div. Lit. 12—14. LXXI, 1124—1125; Ruf. Expos. Symb. apost. Aug. doctr. christ. ll. cc.; Innoc. Ep. ad Exsup. 7 (S. 35); Conc. Carth. (S. 35); Isid. Hisp. Origg. 611. LXXXII, 230.

443. In der alten Kirche bildeten die Schriften des Neuen Testamentes zwei Klassen, Evangelien und Apostelschriften. Jetzt ist gebräuchlich, drei Klassen zu statuiren: eine geschichtliche, eine didaktische und eine prophetische.

Die Eintheilung des Neuen Testamentes in zwei Klassen, Εὐαγγέλιον und Ἀποστολικόν, oder auch Ἀπόστολοι, ist uralt. Sie findet sich schon Ign. Ep. ad Phil. 5. ad Smyr. 5. 7. V, 700. 712. 715; Iren. c. haer. 1, 3, 6. VII, 477; Clem. Alex. Strom. 7, 3. 16. IX, 417. 532; auch im Muratorischen Fragment weisen die Worte neque inter Profetas completum numero, neque inter apostolos auf dieselbe Eintheilung hin (S. 30). Tertullian hat sie unter anderem Namen, wenn er Instrumentum evangelicum und Instrumentum apostolicum unterscheidet, adv. Marc. 4, 2. II, 363. Die eine Klasse begriff bloß die vier kanonischen Evangelien, die andere sämmtliche übrigen Schriften von der Apostelgeschichte bis zur Apokalypse. Diese Eintheilung ist bis auf den heutigen Tag noch insofern in Kraft, als bei der kirchlichen Liturgie die eine Klasse die Evangelien, die andere die Episteln oder Lectionen liefert.

Zu Vorstehendem vgl. *Hody*, de Bibl. textt. originall., Oxonii 1705, 4, 4, p. 644 ad 664; Credner, Gesch. des neutestam. Kanon, 2. Aufl. von Volkmar, Berlin 1860, S. 337—416; *Westcott*, A general Survey of the Hist. of the Canon of the New Test., 5. Ed. 1881, p. 521—579; *Tischendorf*, Nov. Test. Ed. VIII mai. III, p. 131 sq.

## Zweiter Abschnitt.

## Die geschichtlichen Bücher des Neuen Testamentes.

### 1. Die Evangelien überhaupt.

**444. Das Wort Evangelium bedeutet im biblischen Sprachgebrauch 1. eine frohe Botschaft, 2. die Lehre von der Erlösung durch Jesum Christum, 3. geschriebene Nachrichten vom Vollzuge der Erlösung.**

Das griechische εὐαγγέλιον ist seiner ältesten Bezeichnung nach der Lohn für eine erfreuliche Nachricht, Odyss. 14, 152. 166. In diesem Sinne steht das Wort bei den Septuaginta 2 Sam. 4, 10. Der Sprachgebrauch gab dem Wort erst später auch die Bedeutung einer Freudenbotschaft selbst, z. B. Lucian. Asin. 26, wofür sonst εὐαγγελία steht, LXX 2 Sam. 18, 20. 22. 25. 4 Kön. 7, 9. Im Neuen Testamente ist wohl Eph. 1, 13 τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν nach diesem weitern Sinne zu verstehen. Häufiger ist das in dieser Bedeutung aufzufassende Verbum εὐαγγελίζεσθαι Lycurg. 6, 3, wofür im biblischen Sprachgebrauch auch εὐαγγελίζειν steht, LXX 1 Sam. 31, 9; 2 Sam. 18, 19 u. s.; ebenso Hebr. 4, 2. 6.

Den Uebergang zu der stehend gewordenen Bedeutung der Freudenbotschaft von der Erlösung bezeichnet Mark. 1, 1. 14, sowie alle diejenigen Stellen, an welchen das Wort mit einem Genitivus obiectivus verbunden ist, Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14 τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, Apg. 20, 24 τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος, 1 Tim. 1, 11 τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης. Ganz allgemein aber ist im Neuen Testament das Wort Evangelium zu einem der termini technici geworden, welche das Christenthum schaffen mußte, um eine Bezeichnung für die neuen, der Welt gebrachten Begriffe zu haben. Als solcher steht es absolut, z. B. Matth. 26, 13 ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, Mark. 16, 15 κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, Röm. 10, 16 οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ, oder mit einem Genitivus subiectivus, z. B. Röm. 1, 1 εὐαγγέλιον θεοῦ, 9 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ (τοῦ θεοῦ), 2 Cor. 9, 13 τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, 2 Theſſ. 1, 8 τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; daher auch Gal. 1, 6 ἕτερον εὐαγγέλιον, 2, 7 τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Das unterscheidende Merkmal dieser Freudenbotschaft ist, daß sie vom Erlöser selbst verkündigt worden ist, Hebr. 2, 3. In diesem Sinne ist das Wort von allen älteren Bibelübersetzungen beibehalten worden und ist demnach in fast sämmtliche alten und neuen Sprachen übergegangen. Auch in der ältesten kirchlichen Literatur erscheint es in der nämlichen Anwendung, z. B. 1 Clem. ad Cor. 47. I, 305 Τί πρῶτον ὑμῖν (Παῦλος) ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν, Ign. Ep. ad Phil. 5. V, 701 καὶ (τοὺς προφήτας) εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι, Just. Mart. Dial. c. Tryph. 10. VI, 496 τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα.

In der dritten Bedeutung eines geschriebenen Buches scheint das Wort Evangelium schon bei den apostolischen Vätern vorzukommen. Wenigstens legt bei Ign. Ep. ad Phil. 5. V, 700 die gleichmäßige Erwähnung von „Aposteln“ und „Propheten“ sehr nahe, unter „Evangelium“ eine Schrift zu verstehen (vgl. oben S. 25 und 372): Ἀλλ᾽ ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς Θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα, ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην, ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίᾳ ἐκκλησίας. Καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν. Aehnlich ist des Zusammenhanges wegen ad Smyrn. 7. V, 715 προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται. Sicher kommt das Wort in der gedachten An=

wendung bei Justinus vor, der Dial. 10. VI, 496 den Juden sagen läßt: τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα, ferner 100. 700 καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών, und noch klarer Apol. I, 66. VI, 429: οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν κτλ. Aehnlich heißt es im Briefe an Diognet 11. II, 1184, wo die einzelnen Theile der heiligen Schrift berücksichtigt werden: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. In der Folge bleibt der Gebrauch der nämliche, und schließlich erscheint er in den Ueberschriften der ältesten Handschriften fixirt.

**445. Die Kirche kannte das Evangelium ursprünglich nur als die gepredigte Lehre von dem Leben und Wirken des Erlösers. Auch als solche nahm dasselbe hinsichtlich der Auswahl des Einzelnen frühzeitig eine feste Gestalt an.**

Aufschluß hierüber geben die Schriften des Neuen Testamentes, von denen mit Bezug auf § 10 ein für alle Mal zu sagen, daß die Tradition der ältesten Kirche unzweifelhaft in ihnen (als menschlichen Geschichtsquellen) niedergelegt ist. Die Apostel mußten bei Verbreitung des Christenthums sich erinnern, daß ihr Meister das Evangelium selbst nur gepredigt (Matth. 4, 23; 9, 35. Mark. 1, 14), daß er die mündliche Verbreitung desselben in Aussicht gestellt (Matth. 24, 14; 26, 13. Mark. 13, 10; 14, 9), und daß er ihnen zur Predigt desselben bestimmten Auftrag gegeben habe (Mark. 16, 15). Inhalt ihrer Predigt war die persönliche Erscheinung Jesu Christi, sein Wandel auf Erden, seine Reden, seine Wunder, sein Leiden, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, Apg. 5, 42; 8, 5; 9, 20; 11, 20; 17, 18; 19, 13. 1 Cor. 1, 23; 15, 12. 2 Cor. 1, 19; 4, 5; 11, 4. Phil. 1, 15. Ihre Berichte über diese geschichtlichen Vorgänge erhielten einen Hauptwerth dadurch, daß sie Jesum selbst gekannt hatten und in nächste Beziehung zu ihm getreten waren, Luk. 1, 2. Joh. 1, 14; 19, 35; 21, 24. Apg. 1, 3. 9. 2 Petr. 1, 16. 1 Joh. 1, 1. Daher wurde auch bei der Wahl eines neuen Apostels nach Jesu Hingang die Bedingung gestellt, daß der zu Erwählende als Augenzeuge von der Wirksamkeit Jesu Kunde geben könne, Apg. 1, 21. 22. Die Opposition der Juden aber richtete sich zunächst gegen die Predigt von der Person Jesu Christi, Apg. 4, 17. 18; 5, 40.

Gewiß gab es nun im Leben Jesu Thatsachen, von deren Verkündigung keine Predigt absehen konnte. Vor Allem gehörte dazu seine Auferstehung, deren Wichtigkeit für den Glauben an die Erlösung 1 Cor. 15, 12 ff. dargelegt ist, Apg. 1, 24; 2, 32; 4, 33; 10, 40; 13, 30. 34. 37; 17, 3. 18. 2 Tim. 2, 8. 1 Petr. 1, 3; 3, 21. Ebenso wichtig war die Predigt vom Leiden und Tod Jesu, Apg. 3, 18; 17, 3. Röm. 5, 9. 1 Cor. 1, 13. 23; 2, 2; 15, 3. Hebr. 13, 12. 1 Petr. 2, 21; 3, 18; 4, 1. Bei allem Uebrigen aber, das den Aposteln aus Jesu Leben bekannt war, mußte eine Auswahl nöthig werden. Schon die Menge des Wissenswürdigen war gar zu groß, Joh. 21, 25. Aber auch sonst waren bei den einzelnen Erlebnissen, Thaten und Reden Jesu mancherlei Umstände in Betracht zu ziehen, welche die Predigt derselben mehr oder weniger geeignet machen mußten. Wie in späterer Zeit die Geschichte von der Ehebrecherin oder vom Blutschweiß Jesu nicht zu allgemeiner Mittheilung passend erschien (s. o. § 47), so mußten auch schon die Apostel auf die Anschauungen der damaligen Welt und die Fassungskraft ihrer Zuhörer verständige Rücksicht nehmen. Es ist glaublich, daß die Apostel schon in der Zeit, während welcher sie nach der Anweisung des Herrn in Jerusalem zusammen blieben (Apg. 2, 44; 8, 1; 11, 1), in Bezug auf die nothwendige Auswahl eine Verabredung getroffen haben; noch mehr aber mußte die Uebung der Predigt lehren, welche Mittheilungen aus der persönlichen Geschichte Jesu einer Wirkung auf die zu bekehrende Welt sicher waren. So bildete sich nothwendig in Bezug auf die quantitative Auswahl eine Norm, nach welcher bei der Predigt des Evangeliums verfahren wurde. Demnach konnte der hl. Lukas dem Römer Theophilus versprechen, er werde ihm alles, was ihm mitgetheilt worden, urkundlich bestätigen, obschon er nur eine beschränkte Auswahl von Thaten und Reden Jesu zu bieten hatte, und obwohl Theophilus anderweitig unterrichtet worden war, Luk. 1, 3; Apg. 1, 1.

Die Form der Predigt kann durch Verabredung und Erfahrung sonst nur in beschränktem Maße bestimmt werden, weil sie zumeist von der Individualität des Predigers abhängt. Allein diese Individualität konnte bei dem Evangelium nur einen geringen Einfluß ausüben. Die Männer, welche die Predigt unternahmen, waren Morgenländer, und zwar Juden, deren Sprache zur Zeit des Kaisers Tiberius und Nero keine reiche Wahl im Ausdruck gestattete. Sie waren ferner ungelehrte Männer, deren Geist nicht durch wissenschaftliche Thätigkeit eine größere Gedankenfülle und Flexibilität hätte gewinnen können. Demnach läßt es sich kaum anders denken, als daß das Evangelium schon von den Aposteln in ziemlich übereinstimmender Form gepredigt wurde. Hierbei war es durch die sprachlichen Verhältnisse der Länder, auf welche sich schon die apostolische Thätigkeit erstreckte, gefordert, daß es eine doppelte Form, eine aramäische und eine griechische, neben einander gab, und daß die beiden Fassungen derselben sowohl inhaltlich, als wörtlich einander entsprachen.

Frühzeitig aber mußten die Apostel sich nach Helfern bei ihrer Wirksamkeit umsehen. Unter den Stellvertretern, welche sie sich wählten, befanden sich auch solche, denen die Verkündigung des Evangeliums anvertraut wurde; dieselben hießen Evangelisten, Apg. 21, 8. Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5. Da von sieben Diakonen nur ein einziger diese Bezeichnung trägt, werden die Apostel bei der Auswahl besonders vorsichtig verfahren sein: unter den Vorsichtsmaßregeln aber ist nothwendig die Beständigkeit der Form vorauszusetzen. Die Beibehaltung derselben ist bei den Apostelschülern um so wahrscheinlicher, weil bei ihnen neben der Ehrfurcht vor der Sache auch noch die Pietät gegen ihre Lehrer wirksam blieb. Jedenfalls war also das Evangelium nach Inhalt und Form schon mündlich festgestellt, bevor es schriftlich aufgezeichnet wurde.

**446. Erst bei weiterer Ausbreitung des Christenthums konnten vereinzelte Bedürfnisse hervortreten, welche den Besitz des Evangeliums in schriftlicher Form wünschenswerth machten.**

Insofern die Apostel von ihrem Herrn keinen Auftrag erhalten hatten, als Schriftsteller aufzutreten, mußte die Predigt immer das ordentliche Mittel zur Ausbreitung des Christenthums bleiben; daher sagt der Apostel Röm. 10, 17 ganz allgemein: fides ex auditu. Weder direct, noch indirect ist festgestellt, daß im Anfange der Kirche jemals die Bekehrung zum Christenthum schriftlich geschehen wäre. Auch wenn die Legende den Heiland in einem Briefwechsel mit dem König Abgar darstellt, läßt sie ihn doch das Versprechen ablegen, er werde demselben einen seiner Apostel schicken, um ihn zu heilen „und ihm das Leben mitzutheilen", Eus. H. E. 1, 13, 10. XX, 124. Als untergeordnetes Mittel aber konnte die schriftliche Darstellung der christlichen Wahrheit neben der Predigt zur Wiederholung und Einprägung des Gehörten dienen. Daher haben Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus, Judas Thaddäus Briefe an einzelne Gemeinden und Personen geschrieben, welche schon durch die Predigt für das Christenthum gewonnen waren; vgl. bes. Röm. 15, 15. 1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 11, 7. Gal. 1, 9; 4, 13. 2 Theff. 2, 5. 2 Petr. 1, 12; 3, 1. Jud. 3. Bemerkenswerth ist, daß alle diese Schriftstücke das Evangelium vom Leben und Leiden Jesu als vollständig bekannt voraussetzen und dieses nirgendwo, auch 1 Kor. 15, 6 nicht, zu erweitern oder zu vervollständigen suchen. Wie nun alle diese Schriftstücke aus ganz bestimmten, einmaligen Veranlassungen hervorgegangen sind, so sind auch zur schriftlichen Abfassung des Evangeliums im engern Sinne nur äußere, partikuläre Ursachen maßgebend gewesen, welche ohne die vorhergegangene Predigt nicht eingetreten sein würden. Das Evangelium nach Lukas sagt 1, 1 ausdrücklich, daß die schriftlichen Darstellungen von dem Hergange der Erlösung auf der mündlichen Predigt der Augenzeugen beruhten, und nach V. 4 schreibt der Verfasser für jemanden, der über den betreffenden Gegenstand schon unterrichtet ist (κατηχήθης, vgl. Apg. 18, 25. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6), um ihm das Gehörte durch die Sicherheit, welche das geschriebene Wort bewirkt, zu bestätigen. Dem entspricht, was die kirchliche Tradition von der Entstehung der einzelnen Evangelien berichtet. Ganz allgemein sagt Irenäus adv. Haer. 3, 1. VII, 844: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium

pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt. Nach der von Papias Eus. H. E. 3, 39. XX, 300, Irenäus 3, 1. VII, 845 und Clemens von Alexandrien Eus. H. E. 2, 15; 6, 14. XX, 172. 552 gleichmäßig überlieferten Nachricht, welche alle Kennzeichen einer ächten Tradition an sich trägt, hat Markus auf Bitten der christlichen Römer das, was der hl. Petrus ihnen über das Leben und Wirken des Heilandes gepredigt, zu Papier gebracht. „Lukas, der Gefährte Pauli", sagt Irenäus adv. haer. 3, 1, 1. VII, 845, „legte das von diesem gepredigte Evangelinm in einem Buche nieder." Bei Eusebius dann findet sich die, wenn auch spät niedergeschriebene, doch wohl beglaubigte Angabe, daß Matthäus das Evangelium, welches er den Hebräern gepredigt hatte, vor seiner Missionsreise schriftlich aufgezeichnet habe, um seinen geistlichen Kindern ein Andenken zu hinterlassen (τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. H. E. 3, 24, 6. XX, 265). Der hl. Johannes endlich schrieb nach Irenäus und Clemens von Alexandrien ein viertes Evangelium bloß deßwegen, weil drei schon vorhandene einem durch Irrlehren neu entstandenen Bedürfnisse nicht genügten, Iren. adv. haer. 3, 11, 1. VII, 879 sq.; Eus. H. E. 3, 24. XX, 265. Andere, als die vier genannten Schriften, sind von der Kirche nie als Ausfluß des gepredigten Evangeliums betrachtet worden. Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia, sagt Irenäus 3, 11, 8. VII, 885.

447. Obgleich schon viele der ältesten Christen Veranlassung nahmen, die Predigt vom Leben und Wirken des Erlösers aufzuschreiben, so hat die Kirche doch nur vier solcher Einzelschriften als kanonische Evangelien anerkannt.

Schon das Evangelium nach Lukas sagt in der Vorrede 1, 1. 2, es hätten bereits Viele unternommen, die Predigt der Apostel über die Vollbringung der Erlösung in eine geordnete Darstellung zu bringen. Außer unseren beiden ersten Evangelien, welche hierbei mitverstanden sein können, ist kein derartiger Versuch zur Kenntniß der Späteren gekommen, denn die häretischen Evangelien, an welche die Kirchenväter bei dieser Stelle erinnern (Orig. Hom. 1 in Luc. XIII, 1803), bestanden bei Abfassung des dritten Evangeliums noch nicht. Die Veranlassung zu solchen „Diegesen" lag vermuthlich in der Erwägung, daß bei der Abwesenheit und dem Absterben der Apostel die Predigt von Jesu nicht mehr den Eindruck an sich tragen werde, welche der Verkündigung durch Augenzeugen eigen war; hierfür sollte durch die Eigenthümlichkeit des geschriebenen Wortes ein Ersatz geschaffen werden. Wenn nun die Kirche auf der Forderung des direct oder indirect apostolischen Ursprunges bestand (s. o. § 38), so konnten allerdings nur vier Evangelien als kanonisch zugelassen werden. Von der Richtigkeit dieser Bestimmung war man so überzeugt, daß schon im zweiten Jahrhundert die Vierzahl der Evangelien als ein Ergebniß innerer Nothwendigkeit angesehen und aus tiefliegenden Gründen erklärt wurde, s. Iren. adv. haer. 3, 11, 8. VII, 885; Orig. Hom. 1 in Luc. XIII 1803; Aug. Cons. Evang. 1, 3. XXXIV, 1044.

448. Gemäß der Art und Weise, nach welcher von der Kirche das Verhältniß zwischen dem gepredigten und dem geschriebenen Evangelium aufgefaßt wurde, sind die vier kanonischen Evangelien immer nur als vierfacher Ausdruck des einen Evangeliums, nicht als vier selbständige Schriftwerke betrachtet worden.

Soweit nur die kirchliche Tradition zurück verfolgt werden kann, tragen die vier Evangelien den Titel Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, Evangelium secundum Lucam, secundum Joannem. Bei dieser Bezeichnung liegt klar zu Tage, daß die genannten Männer nicht als Verfasser im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern nur als Darsteller eines schon vorhandenen Lehrinhaltes angesehen wurden. Allerdings hat der moderne Unglaube das κατὰ so deuten wollen, als seien die jetzigen Evangelien nur späte Aufzeichnungen eines Inhaltes, der auf die vier Evangelisten als Verkünder

zurückgeführt worden sei. Allein der Sprachgebrauch der Septuaginta, welcher hier entscheidend ist, lehrt 2 Mach. 2, 13 deutlich, daß κατὰ auch vom Verfasser angewendet wurde (ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν, Vulg. in commentariis Nehemiae). Bloß weil die heilige Schrift immer vom Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ spricht, scheute man sich εὐαγγέλιον Ματθαίου, Μάρκου κτλ. zu sagen, obwohl der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου Röm. 2, 16 den Gebrauch des Genitivs nahe legte. In den apostolischen Canones c. 85 steht zuerst εὐαγγέλια τέσσαρα Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου. Für Irenäus sind daher die vier Evangelien „das Evangelium in vier Gestalten", τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, adv. haer. 3, 11, 8. VII, 885, für Origenes τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον, Comm. in Jo. 1, 5. XIV, 193; der hl. Augustinus spricht von quatuor evangeliis vel potius quatuor libris unius Evangelii, Tract. in Jo. 36, 1. XXXV, 1662. Dieser Auffassung gemäß wurden die vier Evangelisten immer mit den vier Cherubim der Apokalypse verglichen, welche als εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ galten; das Eine Bild des Heilandes erschien bei diesem Evangelisten nach seiner menschlichen, bei jenem nach seiner prophetischen, bei dem dritten nach seiner priesterlichen, bei dem vierten nach seiner göttlichen Seite, wenn der Anfang oder auch der ganze Charakter jeder einzelnen Evangelienschrift in's Auge gefaßt wurde. Iren. adv. haer. 3, 11, 8. VII, 885; Aug. Cons. Evang. 1, 6. XXXIV, 1046. Seit dem hl. Hieronymus, der Prol. Comm. in Matth. XXV, 19 diese Vertheilung angegeben hat, wird demnach der hl. Matthäus immer mit dem Menschen, Markus mit dem Löwen, Lukas mit dem Stier, Johannes mit dem Adler abgebildet; diese Symbole sollen der Ueberzeugung Ausdruck leihen, daß in den Schriften derselben das Eine Evangelium von Jesus Christus nach demselben göttlichen Rathschluß zu vierfacher Darstellung gelangt, wonach die göttliche Wirksamkeit in den Attributen der vier Apok. 4, 6 ff. und Ezech. 1, 5 ff. beschriebenen Wesen symbolisirt ist.

449. Dieser Auffassung entspricht die innere Beschaffenheit der Evangelien, indem dieselben neben vollständiger schriftstellerischer Selbständigkeit dennoch eine große Uebereinstimmung sowohl im Inhalte als in der Form erkennen lassen.

Bei der Betrachtung der hiermit anerkannten Thatsache wird das vierte Evangelium füglich außer Acht gelassen, da es sowohl nach inneren Gründen, wie nach bestimmten äußeren Angaben eine Ergänzung zu den drei früheren bildet und deßwegen kaum ein Zwölftel seines Inhaltes mit denselben gemein hat. Indem man nun bei den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas Uebereinstimmung (und Abweichung) vor die Augen zu führen suchte, hat man die Texte derselben vielfach colonnenweise nebeneinander gestellt und so eine Synopse hergerichtet; diesem Gebrauch zufolge heißen die drei früheren Evangelien gewöhnlich synoptische, ihre Verfasser aber Synoptiker. Im Folgenden ist daher vorzugsweise von dieser doppelten Dreizahl die Rede, während für das Evangelium nach Johannes auf § 492 verwiesen werden muß. Die synoptischen Ausgaben der drei Evangelien sind bis 1876 verzeichnet bei Reuß, Gesch. der heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 5. Ausg., Braunschweig, 1. Bd. 1874, S. 175, die katholischen bis zur neuesten Zeit bei *Cornely*, hist. et crit. Introd. in LL. sacros, III, Parisiis 1886, p. 278 sq. Die wichtigsten sind: *Anger*, Synopsis Evangeliorum Matth., Marc., Luc. etc., Lipsiae 1851; *Tischendorf*, Synopsis Evangelica (mit Beifügung des vierten Evang.), Lips. 1878; Sevin, die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt, Wiesbaden 1866; *Coleridge*, Vita vitae nostrae, Lond. 1869; The Life of our Life, ib. 1876; *Walsh*, Harmony of the Gospel Narratives of the Passion, Resurrection and Ascension of our B. L., Dublin 1879. Mit Aufwendung aller typographischen Mittel und zugleich mit sorgfältiger Kritik angefertigt ist *Rushbrooke*, Synopticon, an Exposition of the common matter of the Synoptic Gospels, London 1880. Nicht als Synopsen, sondern als Evangelienharmonien gehören noch hierher: R. Ch. Theophil, das Evangelium Jesu Christi, Paderborn 1860, und Lohmann, das Leben unseres Herrn und Heilandes J. C. nach den vier Evangelien zusammengestellt, Paderborn 1885. Vgl. auch Art. Evangelienharmonie im K.-Lex., 2. Aufl. IV, 1035, und Chr. Pesch, Ueber Evangelienharmonien, in der Innsbrucker Zeitschrift für

kathol. Theologie X, 1886, S. 225 ff. Zu den folgenden Ausführungen vgl. *Westcott,* An Introduction to the study of the Gospels, sixth Ed., Cambridge and London 1881, p. 192.

Im Allgemeinen ist das Verhältniß der (synoptischen) Evangelien zu einander so zu bezeichnen, daß sie eine dreifache Uebereinstimmung neben dreifacher Verschiedenheit zeigen. Die Concordanz erscheint zuerst bei der Auswahl des gesammten Stoffes und der Anlage des Ganzen, dann bei der Erzählung des Einzelnen nach Inhalt und Form, endlich bei der Wahl des Ausdrucks. Die Abweichung der einzelnen Evangelien dagegen tritt hervor erstens in selbständiger Anordnung und Gruppirung des Einzelnen, zweitens in Einschaltung neuer Abschnitte oder Hinzufügung von Einzelheiten zu dem gemeinschaftlich Erzählten, drittens in eigenthümlicher Einkleidung und Darstellung.

Sämmtliche drei Evangelien schildern hauptsächlich die messianische Wirksamkeit Jesu auf dem Boden von Galiläa in derselben Reihenfolge: das Auftreten des hl. Johannes, die Taufe Jesu, seine Versuchung, seine Rückkehr aus der Wüste nach Galiläa, seine Predigt daselbst, seine letzte Reise und seinen Einzug nach Jerusalem, seine letzte Predigt in der heiligen Stadt, sein Leiden und seine Auferstehung. Dagegen gruppirt innerhalb dieser Reihenfolge das erste Evangelium den Stoff systematisch, während die beiden folgenden ihn vorherrschend chronologisch anordnen. Wichtiger, als diese äußere Verschiedenheit, ist die innere; jedes Evangelium verfolgt seinen eigenen leitenden Gedanken, durch welchen alles Einzelne harmonisch zu einem Ganzen verbunden wird.

Während aber alle Evangelien in der Absicht übereinstimmen, das Erlösungswerk Jesu Christi zur Kenntniß zu bringen, gehen die einzelnen weit in der Auswahl der Thatsachen auseinander, welche zu diesem Werke gehören. Das erste und das dritte bringen Mittheilungen aus der Kindheit Jesu, welche im zweiten fehlen. Eine Reihe von Ereignissen, welche im ersten und im zweiten Evangelium aus der Thätigkeit Jesu in Galiläa berichtet wird (Matth. 14, 22 bis 16, 12. Mark. 6, 45 bis 8, 26), ist im dritten übergangen; dagegen enthält bloß letzteres eine noch größere Reihe von Einzelheiten, welche mit einer Reise nach Jerusalem in Verbindung gebracht werden (Luk. 9, 51 bis 18, 14). Alle erzählen ausführlich von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung; dagegen spricht Matthäus nicht von seiner Himmelfahrt. Das Evangelium nach Markus, das dem Inhalt nach die geringste Zahl eigenthümlicher Bestandtheile aufzuweisen hat, enthält den größten Reichthum an einzelnen Zügen, welche die Anschaulichkeit der Darstellung bedingen. In einzelnen Fällen, wie bei den Genealogien und den Erzählungen vom Abendmahl, vom Leiden und von der Auferstehung des Herrn, erwachsen aus solchen Verschiedenheiten wegen unserer Unkenntniß von den vorausgesetzten Thatsachen ernstliche Schwierigkeiten. Zur Hebung derselben ist eine eigene Literatur entstanden, welche mit der Schrift des hl. Augustinus De consensu Evangelistarum LL. 4. XXXIV, 1044 beginnt, und aus der für die letzte Zeit u. A. zu nennen sind: *Patritii* de Evangeliis LL. III, Frib. Brisg. 1853; Grimm, die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868; Aberle, die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu, Tüb. Quartalschr. 1871, S. 3 ff.; Roth, der Tag des letzten Abendmahles, Freib. 1874; *Cornely,* Introd. III, p. 189 sq., sowie die Commentare von Schanz zu den einzelnen Evangelien. Wo solche Schwierigkeiten nicht entstehen, sind die Verschiedenheiten doch zahlreich und auffallend und beweisen die unabhängige Entstehung der einzelnen Schriften ebenso deutlich, wie deren allgemeine Uebereinstimmung für einen ursprünglichen Zusammenhang spricht.

Bezüglich der aufgenommenen Einzelheiten hat man Uebereinstimmung und Verschiedenheit auf Zahlenverhältnisse zurückzuführen gesucht. Diese vermögen natürlich nur annähernde Genauigkeit zu erreichen, geben aber innerhalb einer solchen Einschränkung einen zuverlässigen Maßstab. Wenn der gesammte Inhalt der einzelnen Evangelien durch 100 ausgedrückt wird, so sind dabei eigenthümlich beim Evangelium nach Matthäus 42, nach Markus 7, nach Lukas 59 Procent; mit den übrigen gemeinschaftlich aber bei Matthäus 58, Markus 93, Lukas 41 Hundertstel, so daß bei Markus gerade das Umgekehrte stattfindet, wie bei Johannes (s. o.). Wird die räumliche Ausdehnung

derjenigen Textstücke, welche gemeinschaftlich vorkommen, durch 100 bezeichnet, so vertheilt sich diese Gesammtzahl so, daß Matthäus, Markus und Lukas in 53, Matthäus und Markus in 20, Matthäus und Lukas in 21, Markus und Lukas in 6 Hunderttheilen übereinstimmen. Wofern aber der Inhalt sämmtlicher drei Evangelien nach dem Princip, welches in den mittelalterlichen Evangeliarien befolgt ist, in 150 Abschnitte zerlegt wird, so sind davon eigenthümlich für Matthäus 14, für Markus 2, für Lukas 37 Abschnitte; gemeinschaftlich aber haben Matthäus, Markus und Lukas 65, Matthäus und Markus 15, Matthäus und Lukas 12, Markus und Lukas 5 Abschnitte. Bei Zusammenfassung dieser ganz analogen Resultate zeigt sich, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Evangelium die Uebereinstimmung im Inhalt vorherrschend ist, und daß das erste mit dem dritten, räumlich genommen, mehr übereinstimmt, als von ihm abweicht. Von dem gesammten Inhalt der synoptischen Evangelien sind ungefähr zwei Fünftel allen gemeinsam, während das, was nur in dem einen oder dem andern vorkommt, wenig mehr als ein Drittel des Ganzen beträgt.

Was die Wahl des Ausdrucks betrifft, so zeigt jedes Evangelium eine Anzahl von Wörtern und Wortverbindungen, welche ihm ganz eigenthümlich sind. Vgl. Gersdorf, Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des N. T., Leipzig 1816, und Zeller, Vergleich. Uebers. über den Wörtervorrath der sämmtl. neutestamentl. Schriftsteller, Theol. Jahrbb. II, 1843, 443. Die wörtliche Uebereinstimmung bei den drei Evangelien ist geringer, als gewöhnlich angenommen wird, weil durch die Gleichheit des Inhaltes doch die Selbständigkeit der Darstellung nicht aufgehoben worden ist. So sind bei Matthäus von den 58 Hundertsteln, welche oben als gemeinschaftlich mit anderen Evangelisten bezeichnet worden sind, nur 16 zugleich auch wörtlich übereinstimmend; bei Markus von 93 ebenfalls 16, bei Lukas von 40 nur 10. Dieß gibt zwischen inhaltlicher und zwischen wörtlicher Uebereinstimmung ein Verhältniß, wie 24:7 bei Matthäus, 40:7 bei Markus, 28:7 bei Lukas. Dabei ergibt sich die höchst wichtige Thatsache, daß die Gleichheit des Ausdrucks bei allen Evangelisten überwiegend in der Anführung von fremden Worten, besonders des Herrn, obwaltet. Nach dem angegebenen Procentsatz sind bei Matthäus 14, bei Markus 13, bei Lukas 9 Hunderttheile Anführungen solcher Art. Da nun der erzählende Theil etwa bei Matthäus ein Viertel, bei Markus die Hälfte, bei Lukas ein Drittel beträgt, so können die angeführten Verhältnisse in folgender Weise übersichtlich dargestellt werden:

| | Erzählung | | Anführung | |
|---|---|---|---|---|
| | eigenthümlich | gemeinsam | eigenthümlich | gemeinsam |
| Matthäus . . . | 23 | 2 | 60 | 15 |
| Markus . . . . | 47 | 3 | 37 | 13 |
| Lukas . . . . | 34 | 0,50 | 56 | 9,50 |

Folglich kommt wörtliche Uebereinstimmung in den referirenden Partien bei Matthäus 2,5mal, bei Markus 4mal, bei Lukas 9mal so oft vor, wie in dem bloß erzählenden Text. Ausführlicheres s. bei *Norton*, Genuinesse of the Gospels, London 1868, I, 373 ss. Noch gehört hierher die von Marsh (A Dissertation on the Origin and Composition of the three first Canonical Gospels, Cambr. 1801, deutsch von Rosenmüller im 2. Bde. der Anmerkungen u. Zusätze zu J. D. Michaelis' Einl. 2c., Göttingen 1795, S. 319 f.) constatirte Thatsache, daß immer, wenn Matthäus und Lukas wörtlich übereinstimmen, die nämlichen Worte auch bei Markus zu finden sind; nie stimmen Matthäus und Lukas abweichend von Markus mit einander wörtlich überein.

Alles vorher Gesagte würde auch auf das Evangelium nach Johannes auszudehnen sein, wenn dieß nicht grundsätzlich von der Betrachtung ausgeschlossen wäre.

450. Den dargestellten Thatbestand haben neuere Gelehrte auf ganz unhaltbare Weise durch Abhängigkeit theils des einen Evangeliums vom andern, theils sämmtlicher von einem geschriebenen oder mündlich fortgepflanzten Urevangelium zu erklären versucht.

Die Untersuchung über Ursprung und Zusammenhang der drei ersten Evangelien wird jetzt gewöhnlich die synoptische Frage oder auch die Evangelienfrage ge-

nannt. Sie wird vorzüglich von protestantischen Gelehrten behandelt; seit Lessing bildet sie protestantischerseits, zum großen Schaden für Wissenschaft und Glaube, den Hauptbestandtheil der neutestamentlichen Studien und hat besonders in den drei letzten Jahrzehnten eine unübersehbare Reihe von Schriften und Abhandlungen hervorgerufen. Auf katholischer Seite ist besonders Schanz, die Markushypothese, Tüb. Quartalschrift 1871, 489 ff., die Traditionshypothese, ebend. 1885, S. 216 ff., in diese Untersuchung eingetreten; in gewissem Sinne gehört hierher auch das oben S. 378 genannte Buch von Grimm, sowie dessen Leben Jesu, Regensburg 1876 f. Ueberſichtliche Darstellungen der ganzen Untersuchung nebst der einschlägigen Literatur s. bei Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., 5. Ausg. S. 173 ff.; Langen, Grundr. der Einl. in das N. T., S. 52 ff.; *Cook*, Holy Bible, N. T. I, p. VII s.; Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXV, 1882, S. 189 ff.; *Salmon*, A historical Introduction to the study of the Books of the N. T., London 1885, p. 153 s.; Holtzmann, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in das N. T., Freiburg 1885, S. 328 ff.; *Cornely*, hist. et crit. Introd. in LL. sacros, III, Parisiis 1886, p. 170 sq.

Der zwischen den drei Evangelien beobachtete Thatbestand ist vorerst durch die Annahme erklärt worden, daß je eines nach den beiden anderen bearbeitet wäre. Hierbei ist jede nach der Combinationsrechnung mögliche Ordnung zwischen den drei Evangelien als die richtige bezeichnet worden; jedes Evangelium soll nach diesem die erste, nach jenem die zweite, nach einem andern die dritte Stelle in der genealogischen Entwickelung einnehmen. S. Reuß a. a. O. S. 176. Diese Mannigfaltigkeit der Ansichten ist an sich schon eine Widerlegung der in Rede stehenden Theorie; wäre sie richtig, so müßten sich die Vertreter derselben zu einer bestimmten Anwendung derselben einigen. Dabei kann die gedachte Annahme wohl die Uebereinstimmung der Evangelien im Allgemeinen, aber nicht die bei derselben beoachtete Methode, auch nicht die vorhandene Verschiedenheit erklären. Dieß ist längst eingesehen, so daß jetzt kaum noch ein Gelehrter sich einzig zu dieser Theorie zu bekennen wagt.

Eine andere Aufstellung sucht das zwischen den synoptischen Evangelien bestehende Verhältniß dadurch zu erklären, daß sie sämmtlich auf einer verloren gegangenen schriftlichen Quelle, einem sogenannten Urevangelium, beruhten. Dieses Geschichtsbuch sollte erst in griechischer, nach späterer Annahme aber in hebräischer oder aramäischer Sprache verfaßt gewesen sein. Die Unmöglichkeit, hiermit die bestehenden Verschiedenheiten zu erklären, ward Anlaß zu immer neuen Modificationen der Theorie. Das Urevangelium soll von den Synoptikern erst benutzt worden sein, nachdem es schon mannigfach interpolirt gewesen; Markus und Lukas sollen eine griechische Uebersetzung des ursprünglichen Textes vor sich gehabt haben, u. s. w. Diese Künstelei ist soweit fortgesetzt worden, bis für jeden bei der Analyse der Evangelien vorkommenden Fall eine eigene Theorie gefunden wurde. Hierbei ist nur übersehen worden, daß der Verlust einer solchen Evangelienquelle, sowie das Fehlen jeder Nachricht darüber geradezu unerklärlich sein würde, und daß solche literarischen Zustände und Verfahren, wie die Annahme voraussetzt, wohl im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, aber nicht im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen sind.

Da man inzwischen sich überzeugt hatte, daß das mündliche Evangelium in der ersten Zeit die Hauptquelle christlicher Erkenntniß gewesen sein muß, und doch die Hypothese von schriftlichen Evangelienquellen nicht aufgeben wollte, so verfiel man auf den Ausweg, schriftliche Quellen anzunehmen, welche gleichsam Träger oder Mittelpunkte der umlaufenden Traditionen gewesen seien; aus diesen sollen die heutigen Evangelien zu einer Zeit entstanden sein, da man sich die evangelische Geschichte schon nach dogmatischen Tendenzen zurecht zu legen suchte, und hierzu sollen die mündlichen Zuthaten benutzt worden sein. Es soll einen hebräischen „Urmatthäus“ und einen griechischen „Urmarkus“ gegeben haben, beide schon im zweiten Jahrhundert verloren gegangen, aus denen die beiden ersten Evangelien und nachträglich auch das dritte mit Hülfe von umlaufenden Legenden und theologischen Speculationen zu Stande gebracht worden. Dieß hat dazu geführt, den „Urbestandtheilen“ in den heutigen Evangelien kritisch nachzuspüren, und so ist diese Theorie, abgesehen von aller innern Unmöglichkeit, wieder durch die unglaublich große Verschiedenheit der Ergebnisse, welche hierbei zu Tage

getreten, als unhaltbar erwiesen. Dabei setzt sie einen kritischen Scharfsinn voraus, welcher geradezu als lächerliche Forderung erscheint; so will Ewald (Bibl. Jahrbb. 1848. 1849) herausgebracht haben, daß bei der vorausgesetzten Evangelienentwickelung auch noch Zwischenglieder verloren sind, wonach in der ganzen Reihe Markus die dritte, Matthäus die fünfte, Lukas die neunte Stelle bezeichnet.

Nimmt man noch hinzu, daß die drei angegebenen Hypothesen in den mannigfachsten Formen mit einander verbunden worden sind, und daß jeder neu auftretende Schriftsteller sich gleichsam die Sporen zu verdienen sucht, indem er eine neue Theorie aufstellt und auf's Einzelne anwendet, so läßt sich leicht ein Schluß auf die unglaublich große Zerfahrenheit und Willkürlichkeit machen, von welcher die ganze einschlägige Literatur beherrscht ist. Nur bei gänzlicher Verwechslung von Meinung und Ueberzeugung kann inmitten eines solchen Chaos noch immer von „sicheren Erkenntnissen" gesprochen werden.

**451. Diesen willkürlichen Hypothesen gegenüber ist das Verhältniß der Evangelien zu einander lediglich aus der schon angeführten Thatsache zu erklären, daß sie alle Ausfluß des mündlichen Evangeliums sind.**

Im Ganzen ergibt sich dieß schon aus den äußeren Gründen, welche oben § 447—449 angeführt sind. Allein auch bei der Betrachtung der Evangelien selbst läßt sich aus inneren Gründen das Nämliche erschließen. Eine regelrecht angelegte Geschichtschreibung würde entweder eine Biographie Jesu Christi oder ein Tagebuch seiner Wirksamkeit geschaffen haben. Die Evangelien aber stellen nur einzelne ergreifende Vorgänge und folgenschwere Aussprüche dar, wie sie sich dem Gedächtniß der Augen- und Ohrenzeugen von selbst einprägen mußten, und wie sie geeignet waren, für den Zweck der Bekehrung zu wirken. In der Auswahl des betreffenden Stoffes ist die apostolische Predigt nicht zu verkennen. Soweit auf diese aus der Apostelgeschichte und den Briefen des Neuen Testamentes geschlossen werden kann, hatte sie ihren Mittelpunkt in den Geheimnissen des Leidens und der Auferstehung, auf welche die frühere Wirksamkeit des Herrn wie auf ihr Ziel hinauslief. Erzählungen also, welche dem nämlichen Zweck, wie die Predigt, dienten, mußten Jesu letzten Lebensabschnitt besonders ausführlich und eingehend darstellen; bei den Zügen aus seinem frühern Lebensbild war nur deren Zusammenhang mit der endlichen Aufgabe, nicht ihre Datirung, ja nicht einmal ihre Aufeinanderfolge von Bedeutung. Die ganze Wirksamkeit Jesu war dem Prediger nur eine Vorbereitung auf seinen Opfertod, bei der es weder einer Jahres-, noch einer Festzählung bedurfte, und bei der die einzelnen Ereignisse nicht chronologisch aufzurechnen, sondern inhaltlich zu gruppiren waren. Alle diese Gesichtspunkte erscheinen bei den synoptischen Evangelien eingehalten, und insofern sind sie der treue Ausdruck des mündlichen Evangeliums; sie sind keine überdachten Literaturwerke, sondern erfüllen ein praktisches Bedürfniß und ordnen Alles dem höchsten Zweck der apostolischen Wirksamkeit unter.

Auch die individuelle Verschiedenheit, welche zwischen den einzelnen Evangelien zu beobachten ist, muß auf die nämlichen Gesichtspunkte zurückgeführt werden. Die eine Predigt des Evangeliums mußte, wie schon oben bemerkt, den Bedürfnissen der Zuhörer gemäß in Auswahl und Darstellung verschieden eingerichtet werden. Eine lebendige, in die Einzelheiten des Geschehenen eingehende Darstellung war gewiß die älteste Form, in welcher ein Augenzeuge die evangelische Predigt kleidete. In diesen Rahmen konnten mit der Zeit noch mancherlei Mittheilungen eingefügt werden, welche den nothwendig gewordenen Lehrtendenzen entsprachen; bei den Juden waren ja diese, bei den Heiden jene Züge aus der Geschichte Jesu wirksamer. So ist wohl anzunehmen, daß schon das mündliche Evangelium, dem Wirkungskreis der Prediger entsprechend, sich verschieden gestaltete, und die individuelle Verschiedenheit unserer synoptischen Evangelien findet dadurch eine sehr einleuchtende Erklärung. Außer Betracht bleibt hierbei die Zeit, in welcher dieselben mögen aufgezeichnet sein; es ist ja möglich, daß ein später geschriebenes Evangelium eine frühere Form der mündlichen Verkündigung darstellt. Dieß festgehalten, kann man wohl sagen, daß das Evangelium nach Markus in seiner Einfachheit und seiner Einzelmalerei das älteste mündliche Evangelium fixirt hat; sein Inhalt liegt, bei Weglassung der Kindheitsgeschichte, genau innerhalb der Grenzen, welche der hl. Petrus Apg. 10, 37 ff. der

apostolischen Predigt angewiesen hat. Die Evangelien nach Matthäus und nach Lukas zeigen die letztere in derjenigen Gestaltung, welche später den Juden und den Heiden gegenüber nothwendig wurde; eine Gestaltung, deren innere Nothwendigkeit ebenso in die Augen fällt, wie ihr Zusammenhang mit der ältesten Predigtform.

Selbst die Uebereinstimmung und Verschiedenheit bei der Wahl des Ausdrucks läßt sich ungezwungen aus der Beschaffenheit der mündlichen Verkündigung erklären. Gewiß wurden Jesu Worte, sowie die an ihn gerichteten Fragen mit der ganzen Genauigkeit referirt, welche der Wichtigkeit der Sache und der Ehrfurcht des Verkündigers entsprach. In Bezug auf diese Partien ist demnach der Ausdruck von vornherein constant geworden und mußte demnach auch bei der Aufzeichnung durch Verschiedene die gleiche Form behalten. Die Darstellung des Geschehenen dagegen konnte sich mit der Freiheit bewegen, welche durch die geistige Eigenthümlichkeit des Lehrers wie der Zuhörer bedingt war, und dieß um so mehr, je größere Ausdehnung die Predigt zeitlich wie räumlich erhielt. Auf diese Weise erklärt sich die oben dargelegte Beschaffenheit des Ausdrucks in den Evangelien sehr leicht; namentlich wird hierdurch begreiflich, daß die einzelnen Darstellungen auch inmitten sonstiger Verschiedenheit doch in einzelnen prägnanten Worten und Ausdrücken zusammenstimmen; vgl. z. B. πτερύγιον Matth. 4, 5; Luk. 4, 9; συνθλασθήσεται, λικμήσει Matth. 21, 44; Luk. 20, 18; ἀνάγαιον Mark. 14, 15; Luk. 22, 12; κολοβοῦν Matth. 24, 22; Mark. 13, 20; δυσκόλως Matth. 19, 23; Mark. 10, 23; Luk. 18, 24; ferner die ganzen Sätze Matth. 9, 15; Mark. 2, 20; Luk. 5, 35 und Matth. 16, 28; Mark. 8, 39; Luk. 9, 27. S. Marsh a. a. O. 301 ff.

Diese Herleitung der Evangelien aus der mündlichen Tradition ist weit von der rationalistischen Darlegung verschieden, nach welcher dieselben aus mythischen oder legendenhaften Volkssagen entstanden sein sollen. Es mag ja richtig sein, daß die Person und das Leben einzelner Religionsstifter durch die Verehrung und den Parteigeist ihrer Anhänger nachträglich in ein sagenhaftes Gewand gehüllt worden ist. Allein die Evangelien dürfen mit solchen Ausgeburten der Phantasie, wie die Sagen von Buddha oder auch von Mohammed sind, nicht auf eine Linie gestellt werden. Diese sind in später Zeit bloß deßwegen entstanden, weil die historische Kenntniß von den betreffenden Persönlichkeiten fehlte, so daß es hier eine Lücke auszufüllen galt. Von Jesu Christo aber gab es von vornherein beglaubigte Geschichte. Die Verkündiger derselben hatten sie selbst mit durchlebt, und Tausende, unter diesen die ärgsten Feinde und Verfolger Jesu, waren zur Controle derselben vorhanden. Sie ward nicht in vertrauten Kreisen verbreitet, sondern öffentlich gepredigt, und die Prediger scheuten sich nicht, für die Wahrheit ihrer Aussage zu leiden und zu sterben. Die Geschichte Jesu Christi endlich konnte deßwegen nicht traditioneller Ausschmückung unterliegen, weil sie nur so lange Tradition blieb, als die beglaubigten Zeugen und Verkündiger derselben vorhanden waren; als der letzte derselben vom Schauplatz abtrat, waren die Evangelien bereits geschrieben. Wie demnach gegen die oben angeführte Behauptung, so bleibt es auch allen sonstigen Einwürfen gegenüber richtig, daß die Evangelien, zunächst die synoptischen, als Ausfluß der apostolischen Predigt aus der ersten Zeit nach Christo zu betrachten sind.

452. Hierbei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß ein späterer Evangelist bei aller Selbständigkeit doch auch ein früheres Evangelium bei seiner Darstellung benutzte.

„Später" und „früher" ist hier von der schriftlichen Abfassung, nicht von der formellen Beschaffenheit der einzelnen Evangelien zu verstehen. Da die Apostel und Apostelschüler soviel als möglich mit einander in Verbindung blieben (Gal. 1, 18), so ist auch wahrscheinlich, daß die Schrift des einen bald bei den anderen Beachtung fand. Für das Evangelium nach Matthäus wird dieß durch zwei alte Nachrichten glaublich gemacht. Im Grabe des hl. Barnabas soll unter Kaiser Zeno das Evangelium nach Matthäus, von der Hand des Heiligen geschrieben, gefunden worden sein (Theod. Lect. Fragm. H. E. 2. LXXXVI, 184. Sev. Antioch. ap. Assemanni, Bibl. Or. II, 81), und der hl. Bartholomäus soll den Indern das Christenthum iuxta sancti Matthaei Evangelium verkündigt und bei ihnen den hebräischen Evangelientext dieses Apostels hinterlegt haben (Eus. H. E.

5, 10, 3. XX, 456). Die Achtung vor dem Schriftwerk eines Mitbruders, welche hiermit entweder bekundet oder vorausgesetzt ist, war gewiß bei den Verfassern der schriftlichen Evangelien vorhanden. Abgesehen vom hl. Johannes, bei dem Kenntniß und Berücksichtigung der früheren Evangelien verbürgt ist, darf daher von den jüngeren Synoptikern vorausgesetzt werden, daß sie bewußter oder unbewußter Weise durch die Kenntniß eines schon vorhandenen Evangeliums beeinflußt wurden. Viele glauben, daß dieß im Evangelium nach Markus gegenüber dem nach Matthäus, und bei Lukas gegenüber Matthäus und Markus kenntlich sei; namentlich soll dieß aus Citaten des Alten Testamentes klar werden, welche in den einzelnen Evangelien übereinstimmend eine von der Septuaginta abweichende Form zeigen, wie Js. 29, 13 bei Matth. 15, 8 und Mark. 7, 6, oder Js. 40, 3 bei Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4. Indeß ist die Anwendung des im Allgemeinen zugestandenen Satzes im Einzelnen, namentlich auch wegen des kritischen Zustandes der Handschriften, kaum durchführbar. Vgl. Schanz, Comm. über das Ev. des hl. Marcus, Freiburg 1881, S. 23 ff. Holtzmann, Einl. S. 345.

453. Der Zeit nach kann die Entstehung der Evangelien mit wissenschaftlicher Sicherheit wenigstens aus dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. hergeleitet werden.

Inwieweit der griechische Sprachcharakter, welcher an den Evangelien zu beobachten ist, auf die Zeit ihrer Entstehung zu schließen erlaubt, ist schon oben S. 53 gezeigt worden. Bemerkenswerth ist die geistreiche Ausführung, welche sich hierüber bei Hug, Einl. I, 7 ff. findet. An derselben Stelle ist nachgewiesen, daß die archäologischen und geographischen Thatsachen, welche in den Evangelien vorausgesetzt sind, auf eine Bekanntschaft mit Zuständen schließen lassen, in welche nur Schriftsteller des ersten Jahrhunderts eingeweiht sein konnten; so namentlich die Frage nach der Steuerverpflichtung, Matth. 22, 15 ff., die Lehre von der Aussöhnung, Matth. 5, 25. Luk. 12, 58, der Gebrauch bald griechischer, bald römischer Münze, Matth. 17, 23. Mark. 14, 5 u. f., ferner die Verlegung von Bethphage außerhalb von Jerusalem, Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29, der Name Sichar, Joh. 4, 5, Bethsaida, Matth. 11, 21 u. s. w. Diesen nämlichen Satz beweist sehr schön und ausführlich nach den griechischen und römischen Klassikern *G. Rawlinson*, the historical Evidences of the Truth of the Scripture Records, (Bampton Lectures) London 1860, Lect. VII, p. 178 s. Einen Beweis anderer Art hat Tischendorf aus der Textgeschichte der Evangelien geliefert (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl., Leipzig 1866, S. 126 ff.). Er zeigt, daß sowohl der Text des Codex Sinaiticus, als die ältesten erhaltenen Italatexte dem Gebrauche des zweiten Jahrhunderts angehören, daß aber der in beiden Documenten gleichmäßig gestaltete Text bereits vielfach der ursprünglichen Reinheit entfremdet ist und eine ganze Textgeschichte zur Voraussetzung hat. Für diese Geschichte muß wenigstens der Raum eines halben Jahrhunderts in Anspruch genommen werden, und so muß nicht erst der Ursprung der Evangelien, sondern schon die Bildung des evangelischen Kanons um das Jahr 100 gesetzt werden. Zu einem ähnlichen Schluß führt die Betrachtung sowohl der kirchlichen, als der häretischen Literatur, welche in ihren Citaten, Anspielungen und Voraussetzungen aus den Evangelien bis zu derselben Zeit hinaufreicht. S. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus, Zürich 1844, und die englische Neubearbeitung dieses Werkes unter dem Titel: Canonicity, a Collection of early Testimonies to the canonical Books of the New Testament, based on Kirchhofer's 'Quellensammlung' by *A. H. Charteris*, Edinburgh and London MDCCCLXXX. Eine Schwierigkeit entsteht bei diesen ältesten Zeugen aus den Benennungen, welche sie den Evangelien geben. In einer Stelle des Papias, welche Eusebius H. E. 3, 39, 16. XX, 300 anführt, sind τὰ λόγια genannt, welche Matthäus geschrieben habe, und dieses Wort ist für die Annahme eines „Urmatthäus" ausgiebig verwendet worden. Allein es ist leicht zu sehen, daß hiermit nur ein allgemeiner Name statt des besondern gebraucht ist. Λόγιον heißt nach dem Sprachgebrauch der Schrift (Apg. 7, 38. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11), der hier vorauszusetzen ist, „Wort, Ausspruch", und wird in der Verbindung τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ bei Clemens von Rom 1 Cor. 53. I, 316 gleichbedeutend mit „heiliger Schrift" gebraucht. Diese Benennung hat Papias vermuthlich deßwegen als charakteristisch ge-

wählt, weil der Hauptinhalt der Evangelien, wie schon oben S. 379 bemerkt ist, wirklich aus Reden und Aussprüchen besteht; bei Matthäus bilden diese etwa drei Viertel, bei Markus die Hälfte, bei Lukas zwei Drittel, bei Johannes fünf Sechstel des Inhaltes. Vgl. über den Gebrauch von λόγιον Schanz, Comm. über das Evang. Matth. S. 27 ff. Aehnliches gilt von der Bezeichnung, welche Justin für die Evangelien anwendet: „apostolische Denkwürdigkeiten", vollständiger: „Denkwürdigkeiten, welche von den Aposteln und deren Schülern geschrieben sind", τὰ ἀπομνημονεύματα, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν αὐτοῖς παρακολουθησάντων συντετάχθαι (Dial. c. 103 VI, 717). Da Justin selbst an einer bereits angeführten Stelle diese Benennung durch „Evangelien" erläutert (s. oben S. 374), so kann über seine Meinung und seine Bekanntschaft mit unseren Evangelien kein Zweifel bleiben, und nur die freie Art, womit er gleich allen älteren Kirchenschriftstellern den Wortlaut evangelischer Stellen citirt, hat Veranlassung geben können, seine Worte von Schriftstücken zu deuten, welche älter als die kanonischen Evangelien gewesen seien und diesen zu Grunde lägen. Vgl. Semisch, die apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus, Hamburg-Gotha 1848.

Mit der allgemeinen Gewißheit, daß die Evangelien aus der angegebenen Zeit stammen, ist indeß die Aufgabe der Einleitungswissenschaft noch nicht erfüllt, da der Beweis für den kanonischen Charakter der Evangelien nach S. 4 den Nachweis für die Herkunft derselben von Aposteln oder Apostelschülern fordert. Dieser muß demnach im Einzelnen gegeben werden.

## 2. Das Evangelium nach Matthäus.

454. Unter dem Namen des Evangelium nach Matthäus ist ein Geschichtsbuch vorhanden, welches mit der menschlichen Stammtafel Jesu Christi beginnt, dann die wichtigsten Ereignisse aus seiner Kindheit berichtet, hierauf vom Auftreten des Täufers erzählt, weiter einen großen Lehrvortrag Jesu, die sogenannte Bergpredigt, mittheilt, ferner Wunder, die Aussendung der Apostel, einzelne Predigten Jesu, sowie die ihm bereiteten Nachstellungen erzählt und endlich von seinem Leiden und seiner Verherrlichung Nachricht gibt.

Dieses Evangelium findet sich in mehr als vierzig Uncialhandschriften und ungefähr fünfhundert Cursivhandschriften. Sein Inhalt kann, wenn alle einzelnen Mittheilungen in den Evangelien der Zeitfolge nach mit I—CCXXXIX bezeichnet und die bloß bei Matthäus befindlichen Angaben gesperrt gedruckt werden, folgendermaßen dargestellt werden; dabei geben die Buchstaben *M, L, J* an, bei welchem der übrigen Evangelisten die nämlichen Mittheilungen zu lesen sind.

VII. Stammtafel Christi 1, 1—17 *L*. VIII. Joseph erhält durch einen Engel Kenntniß von Jesu übernatürlicher Empfängniß 18—24. IX. Jesus wird von einer Jungfrau geboren 25 *L*. XIII. Es kommen Weise aus dem Morgenland, um Jesum anzubeten 2, 1—12. XIV. Auf Weisung eines Engels flieht Joseph mit Jesu und Maria nach Aegypten 13—15. XV. Herodes läßt zu Bethlehem die Kinder unter zwei Jahren umbringen 16—18. XVI. Vom Engel belehrt, kehrt Joseph mit Jesu und Maria aus Aegypten zurück und wohnt in Nazaret 19—23 *L*. XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugniß von Christus 3, 1—12 *M L J*. XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft 13—17 *M L J*. XX. Jesus wird vom Teufel versucht 4, 1—11 *M L*. XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten 4, 12; 14, 3—5 *M L J*. XXX. Jesus geht nach Kapharnaum 4, 13—16 *M L*. XXXI. Jesus predigt in Galiläa 17 *M L*. XXXV. Jesus beruft vier Apostel am See von Genesaret 18—22 *M L*. XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber und wirkt Abends viele andere Wunder 8, 14—17 *M L*. XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher 4, 23—25

*M L.* XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum 8, 2—5 *M L.* XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben 9, 2—8 *M L.* XLI. Jesus beruft Matthäus, speist mit den Zöllnern und rechtfertigt seinen Umgang mit Sündern 9—13 *M L.* XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten 14—17 *M L.* XLV. Die Jünger pflücken Aehren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dieß bei den Pharisäern 12, 1—8 *M L.* XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand 9—14 *M L.* XLVII. Jesus zieht mit großer Volksmenge weiter und erweist sich als der von Isaias verkündigte Messias 15—21 *M.* XLVIII. Jesus erbarmt sich des Volkes 9, 35—38, XLIX. und wählt zwölf Apostel aus 10, 1—4 *M L.* L. Jesus predigt auf einem Berge 5, 1—8 *L.* LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen zu ihrem Amte 10, 5—42 *M L.* LII. Jesus heilt den Knecht eines Hauptmannes zu Kapharnaum 8, 5—13 *L.* LIV. Johannes der Täufer sendet aus dem Gefängniß zwei seiner Jünger zu Jesu 11, 1—6 *L.* LV. Jesus gibt Zeugniß von Johannes 7—15 *L.* LVI. Jesus tadelt die Juden wegen ihrer Hartnäckigkeit 16—24 *L.* LVIII. Johannes der Täufer wird auf Anstiften der Herodias im Gefängnisse hingerichtet 14, 6—12 *M.* LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesu 1—2 *M L.* LX. Jesus ruft alle Bedrängten zu sich 11, 28—30. LXII. Jesus heilt einen Besessenen, der stumm und taub war, und vertheidigt sich gegen die Lästerreden der Pharisäer 12, 22—45 *M L.* LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen des Vaters thun, seine Angehörigen 46—50 *M L.* LXIV. Jesus trägt das Gleichniß vom Säemann vor und erklärt dasselbe seinen Jüngern 13, 1—23 *M L,* LXV. ebenso die Gleichnisse über das Reich Gottes vom guten Samen und Unkraut, vom Senfkörnchen, vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, vom Fischnetz 24—52 *M L.* LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See Genesaret 8, 18—27 *M L.* LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gadara aus und erlaubt denselben in eine Schweineheerde zu fahren 28—34 *M L.* LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige 9, 18—26 *M L.* LXIX. Jesus heilt zwei Blinde 27—31. LXX. Jesus heilt einen stummen Besessenen 32—34. LXXI. Jesus lehrt in Nazaret zum Aergerniß seiner Landsleute 13, 53—58 *M.* LXXII. (Die zwölf Apostel kehren zurück, und) Jesus zieht sich mit ihnen in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück 14, 13—14 *M L J.* LXXIII. Jesus speist wunderbarer Weise 5000 Mann kurz vor dem zweiten Paschafest 15—21 *M L J.* LXXIV. Jesus entläßt die Menge, schickt die Jünger über den See und bleibt selbst allein 22—23 *M J.* LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser und läßt Petrus zu sich kommen 24—33 *M J.* LXXVI. Jesus wirkt in der Ebene von Genesaret viele Wunder 34—36 *M.* LXXVIII. Jesus belehrt die Schriftgelehrten und Pharisäer, sowie das Volk und seine Jünger über den Werth der jüdischen Ueberlieferungen und die innere Religiosität 15, 1—20 *M.* LXXIX. Jesus erhört eine canaanäische Mutter, welche ihn für ihre kranke Tochter bittet 21—28 *M.* LXXX. Jesus heilt auf einem Berge in der Dekapolis alle herbeigebrachten Kranken 29—31 *M,* LXXXI. und speist 4000 Mann mit sieben Broden und wenigen Fischen 32—39 *M.* LXXXII. Jesus beschämt Sadducäer und Pharisäer und warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer 16, 1—12 *M.* LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias sei 13—20 *M L.* LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, verweist Petrus den Einspruch dagegen und stellt das Leiden als nothwendig zur Seligkeit dar 21—28 *M L.* LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt und belehrt seine Jünger über die Wiederkunft des Elias 17, 1—13 *M L.* LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen und belehrt seine Jünger über die Macht des Glaubens 14—20 *M L.* LXXXVIII. Jesus sagt von Neuem sein Leiden voraus 21—22 *M L.* LXXXIX. Jesus wirkt ein Wunder, um für sich und Petrus die Tempelsteuer zu bezahlen 23—26. XC. Die Jünger Jesu streiten um ihren Rang. Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen, besonders vom Aergerniß und von der Nothwendigkeit zu verzeihen, sowie die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von einem Herrn, der Abrechnung mit seinen Dienern hielt 18, 1—35 *M L.* XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest 19, 1—2 *M L J.* XCII. Jesus gibt die Bedingungen an, unter denen jemand sein Nachfolger werden könne 8, 19—22 *L.* XCVIII. Jesus preist den Vater für die Offen=

barung seiner Macht 11, 25—27 *L.* CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung und Ehelosigkeit 3—12 *M L.* CXXVI. Jesus segnet die Kinder 13—15 *M L.* CXXVII. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rath und seine Jünger über den Werth der freiwilligen Armut 16—30 *M L*, CXXVIII. trägt das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg vor 20, 1—16, CXXX. verkündet von Neuem sein Leiden und Sterben 17—19 *M L*, CXXXI. und tadelt den Ehrgeiz der Zebedaiden und ihrer Mutter 20—28 *M.* CXXXII. Jesus heilt zwei Blinde am Wege 29—34 *M.* CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria gesalbt 26, 6—13 *M J.* CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen, das Volk empfängt ihn mit Hosannahrufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung 21, 1—11 *M L J.* CXL. Jesus heilt Blinde und Lahme und beschämt die Hohenpriester und Schriftgelehrten 14—16. CXLIII. Jesus begibt sich wieder nach Bethanien 17. CXLIV. Am andern Morgen begibt er sich wieder nach Jerusalem, straft einen unfruchtbaren Feigenbaum 18—19 *M*, CXLV. und treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel 12—13 *M L.* CXLVIII. Der unfruchtbare Feigenbaum ist Dienstags schon verdorrt 20—22. CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern und Aeltesten auf zudringliche Fragen und knüpft daran die Gleichnisse von dem Vater mit zwei Söhnen, von den Weingärtnern und von einem Gast ohne hochzeitliches Kleid 21, 23 bis 22, 14 *M L.* CL. Ebenso antwortet Jesus den Herodianern und den Pharisäern auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern 15—22 *M L*, CLI. ferner den Sadducäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Todten 23—33 *M L*, CLII. und den Pharisäern wegen des größten Gebotes 34—40 *M.* CLIII. Hinwieder legt Jesus den versammelten Pharisäern eine Frage über den Messias vor, so daß sie nicht mehr wagen, ihn anzugehen 41—46 *M L.* CLIV. Jesus entlarvt die Pharisäer vor dem Volk und ruft Wehe über sie 23, 1—39 *M L.* CLVI. Jesus sagt Angesichts des Tempels die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus 24, 1—35 *M*, CLVII. vergleicht seine Wiederkunft mit dem Einbrechen der Sintflut und fordert durch das Gleichniß von dem bösen Knecht zur Wachsamkeit auf 36—51 *M L.* CLVIII. Jesus spricht von der schließlichen Rechenschaft unter dem Bilde von zehn Jungfrauen 25, 1—13, CLIX. und von einem Könige, der seinen Dienern Talente anvertraute 14—30, CLX. und schildert den Hergang beim jüngsten Gericht 31—46. CLXII. Am Mittwoch verkündigt Jesus seinen bevorstehenden Tod 26, 1—2, CLXIII. und die Priester und Aeltesten berathschlagen, wie sie diesen herbeiführen können 3—5 *M L.* CLXIV. Jesus wird im Hause Simons des Aussätzigen von Maria gesalbt 6—13 *M.* CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesum verrathen wolle 14—16 *M L.* CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus zwei Jünger voraus, das Paschamahl zu bereiten 17—19 *M L.* CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl 20 *M L*, CLXVIII. setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein 26—29 *M L J*, CLXX. und bezeichnet den, der ihn verrathen wird 21—25 *M L J.* CLXXII. Judas entfernt sich vom Mahle. Jesus warnt Petrus und die übrigen Jünger vor ihrer eigenen Schwachheit 31—35 *M L J.* CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Oelberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht 30. 36—46 *M L J.* CLXXIX. Jesus wird verrathen, von Petrus umsonst vertheidigt und gefangen 47—56 *M L J.* CLXXX. Jesus wird zu (Annas und) Caiphas geführt, bei dem sich der hohe Rath versammelt hat 57 *M L J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn 58 *M L J.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht im Hause des Hohenpriesters verhört, zum Tode verurtheilt und schnöde mißhandelt 59—68 *M J.* CLXXXIV. Petrus verläugnet den Herrn zum ersten Mal im Vorhof des Hohenpriesters 69—70 *M L J*, CLXXXV. zum zweiten Mal am Eingang des Palastes 71—72 *M L J*, CLXXXVI. zum dritten Mal am Morgen des Charfreitags, während Jesus von Soldaten umringt ist 73—75 *M L J.* CLXXXVIII. Die Priester und Aeltesten halten von Neuem Rath wider Jesum und übergeben ihn dem Landpfleger Pontius Pilatus 27, 1 *M L J.* CLXXXIX. Judas bezeugt Jesu Unschuld und erhängt sich; die Priester kaufen für das Blutgeld einen Acker 3—10. CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig befunden 2. 11—14 *M L J.* CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, besonders auch, weil seine Frau ihn dazu auffor-

dern läßt, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas 15—21 *M L J*. CXCIII. Pilatus sucht zum dritten Mal Jesum freizugeben 22—23 *M L*, CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tod und machen sich selbst dafür verantwortlich 24—25 *M L*. CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und läßt Jesum geißeln 26 *M L J*. CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen 27—30 *M J*. CC. Jesus wird nach Golgatha geführt und von Simon von Cyrene unterstützt 31—32 *M L J*. CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt 33—34 *M L J*. CCIV. Die Soldaten werfen über Jesu Kleider das Loos 35—36 *M L J*. CCV. Es wird eine Inschrift über das Kreuz geheftet 37 *M L J*. CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Vorübergehenden, den Hohenpriestern und selbst von einem der Mitgekreuzigten verspottet 39—44 *M L*. CCIX. Jesus ist von seinem himmlischen Vater verlassen 45—47 *M L*. CCX. Jesus (durstet und) wird mit Essig getränkt 48 *M J*. CCXI. Jesus ruft mit lauter Stimme und stirbt 49—50 *M L J*. CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet 51—54 *M L*. CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu 55—56 *M L*. CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu 57—58 *M L J*, CCXVII. und begräbt ihn in Gegenwart frommer Frauen, nachdem er ihn in Leinwand eingewickelt 59—61 *M L J*. CCXVIII. Die Hohenpriester und Pharisäer lassen das Grab Jesu bewachen 62—66. CCXX. Sonntags Morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam zu salben 28, 1 *M L J*, CCXXII. allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Todten auferstanden ist 5—7 *M L*. CCXXIII. Die Frauen eilen zu den Aposteln 8 *M L*. CCXXVII. Jesus begegnet ihnen auf dem Wege 9—10. CCXXVIII. Die Juden bestechen die Wächter des Grabes 11—15. CCXXXIII. Jesus erscheint den elf Jüngern in Galiläa und setzt das heilige Sacrament der Taufe ein 16—20 *M*.

Hinsichtlich dieser Zusammenstellung ist Folgendes zu bemerken. 1. Die Evangelisten waren bemüht, ihrer Erzählung einen formellen Zusammenhang zu geben und haben deßwegen zwischen die einzelnen Abschnitte Verbindungsglieder eingefügt, wie „und", „aber", „da", „hierauf", „abermals", „in jenen Tagen", ohne damit immer eine chronologische Ordnung herstellen zu wollen. 2. Eine und dieselbe Begebenheit wird von verschiedenen Evangelisten insofern verschieden dargestellt, als der eine solche Umstände berichtet, welche der andere übergeht, oder als der eine kategorisirend, der andere individualisirend erzählt. 3. Manche Thaten und Aussprüche Jesu werden in den Evangelien bei verschiedenen Anlässen mitgetheilt, weil Jesus dieselben verschiedentlich wiederholt hat. 4. Die obige Zusammenstellung ist nur eine von den vielfachen Anordnungen, in welche die einzelnen Berichte auf wissenschaftliche Gründe hin gebracht worden sind.

455. Wer Matthäus war, kann mit Sicherheit nur aus dem Neuen Testament erschlossen werden. Nach den Angaben desselben war er ein Apostel des Herrn, welcher erst den Namen Levi führte; er war Zollbeamter am See Genesareth gewesen, begleitete dann den Herrn während seines Lehramtes, war Zeuge seiner Wunder und seiner Auferstehung und empfing mit den übrigen Aposteln am Pfingsttage den heiligen Geist.

In die heilige Geschichte tritt Matthäus ganz unvermittelt ein als „jemand, welcher auf der Zollstätte saß, Matthäus mit Namen", Matth. 9, 9. Die hier erwähnte Zollstätte war zu Capharnaum, wo ein starker Transithandel eine ergiebige Einnahmequelle für die Römer eröffnet hatte. Die Zollstätte war jedoch dem allgemeinen Brauche zufolge an den Meistbietenden verpachtet, und als solcher, nicht als Untereinnehmer, scheint Matthäus gewaltet zu haben, da er sonst nicht berechtigt gewesen wäre, die Zollkasse ohne Weiteres zu verlassen, und nicht ein großes Gastmahl im eigenen Hause hätte veranstalten können. Auf den einfachen Ruf Jesu nämlich erhob sich Matthäus sogleich und schloß sich als Jünger an den Herrn an, nachdem er diesen Entschluß vor einer großen Zahl eingeladener Standesgenossen kundgegeben hatte. Diesen nämlichen Vorgang erzählt Lukas 5, 27 von „einem Zöllner, Namens Levi", Markus 2, 14 von „Levi, dem Sohne des Alphäus, der auf der Zollstätte saß". Es ist also unzweifelhaft, daß Matthäus ursprüng-

lich Levi hieß und später, vermuthlich von Jesu selbst (vgl. Mark. 3, 16), Matthäus genannt wurde; das Nämliche geht auch daraus hervor, daß sich in den Apostelverzeichnissen Matth. 10, 2 ff., Mark. 3, 16 ff., Luk. 6, 14 ff. kein Levi, aber wohl ein Matthäus findet, und daß dieser Matth. 10, 3 den Beinamen „der Zöllner" führt. Dieser Name wird entweder מַתִּיָה, Θεόδωρος, oder מַתַּי, „Geschenkter", erklärt. Aus beiden Benennungen erhellt, daß Matthäus jüdischer Abkunft war, wie dieß auch der Name seines Vaters zu erkennen gibt. Ob derselbe mit dem Vater des hl. Jakobus, der Matth. 10, 3 u. f. genannt wird, identisch war oder nicht, kann nicht ausgemacht werden. Daß Matthäus in der Umgebung Jesu geblieben ist, geht aus Apg. 1, 13 hervor, wonach er sich mit den übrigen Aposteln im Cönaculum versammelte; im Einzelnen führt dieß alles Epiphanius haer. 51, 5 sq. XLI, 893 aus. Demnach war Matthäus auch bei der Herabkunft des heiligen Geistes zugegen. Ueber seine spätere Geschichte finden sich bei den alten Kirchenschriftstellern keine übereinstimmenden Nachrichten. Nach Clemens von Alexandrien (Paedag. 2, 1. VIII, 404) übte er eine strenge Ascese, ohne jemals Fleischspeisen zu genießen, und nach den Aussagen anderer Schriftsteller (Iren. adv. haer. 3, 1. VII, 844; Eus. H. E. 3, 24. XX, 265) predigte er nach der Himmelfahrt Jesu fünfzehn Jahre lang das Evangelium seinen jüdischen Landsleuten. Wohin er sich dann wandte, wird von den ältesten Geschichtschreibern verschieden bestimmt; das römische Brevier nennt nach Ruf. H. E. 9. XXI, 478 und Socr. H. E. 1, 19. LXVII, 125 Aethiopien, worunter die Länder südlich vom kaspischen Meer zu verstehen sind (s. Kaulen im Katholik, 1864, II, 13 f.). In der griechischen wie in der lateinischen Kirche wird er als Martyrer verehrt.

456. Das ganze christliche Alterthum berichtet einstimmig, daß der hl. **Matthäus ein Evangelium** verfaßte, ehe er den Boden von Palästina verließ. Nach den ältesten Zeugnissen war dasselbe **für die Judenchristen** bestimmt und **in hebräischer Sprache** abgefaßt; es ward aber schon in der apostolischen Zeit in's Griechische übertragen, und dieser übersetzte Text genoß von jeher kanonisches Ansehen.

Die erste Nachricht über das Matthäus-Evangelium findet sich in den Auszügen, welche Eusebius aus Papias' Schriften mittheilt: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, H. E. 3, 39. XX, 300. Der Ausdruck zeigt, daß schon im zweiten Jahrhundert ein Matthäus-Evangelium ganz bekannt war, und daß Papias nur einen nähern Umstand über dessen Abfassung angeben wollte. Dasselbe ist bei Epiphanius haer. 51, 5. XLI, 896 der Fall: οὗτος μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον. Um 200 fand Pantänus, wie Eusebius H. E. 5, 10. XX, 456 berichtet, schon im fernen Asien das Evangelium nach Matthäus vor. Wo Tertullian sagt adv. Marc. 4, 2. II, 363 Transeo nunc ad evangelia, fährt er fort: denique nobis fidem ex Apostolis Joannes et Matthaeus insinuant; ebenso wie Eusebius H. E. 3, 24. XX, 265: ἐξ ἁπάντων τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν ὑπομνήματα Ματθαῖος ἡμῖν καὶ Ἰωάννης μόνοι καταλελοίπασιν. Demnach drückt der hl. Hieronymus die allgemeine Ueberzeugung des ganzen christlichen Alterthums aus, wenn er De virr. ill. 3. XXIII, 613 sagt: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea . . . evangelium Christi composuit.

Daß Matthäus seine Wirksamkeit im Judenlande mit der Abfassung eines Evangeliums beschloß, um seinen Pflegbefohlenen einen Ersatz für seine Abwesenheit zu bieten, sagt Eusebius, ohne Zweifel nach alten Nachrichten, H. E. 3, 24. XX, 265: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Hier ist schon ausgesprochen, daß das Evangelium für keine anderen als hebräischen Christen bestimmt sein konnte; dieß hebt Origenes Comment. in Jo. T. 6, XIV, 256 noch ausdrücklich hervor: Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι τὸν ἐξ Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ Ἑβραίοις γράφων . . . Das Nämliche sagt der hl. Hieronymus Comment. in Matth. Prooem. XXV, 19: (Matthaeus) evangelium . . . edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex

Judaeis; ebenso Irenäus fragm. 29. VII, 1243: Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη.

Folgerichtig konnte das Evangelium nur hebräisch geschrieben sein. Allerdings sprachen und schrieben die hellenistischen Juden das Griechische, und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, welche ihren Leserkreis im judenchristlichen oder heidenchristlichen Hellenismus zu suchen hatten, waren genöthigt, sich griechisch auszudrücken. Auf dem Boden von Palästina aber hielten die Juden an der Landessprache fest. Dieß zeigen alle literarischen Producte, welche im heiligen Lande während der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Jahrhunderte entstanden sind; so der Ecclesiasticus, das erste Machabäerbuch, die Targumim, die ältesten Bestandtheile der Mischna; Josephus schrieb griechisch als Abtrünniger, hatte aber vorher in der Landessprache geschrieben. B. Jud. 1. So läßt sich auch von Matthäus a priori voraussetzen, daß er sein Buch hebräisch abfaßte, und es erklärt sich leicht die Einstimmigkeit, mit welcher die ältesten Schriftsteller dieß bezeugen. Schon Papias erwähnt diesen Umstand in der oben aus Eusebius angeführten Stelle. Ihm folgen Irenäus adv. Haer. 3, 1. VII, 844 und bei Eusebius H. E. 5, 8. XX, 449: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, und Epiphanius adv. Haer. 51, 5. XLI, 896, außerdem adv. Haer. 30, 3 ib. 409: ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν; Pantänus hatte nach Eusebius l. c. in Asien das Evangelium nach Matthäus bei Christen vorgefunden, denen es der hl. Bartholomäus Ἑβραίων γράμμασι zurückgelassen hatte. Cyrill von Jerusalem, dessen Zeugniß besonders in's Gewicht fällt, lehrt Catech. 14, 15. XXXIII, 844: Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν. Bestimmter als alle früheren Schriftsteller drückt sich der hl. Hieronymus aus De virr. ill. 3. XXIII, 613: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit; quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum [dieses hebräische Original] habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.

Was hier unter hebräischer Sprache zu verstehen ist, bleibt zweifelhaft. Im Neuen Testamente bezeichnet bekanntlich ἡ ἑβραῒς διάλεκτος den damals gesprochenen aramäischen Dialekt, das sogenannte Syrochaldäisch, s. oben S. 48. 92. Es wird daher ganz gewöhnlich angenommen, in dieser Sprache habe auch Matthäus sein Evangelium verfaßt. Allein da nach dem Exil noch Aggäus, Zacharias, Malachias, Jesus Sirach (s. oben S. 288), der Verfasser der Pirqê Aboth althebräisch schrieben, so dürfte auch wohl von Matthäus angenommen werden, daß er sich der heiligen Sprache bedient habe. Wenigstens würde sich hiermit vereinigen lassen, was der hl. Hieronymus an Papst Damasus schreibt, Ep. 20. XXII, 379: Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama, id est, Osanna in excelsis. Vgl. Schegg, Evang. nach Matth. übers. und erkl., München 1863, I, S. 13.

Von diesem hebräischen Evangelium sagt Papias a. a. O.: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος, d. h. zur Zeit seines Gewährsmannes Johannes gab es noch keine Uebersetzung davon, so daß sich jeder mit dem Hebräischen zurechtfinden mußte, wie er konnte. Sobald aber nur das Christenthum sich von den Juden zu den Heiden wandte, muß eine Uebertragung in's Griechische stattgefunden haben, denn sämmtliche Kirchenschriftsteller außer Hieronymus kennen und gebrauchen nur einen griechischen Text des Matthäus-Evangeliums; so namentlich Justinus in den bei Kirchhofer p. 89 sq. und Charteris p. 144 foll. gesammelten Stellen. Aus den Worten des hl. Hieronymus de virr. ill. l. c. geht auch bestimmt hervor, daß nur Eine Uebersetzung in kirchlichem Gebrauch war. Ebenso steht Eus. ad Marin. Quaest. 2 bei *Mai*, Script. vet. nova coll. I, 54: λέλεκται δὲ ὀψὲ τῶν σαββάτων παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον. Dementsprechend rieth man später auf einen bestimmten Uebersetzer, wie Syn. S. Scr. Opp. S. Athan. XXVIII, 432 auf Jakobus, den Bruder des Herrn; Theophyl. Prol. in Matth. CXXIII, 145, Cod. reg. 2871 auf Johannes den Evangelisten. Der

allgemeine Gebrauch dieser Uebersetzung, sowie der aus ihr geflossenen Itala, ward Ursache, daß das hebräische Matthäus-Evangelium seit Hieronymus verschollen ist; die Meinung des Grafen Crizzo, es wieder gefunden zu haben, war eine Täuschung (s. oben S. 111).

457. Während die übrigen Angaben des Alterthums über das Matthäus-Evangelium allgemeinen Glauben gefunden haben, ist die hebräische Abfassung desselben trotz der einstimmigen Bezeugung wiederholt geläugnet worden. Den vorgebrachten Einreden fehlt aber die Beweiskraft, und es muß als wissenschaftliche Thatsache bestehen bleiben, daß das Original des bezeichneten Evangeliums hebräisch war, und daß auf uns bloß die griechische Uebersetzung gekommen ist.

Mit Bezug auf das Evangelium nach Matthäus vereinigen sich alle früheren Nachrichten in zwei Stücken: 1) daß der Apostel hebräisch geschrieben habe, und 2) daß das griechische Evangelium Matthäi authentisch sei. Erst seit Erasmus und dem Cardinal Cajetan ist von manchen Gelehrten der Versuch gemacht worden, die bestimmten äußeren Angaben aus inneren Gründen zu widerlegen, und besonders Hug war es, der hierbei seinen Scharfsinn und seine Belesenheit in's Licht zu stellen suchte. Zuerst hat derselbe mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit darzuthun gesucht (Einl. II, § 10), es sei im ersten Jahrhundert das Griechische in Palästina so verbreitet gewesen, daß Matthäus habe griechisch schreiben müssen, bloß um sich überhaupt verständlich zu machen. Allein ein Schriftsteller in Palästina, der sehr bald nach Matthäus schrieb, Josephus nämlich, gibt in der Einleitung zu seinem Buche über den jüdischen Krieg an, er schreibe jetzt griechisch τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, was er früher τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ dargestellt habe. Der nämliche Josephus erzählt, wie er in Titus' Auftrage den belagerten Juden zu Jerusalem zugesprochen und, um diese zu gewinnen, sich des Hebräischen bedient habe, B. J. 6, 2, 1. Ebenso that der hl. Paulus den Juden gegenüber, während er sonst griechisch redete, Apg. 21, 37. 40; 22, 2. Schon hieraus ergibt sich, daß die Sprachverhältnisse in Palästina anders waren, als Hug darzustellen sucht. Ferner hat die Einführung fremder Sitte und Sprache in Palästina jedesmal eine Reaction in nationalem Sinne hervorgerufen: zuerst die der Machabäer gegen die Seleuciden, dann die der Zeloten unter Eleazar ben Simon und Simon ben Giora gegen die Römer; Kennzeichen der deßfallsigen Bestrebungen waren jedesmal Münzen mit hebräischer Prägung statt der griechischen (Levy, Gesch. der jüdischen Münzen, Breslau 1862, S. 27 ff. 83 ff.). Wird noch hinzugenommen, daß am Kreuz Jesu auch eine hebräische Aufschrift nöthig war, daß für's Volk die Targumim verfaßt werden mußten, daß der Heiland mit dem Volk, wie die Evangelien zeigen, nur hebräisch verkehrte (s. o. § 62), daß der volksthümliche Name Apg. 1, 19 hebräisch ist, so stellt sich entgegen der obigen Behauptung die Nothwendigkeit heraus, daß der hl. Matthäus für einen volksthümlichen Kreis hebräisch schrieb. Allein, wird zweitens entgegengehalten, wie konnte ein hebräisches Schriftstück, das von der Hand eines Apostels herrührte, verloren gehen? Die Einrede würde zutreffen, wenn wir in der ersten Kirche soviel philologische und kritische Genauigkeit vorauszusetzen hätten, wie in den Studirstuben des 19. Jahrhunderts. Es haben in der Kirche auch die Originalien von Tobias, Judith, dem Ecclesiasticus, in der Synagoge die von Baruch und dem ersten Machabäerbuch verloren gehen können, weil man damals nicht soviel auf die Form der Darstellung gab, wie jetzt. Die erste Kirche begnügte sich, den Inhalt dessen, was der hl. Matthäus ihr hinterließ, in einer ihren Bedürfnissen entsprechenden Form zu besitzen.

Nur diejenigen Secten der ersten Zeit, welche die einseitigen Anschauungen des abgestorbenen Judenthums mit dem Christenthum zu verschmelzen suchten, hielten an dem hebräischen Texte aus demselben Grunde fest, aus welchem das pharisäische und talmudische Judenthum das Buch der Weisheit aus dem Kanon ausschloß. In der That ist es durch bestimmte Zeugnisse und Anführungen bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Epiphanius, den clementinischen Homilien und vor Allem Hieronymus festgestellt, daß die Ebioniten oder Nazaräer bis in's vierte Jahrhundert das he-

bräische Matthäus-Evangelium gebrauchten; allein dasselbe war von ihnen mannigfach entstellt und erweitert, wie einzelne Anführungen zeigen, s. Matth. 18, 21 bei Hier. adv. Pelag. 3, 2. XXIII, 570; 6, 33 bei Orig. de Orat. 14. XI, 460, Hier. de virr. ill. 2. XXIII, 611, und überhaupt Kirchhofer S. 448 ff., *Charteris* p. 451 foll. Wenn in neuerer Zeit gesagt worden ist, das Hebräer-Evangelium sei eine aramäische Uebersetzung eines griechischen Matthäus-Originals gewesen, so fehlen für diese Behauptung die Beweise. Dagegen zeigt der Werth, welchen die judaisirenden Secten einem hebräischen Texte beilegten, von Neuem die Nothwendigkeit, daß der hl. Matthäus für seine Landsleute hebräisch schrieb.

Seitdem aber die judenchristlichen Gemeinden in Palästina durch den Sturm der Verfolgung zerrissen waren und das Christenthum sich zu den Heiden gewandt hatte, konnte eine hebräische Originalschrift keine Bedeutung mehr haben. Die Mühe, welche es den hl. Hieronymus auf dem Boden des hl. Landes kostete, um Hebräisch zu lernen, zeigt wohl, wie wenig Bedeutung diese Sprache seit dem Untergang Jerusalems außerhalb des starren Judenthums besaß. So wie das Alte Testament der Kirche praktisch durch die Septuaginta vermittelt wurde, bis gelehrte Bestrebungen das hebräische Original zu Ehren brachten, so konnte auch nur ein griechisches Matthäus-Evangelium für die junge Kirche von allgemeiner Bedeutung sein. Dabei war der Unterschied zwischen Text und Uebersetzung nicht auffällig, weil das mündliche Evangelium, dessen Ausfluß das geschriebene war, von Ursprung an ebensowohl griechisch als hebräisch gepredigt wurde, und weil in dem geschriebenen lediglich die eine Form für die andere zu substituiren war. Diese Erwägung tritt auch schon der dritten Einrede entgegen, wonach das griechisch vorhandene Matthäus-Evangelium alle inneren Kennzeichen eines Originals an sich trage und im Ausdruck nicht als Uebersetzung erscheine. Zu einer solchen Ueberzeugung können nun solche Ausdrücke wie 6, 7 βατταλογήσητε — πολυλογία, oder 6, 16 ἀφανίζουσι — ὅπως φανῶσιν nicht führen, denn die Wahl der Ausdrücke ist hier durch den Charakter des Griechischen so nahe gelegt oder geboten, daß auch der Uebersetzer sich ihrer bedienen mußte. Ebenso nahe lag für einen griechischen Uebersetzer auch 21, 41 κακοὺς κακῶς ἀπολέσει; 24, 7 λιμοὶ καὶ λοιμοί ist durch Abschreiber entstanden und von der Kritik jetzt beseitigt. Auch die von Belsheim, Veiledning S. 72 entgegengehaltenen lateinischen termini technici κοδράντης 5, 26, μίλιον 41, κῆνσος 17, 24, κουστωδία 27, 65 mußten einem Uebersetzer ebenso geläufig sein, wie dem hl. Matthäus. Ist der griechische Ausdruck des Evangeliums sprachrichtig und flüssig, so verräth sich dadurch die Geschicklichkeit des Uebersetzers, nicht die Originalität der griechischen Darstellung. Wenn auch die Diction im Ganzen nicht mehr hebräisch gefärbt ist als bei den übrigen Evangelisten, so weist doch das 91mal vorkommende τότε und das 62malige ἰδού, das 52malige προσέρχεσθαι = בּוֹא, ferner 26, 52; 27, 3 ἀποστρέφειν = הֵשִׁיב, 21, 30 ἐγὼ κύριε viel mehr auf ein hebräisches, als auf ein griechisches Original. Endlich wird durch die Ueberzeugung von einem griechischen mündlichen Evangelium auch die vierte Einrede unwirksam, welche aus der verschiedenen Form der alttestamentlichen Citate bei Matthäus hergenommen ist. Im Ganzen und Großen kann man wohl sagen, daß die alttestamentlichen Stellen in der Erzählung des Verfassers nach dem Hebräischen, in den mitgetheilten Reden nach der Septuaginta gegeben sind; dieß jedoch mit der Beschränkung, welche der Zustand der heutigen Texte und die freie Citirweise der Apostel auferlegt. Soll hierbei ein System befolgt sein, so sieht man nicht, warum dasselbe auf einen griechisch schreibenden Verfasser zu schließen nöthigt; denn nur bei einem Uebersetzer ist es erklärlich. Die Citate in den Reden des Herrn waren Bestandtheile des mündlichen Evangeliums und finden sich in der Form der Septuaginta auch bei Markus und Lukas; die anderen Anführungen sind aus der Reflexion des Verfassers hervorgegangen. Einem Uebersetzer lag es daher nahe, die eigenen Worte des hl. Matthäus zu schonen, die sonstigen Anführungen aber in der traditionellen Form zu geben. Vgl. *Westcott*, Gospels p. 229; Schanz, Comm. über das Evangelium des hl. Matthäus, S. 20 ff. Nach allem diesem erscheint es unmöglich, aus inneren Gründen die einstimmigen Angaben des Alterthums zu entkräften. Durch äußere Gründe hat dieß Hug zu thun versucht, indem er nachweisen will, daß sämmtliche früheren Angaben auf Papias beruhen, dieser selbst aber keinen Glauben verdiene, weil er nach Eusebius' Ausspruch πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν gewesen sei und das Nazaräer-Evangelium mit dem des hl. Matthäus verwechselt habe. Hier-

über braucht nur kurz bemerkt zu werden, daß Hug Einl. II, 17 nicht bewiesen hat, Irenäus, Origenes und Eusebius stützten sich bei ihren betreffenden Aussagen auf Papias; die übrigen Zeugen hat er nicht einmal zu entkräften versucht. Eusebius nennt nun freilich Papias H. E. 3, 39, 13. XX, 300 σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, beschränkt dieß aber auf seine Ansichten vom tausendjährigen Reich. Im Allgemeinen genoß Papias sehr großes Ansehen; sonst könnte Eusebius l. c. nicht weiter berichten, daß sein Beispiel so viele Andere in denselben Irrthum verwickelt habe. Dabei beruft sich Papias in seiner Aussage über Matthäus unzweifelhaft auf die nämliche Quelle, woher auch seine Angabe über Markus l. c. 15 stammt; diese aber ist die mündliche Mittheilung von Aposteln und Apostelschülern, welcher Eusebius selbst in anderen Stücken das größte Gewicht beilegt. Daß Papias das häretische Evangelium für das authentische gehalten habe, ist eine ganz willkürliche, lediglich ad hoc gezogene Folgerung aus Eusebius' Worten l. c. 17: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν . . . ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Nach allem diesem wird die traditionelle Angabe, daß der hl. Matthäus in der Sprache der „Hebräer" schrieb, wohl als glaubwürdig bestehen bleiben müssen, soviel auch zu ihrer Entkräftung geschrieben worden ist. Die sehr angewachsene Literatur s. bei *Danko*, Hist. Rev. div. II, 268. Langen, Grundriß der Einl. in das Neue Testament § 8.

Durch dieses Resultat ist für die weitere Untersuchung nichts geändert, da das griechische Evangelium jetzt ebenso, wie im Alterthum geschehen ist, dem Original gleichgestellt werden muß.

458. Das in der alten Kirche als Schriftstück des hl. Matthäus bekannte Evangelium ist das nämliche, wie das im katholischen Kanon an erster Stelle stehende. Dieß ergibt sich, innerlich betrachtet, zuerst aus der Art und Weise, wie darin des hl. Matthäus gedacht wird.

Schon Eusebius hebt Demonstr. evang. 3, 5, 84. XXII, 213 die Thatsache hervor, daß die Urheber der Evangelien von sich selbst berichten, was ihnen zur Demüthigung gereicht, während das, was ihnen Ehre bringt, nur anderswoher zu erfahren ist. So stehe beim hl. Markus als dem Schüler des hl. Petrus wohl von der Sünde und Buße des letztern, aber nicht von dessen herrlichem Bekenntniß und seiner Bevorzugung zu lesen, und Johannes verberge die Gnadenvorzüge und Auszeichnungen, welche ihm geworden, unter der Bezeichnung des „Jüngers, den Jesus lieb hatte". In gleicher Weise berichteten Markus (3, 18) und Lukas (6, 15), daß bei der paarweisen Zusammenstellung der Apostel der hl. Matthäus den Vorrang vor Thomas erhalten habe, während kein Evangelist von seiner Stellung als Zöllner Erwähnung thue. Nun aber findet sich der im Judenland äußerst beschämende Zusatz „der Zöllner" bei dem Namen Matthäus nur im ersten Evangelium 10, 3; wo im dritten Evangelium diese Bezeichnung erscheint, ist der Name Levi angeführt, 5, 27. Im ersten Evangelium steht ferner 10, 3 als Apostelpaar „Thomas und Matthäus der Zöllner", statt „Matthäus und Thomas" Mark. 3, 18. Luk. 6, 15, so daß dort die Regel der Bescheidenheit eingehalten erscheint. Endlich hebt das dritte Evangelium hervor, daß Matthäus bei seiner Berufung dem Herrn ein glänzendes Gastmahl bereitete, während dieses Fest im ersten Evangelium nur beiläufig erwähnt und gar nicht auf Matthäus als Gastgeber zurückgeführt ist. Mit Recht wird hieraus geschlossen, daß der Verfasser unseres ersten Evangeliums kein Anderer sei, als Matthäus selbst.

459. Für die Identität unseres ersten Evangeliums mit dem des Matthäus bildet einen zweiten innern Grund der Umstand, daß in demselben alle jüdischen Einrichtungen, Zustände und Ortsverhältnisse als bekannt vorausgesetzt sind, ganz wie es bei einer für palästinensische Leser bestimmten Schrift zu erwarten steht.

Die Bedeutsamkeit dieses Grundes kann vollkommen erst durch Vergleichung mit den übrigen Evangelien im Einzelnen erkannt werden, so wie sie in Bezug auf Markus von Nippel (das Matthäus-Evangelium, Wien 1872, S. 2—26) angestellt ist. Aber

auch bei mehr zusammenfassender Beobachtung, wie sie der nämliche Verfasser in der Oesterreich. Vierteljahrsschr. für Theol. 1871, S. 229 ff. 331 ff. angestellt hat, ist leicht herauszufinden, daß das erste Evangelium von vielen Dingen eine Kenntniß voraussetzt, welche nur bei palästinensischen Lesern verwerthet werden konnte. Dahin gehört a. die Kenntniß der alttestamentlichen Schriften, wie sie 2, 2. 4 durch Gleichstellung vom „König der Juden" mit „Christus", sowie sonst 6, 29; 10, 15; 11, 3. 14. 21—24; 12, 39—42; 16, 4; 23, 2. 3. 35; 24, 37—39 den Lesern zugemuthet wird; b. die Bekanntschaft mit den Religionsgebräuchen der Juden, namentlich in Bezug auf den Sabbat 4, 23, vgl. Mark. 1, 21; 8, 16, vgl. Mark. 1, 32; 12, 11. 12; 13, 34, vgl. Mark. 6, 2; 24, 20. 21, vgl. Mark. 13, 18; auf die jüdische Festordnung 26, 2; 27, 62; 28, 1; auf die Fasten 9, 14; auf die levitische Reinheit 15, 1. 2, vgl. Mark. 7, 1—5; auf die Art, zu segnen 19, 15, vgl. Mark. 10, 16; auf die Gabe, welche Moses befohlen hat 8, 4 (Mark. 1, 44 „für deine Reinigung"); c. die Vertrautheit mit den Vorkommnissen des täglichen Lebens unter den Juden, z. B. mit den Hochzeitsgebräuchen 9, 15; 25, 1 ff., mit den Trauerfeierlichkeiten 9, 23, mit der Proselytenmacherei der Pharisäer 23, 14, mit den Wechseltischen im Tempel 21, 12, besonders auch in den Reden des Herrn, welche durch zahllose Anspielungen einen archäologischen Commentar nöthig machen, wie 5, 20; 6, 2. 5. 16; 11, 16. 17; 23, 23 u. s.; d. die Kenntniß der palästinensischen Oertlichkeiten, z. B. die Lage von Bethlehem und Rama 2, 16. 18, der Wüste von Judäa 3, 1, des Landes Zabulon und Nephtali 4, 13—16, der Gerasenerlandschaft 8, 28, vgl. Luk. 8, 26, Bethsaida's und Corozain's 11, 21, der verschiedenartigen Bevölkerung 15, 21 ff., der Lage von Tempel und Oelberg 24, 3, vgl. Mark. 13, 3; e. die Kunde von der palästinensischen Zeitgeschichte, z. B. von den Regierungen des Herodes und des Archelaus 2, 1. 22, von den Verhältnissen am Hofe des Tetrarchen Herodes 14, 3. 4, vom Neubau des Tempels 24, 2, vgl. Jos. Antt. 15, 11, 3, von Zacharias, Barachias' Sohn 23, 35, von dem Raubwesen des Barabbas 27, 16, vgl. Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. Alle diese Voraussetzungen bewirken, wenn auch jede einzelne noch keinen zwingenden Beweis liefern kann, doch in ihrer Gesammtheit die Ueberzeugung, daß der Verfasser des ersten Evangeliums sich seine Leser in Palästina gedacht hat, und daß es daher kein Anderer, als Matthäus, sein kann.

460. Ein dritter innerer Grund, das erste kanonische Evangelium als das des hl. Matthäus anzuerkennen, liegt in der Thatsache, daß es nach Tendenz und Inhalt so beschaffen ist, wie eine derartige Schrift für Judenchristen des ersten Jahrhunderts sein mußte. Es führt nämlich historisch den doppelten Beweis, daß Jesus Christus der im Alten Testamente verheißene Messias sei, und daß das Judenthum sich überlebt habe. Zu diesem Zweck erzählt es nicht in zeitlicher, sondern in sachlicher Ordnung und hebt besonders Reden und Thaten Jesu aus seiner Wirksamkeit in Galiläa hervor.

Das christliche Alterthum war einstimmig in der Angabe, daß der hl. Matthäus sein Evangelium mit bestimmter Rücksicht auf die Judenchristen verfaßt habe, s. o. S. 388. Folgerichtig wird er auch bei der Auswahl aus dem reichen Stoffe des Evangeliums diejenigen Einzelheiten ausgewählt haben, welche zu der äußern und innern Lage seiner Leser in irgend einer Beziehung standen. Ueber diese Lage nun werden theils im Neuen Testamente selbst, theils in profanen Schriften nähere Aufschlüsse gefunden. Nach der Apostelgeschichte 4, 1 ff.; 5, 17 ff. 26 ff. begannen die Juden sehr bald mit Gewaltmaßregeln gegen das junge Christenthum vorzugehen. Das erste Opfer ihrer Bosheit war Stephanus; allein die Verfolgung erstreckte sich auf alle Christen in Jerusalem, 8, 1. Den Juden zu Liebe, 12, 3, ward Jakobus der Aeltere hingerichtet und Petrus gefangen gesetzt; Paulus konnte bei seiner Ankunft in Jerusalem nur durch die römischen Soldaten vor dem Tode durch Judenhand errettet werden, 21, 30 ff. Die leidenschaftliche Erregtheit der Juden steigerte sich von Jahr zu Jahr einerseits durch die unverständigen Maßregeln der römischen Procuratoren Cumanus, Felix, Festus, Albinus,

Gessius Florus, andererseits durch die wahnsinnigen Vorspiegelungen, womit falsche Propheten das Volk zum Aufstand gegen die Römer reizten. Die Christen durften sich ihren Grundsätzen gemäß bei diesen revolutionären Bestrebungen nicht betheiligen und mußten so als Conservative oder Reactionäre bald mißliebig werden. Der Hebräerbrief legt deutlich an den Tag, daß Verfolgungen mancher Art ihnen für längere Zeit nicht erspart blieben, Hebr. 10, 32—36; 12, 7. Für die jüdischen Christen entstand daher eine große Gefahr, sich vom Christenthum abzuwenden, schon daraus, daß sie ihre zeitliche Existenz für dasselbe einsetzen mußten. Größer noch war die innere Gefahr, welche ihnen aus ihrer Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz erwuchs. Der falsche jüdische Nationalstolz suchte in der Beobachtung des Gesetzes und der traditionellen Lehren seinen Ausdruck, und jede Geringschätzung der jüdischen Gebräuche würde über die Christen neue Leiden gebracht haben. Allein der Eifer für die jüdischen Einrichtungen blieb in den Christen Palästinas, auch nachdem die Apostel dieselben für nicht verbindlich erklärt hatten, tief eingewurzelt. Selbst der heilige Jakobus ward wegen seiner Gesetzestreue zu den Zeloten gerechnet, und nach dessen eigenem Zeugnisse waren „viele Myriaden von Gläubigen unter den Juden", welche wirklich diesen Namen verdienten, Apg. 21, 20. Diese hatten den von Herodes herrlich ausgebauten Tempel vor Augen und sahen darin einen prunkvollen Gottesdienst vollziehen, während das Christenthum auch in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen der Armut und Einfachheit seines Stifters entsprach. Dabei konnte der Schein des Gesetzeifers, welcher die jüdischen Lehrer und die Pharisäer umgab, auf unerfahrene Gemüther wohl einen Eindruck machen, der zum Zweifel führte und die nächste Gefahr zum Abfall bildete. Wenn also der hl. Matthäus die Thätigkeit, womit er den vorhandenen Bedürfnissen seiner Pflegbefohlenen entgegenkam, durch ein geschriebenes Evangelium ersetzen wollte, so ist leicht zu sagen, worauf hin dieses besonders abzuzielen hatte: es mußte den Judenchristen zeigen, daß die Hoffnung des Alten Testamentes erfüllt war, und daß das Judenthum nur noch ein Scheinleben fortführe, welches beim ersten äußern Anstoß erlöschen müsse.

In der That läßt sich der Inhalt des ersten Evangeliums unschwer als Ausführung dieser Gedanken erkennen. Vor Allem ist in demselben der Beweis geführt, daß Jesus Christus der von den Vätern erwartete und von den **Propheten verheißene Messias** ist. Die Anfangsworte des Evangeliums: „Buch der Abstammung Jesu Christi des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams" sind schon von den Kirchenvätern unter diesem Gesichtspunkt verstanden worden. Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, sagt **Irenäus** fragm. 29. VII, 1243, πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη · οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν · ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, πάντως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός · διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. Weiter zeigt nun das erste Evangelium Schritt für Schritt auf, wie im Leben Jesu Christi die Weissagungen des Alten Bundes zur Erfüllung gekommen seien: s. 1, 22; 2, 5. 15. 17. 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14. 35; 14, 7; 21, 4. 42; 26, 31. 54. 56; 27, 9. Bemerkenswerth ist hierbei der Zusatz ἵνα oder ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, „**damit** erfüllt werde, was gesagt worden", der sich bei den meisten Anführungen vorfindet, und der die Erscheinung Jesu Christi als das von Gott direct gewollte Ziel der alttestamentlichen Offenbarung darstellt. Auch ohne solche directe Hinweisung tritt der Zweck, die Weissagung erfüllt zu zeigen, deutlich hervor, z. B. 2, 1 ff. mit Bezug auf Is. 60, 2 ff., 9, 36 mit Bezug auf Ezech. 34, 5. Dem nämlichen Zweck dienen dann die Wundererzählungen; sie sind so ausgewählt, daß sie als Typen der Wirksamkeit dienen können, welche die Propheten dem Messias beigelegt haben. Diesen Zusammenhang mit dem Alten Testament hebt der Verfasser theils selbst hervor, 8, 17; 12, 18, theils läßt er ihn aus den eigenen Worten Jesu klar werden, 11, 5, vgl. Is. 35, 5; 61, 1. In der Leidensgeschichte endlich hebt das erste Evangelium besonders die Wahrheit hervor, daß das Leiden und der Tod Jesu freiwillig von Anfang an bei Gott gewollt und durch die Propheten vorhergesagt gewesen sei, 16, 21; 17, 12. 21; 26, 2. 23. 24. 42. 53. 54. 56; auch die Erfüllung der Weissagung Zach. 11, 13 ff. durch den „Blutacker" des Judas steht nur im ersten Evangelium, 27, 3—10. Ein solches gleichsam auf den Hintergrund des Alten Testamentes gezeichnetes Bild Jesu Christi mußte das beste Mittel werden, Judenchristen in ihrem Glauben an den Erlöser und an sein Werk zu bestärken.

Daneben sind im ersten Evangelium mit großer Kunst diejenigen Aussprüche und Handlungen Jesu aufgeführt, welche zu der richtigen Schätzung des Judenthums führen können. Vor Allem ist es das hochbedeutsame, nur hier aufbewahrte Wort 5, 17—19: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, [sie] aufzuheben, sondern zu erfüllen. Denn in Wahrheit sage ich euch, bis daß der Himmel und die Erde vergehen, soll nicht Ein Jota oder Ein Häkchen vergehen, ehe Alles geschehen ist. Wer also eines von diesen Geboten, von den geringsten, aufheben und so die Menschen lehren wird, der wird als Geringster im Reiche der Himmel gezählt werden. Wer [sie] aber erfüllt und lehrt, der wird groß heißen im Reiche der Himmel." Diese Wahrheit wird im Leben Jesu thatsächlich zum Ausdruck gebracht: 3, 15 spricht Jesus seinen Willen aus, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen"; 4, 4 ff. weist er den Versucher mit den Stellen des Alten Testamentes zurück; 8, 4 gibt er dem geheilten Aussätzigen auf, die Bestimmung des Gesetzes zu erfüllen; 10, 5 erhalten die Apostel Weisung, nicht zu den Heiden und den Samaritern, sondern zum Haus Israel zu gehen, sowie er selbst nach 15, 24 nur zum Haus Israel gesandt ist; 19, 17 sagt er dem Reichen: „willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"; 23, 3 empfiehlt er Achtung für die Nachfolger Moses', auch wenn sie ihres Amtes unwürdig sind; 17, 23 bezahlt er die Tempelsteuern und 26, 17 ff. hält er Ostern nach mosaischem Ritus. Wenn er anders lehrt, als die Juden zu seiner Zeit, so zeigt er, daß seine Lehre im Gesetz begründet, und daß seine Auffassung vom Gesetz die richtige ist, 9, 13; 12, 3—8; 19, 3—9; 22, 41 ff., ja daß er das Gesetz besser, als alle Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit kennt, 12, 10—12; 19, 3—9; 21, 13. 24—27. 42; 22, 29—32. 35—40. 41—46. Darum „erstaunte das Volk über seine Lehre, denn er lehrte sie, wie Einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer", 7, 28. 29. In dieser erhabenen Stellung erscheint Jesus gleich, da er zum ersten Male als Lehrer vor dem Volke aufgeführt wird, und gibt ein neues Gesetz, das durch überwältigende innere Wahrheit seinen erhabenen Vorrang vor den Wortklaubereien der Pharisäer beweist, 5, 1—7, 27. In dieser innern Wahrheit erscheint die Lehre Jesu, wie sie nur durch das ganze Evangelium sich zieht, als die vollkommenste Auffassung des Gesetzes, und es zeigt sich, daß es keinen treuern Schüler Moses' und der Propheten geben kann, als den Christen. Dagegen erscheint das damalige Judenthum nur als ein Zerrbild von dem, was es nach Gottes Anordnung sein soll. Die pharisäische Auslegung und Anwendung des Gesetzes, welche durch mancherlei Beispiele 5, 43; 6, 1. 2. 5. 16; 7, 3. 21; 15, 5. 6; 23, 16. 24 illustrirt wird, weicht ganz vom Geist Gottes ab und dient nur der Habsucht und dem Stolz ihrer Urheber, nicht der Ehre Gottes und dem Seelenheil der Einzelnen, 23, 5—15. Darum mußten die Vertreter des Judenthums, wie sie schon von Johannes gebrandmarkt worden sind, 3, 7—12, so auch von Jesus sich öffentlich als schlechte Menschen entlarven lassen, 5, 20; 7, 15; 15, 3—9. 14; 16, 6; 23, 4—7. 13—33, und in noch niedrigerer Gestalt erscheinen sie bei allem, was sie selbst gegen Jesum und seine Wirksamkeit unternehmen, 12, 24; 22, 23 ff.; 26, 3. 14. 59. 67; 27, 4. 20. 41. 62 ff. Auch der Tempel hat bei allem äußern Glanz seine innere Heiligkeit verloren und ist „kein Bethaus mehr, sondern eine Räuberhöhle", 21, 13.

Bemerkenswerth ist hierbei, daß im ersten Evangelium das Christenthum nicht bloß in seiner jenseitigen Vollendung, sondern auch schon in seiner Auswirkung auf Erden „das Himmelreich", βασιλεία τῶν οὐρανῶν, genannt wird. Der Ausdruck ist nämlich aus der Anschauung des Judenthums genommen, in dessen Schriften die מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם eine große Rolle spielt. Ist diese Bezeichnung auch in vorchristlichen Schriften nicht mehr nachzuweisen, so bildet sie doch in den Targumim und im Talmud einen terminus technicus, der aus der Ueberlieferung stammt. Das „Himmelreich" war und ist für die Juden nichts Anderes, als das „Gottesreich"; es hat am Sinai durch Uebernahme des Gesetzes seinen Anfang genommen und damit dem Volke Israel die Erlösung gebracht; es setzt sich fort als das Reich דְמַלְכָּא מְשִׁיחָא „des Königs Messias", bis Himmel und Erde vollendet werden (Weber, System der altsynag.-palästin. Theol., Leipzig 1880, S. 395). Wenn nun bloß das erste Evangelium den Ausdruck regnum coelorum, und zwar fast ausschließlich, gebraucht, während die anderen Evangelien dafür durchgängig regnum Dei, βασιλεία τοῦ θεοῦ setzen, so findet sich dafür keine bessere Erklärung, als daß jenes Evangelium für jüdische Christen abgefaßt wurde und ihren Gedankenkreis

voraussetzt. Vgl. Wieser, Ueber Plan und Zweck des Matth.-Evang., Zeitschr. für kath. Theologie, Innsbruck 1877, S. 567; Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Matth. S. 35 ff.

Auf dieselbe Ueberzeugung führt die Beobachtung, daß im ersten Evangelium die Thaten und Reden Jesu nicht chronologisch erzählt, sondern systematisch zusammengestellt werden. Eine große Reihe von Aussprüchen, welche Jesus den übrigen Evangelien zufolge bei verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zeiten gethan hat, sind 5, 1—7, 27 in den Wortlaut der Predigt verflochten, welche Jesus im ersten Jahre seines Lehramtes auf einem Berge gehalten hat; durch diese Erweiterung ist die sogenannte Bergpredigt zu einer Art von Programm geworden, in welchem die Hauptgesichtspunkte des ganzen Evangeliums ausgedrückt erscheinen. Hieran schließt sich 8, 1—9, 35 eine ähnliche Zusammenstellung von Wundern, welche nach Zeit und Ort auseinanderliegen und in ihrer Vereinigung dem Bilde vom Messias entsprechen, das die alttestamentlichen Weissagungen darstellen. In ähnlicher Weise ist bei lose eingehaltenem Faden der Geschichte überall das Verwandte aneinandergereiht: im Kap. 10 Unterweisungen für die Thätigkeit der Apostel, Kap. 11 und 12 Erörterungen mit den Juden, Kap. 13 Parabeln, Kap. 21—25 Reden und Gleichnisse über das Gericht Gottes, wie dieß alles die parallelen Stellen in den übrigen Evangelien zeigen. Ein solches Absehen von der Chronologie ist erklärlich, wenn den Verfasser die Tendenz geleitet hat, in der Erzählung das zu beweisen, was jüdischen Christen damaliger Zeit Noth that. Vgl. auch Schanz, Die Composition des Matth.-Evang., Tübingen 1877.

Nach allem diesem spricht die innere Beschaffenheit des ersten Evangeliums durchaus für die Ueberzeugung, daß in demselben die Schrift des heiligen Matthäus vorliegt. Bestätigt wird diese Ueberzeugung durch die Beobachtung, daß die Auswahl des hier Mitgetheilten sich auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa beschränkt; wenigstens kann dafür hier der Grund gedacht werden, daß die ersten Leser des Buches in Galiläa zu suchen sind. Denn wenn angegeben wird, Matthäus habe im palästinensischen Lande gepredigt, so kann damit nur Galiläa gemeint sein, weil Judäa und Jerusalem das Wirkungsfeld des hl. Jakobus bildete. Für galiläische Christen war das von besonderer Wichtigkeit, was auf ihrem Boden, in ihren Städten und Dörfern, zum Theil in ihrer Gegenwart geredet und gethan worden war; wenn das Bild des Erlösers auf dem Hintergrund ihrer Heimat gezeichnet war, so konnte es am besten sich ihrem Glauben einprägen. Bedeutsam ist deßwegen der Nachdruck, womit 4, 13 ff. die Erfüllung der Weissagung Js. 9, 1 nachgewiesen wird; die Predigt in Galiläa mußte eben das galiläische Land vor Allem berücksichtigen, und das geschriebene Evangelium wiederholte nur, was gepredigt worden war.

461. Ein äußerer Grund für die Gewißheit, daß das erste kanonische Evangelium vom hl. Matthäus herrührt, liegt zuerst in der Thatsache, daß einzelne Stellen des ersten Evangeliums seit den frühesten Zeiten als Bestandtheile der heiligen Schrift angeführt werden.

Für die Citation aus der heiligen Schrift sind in der kirchlichen Literatur der ersten Jahrhunderte einzelne termini technici üblich, welche aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes genommen sind. In letzterem werden die Stellen aus dem Alten Testament durch die stehenden Formeln eingeführt: γέγραπται, scriptum est, Matth. 4, 4 und sehr oft bei den synoptischen Evangelien und in den paulinischen Briefen; γεγραμμένον ἐστὶ, scriptum est, stehend im Evangelium Johannis, z. B. 2, 17; ἡ γραφὴ λέγει, scriptura dicit, z. B. Röm. 4, 3; ἡ γραφὴ εἶπεν Joh. 7, 42; λέγει, dicit, Eph. 4, 8; φησὶν, inquit, 1 Cor. 6, 16. Hebr. 8, 5; und wie bei allen diesen γὰρ steht, z. B. γέγραπται γὰρ Matth. 4, 6, λέγει γὰρ, ait enim, 2 Cor. 6, 2, so auch γὰρ allein Röm 10, 13. 1 Cor. 10, 26. Mit solchen Einleitungen kommen nun schon früh Stellen aus dem ersten Evangelium bei den Kirchenschriftstellern vor. So heißt es Ep. Barn. 4, 14. II, 734: προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν (20, 16; 22, 14). Aehnlich steht bei Just. Dial. c. Tryph. 105. VI, 721: Ταῦτα εἰρηκέναι ['Ἰησοῦν] ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν γέγραπται· ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (5, 20); ferner 76 ib. 653 (7, 23)

Athenag. Leg, 32. VI, 964: ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (5, 28); ähnlich c. 11 ib. 912 (5, 44. 45), c. 12 ib. 916 (5, 46. 47); Theoph. ad Autol. 3, 14. VI, 1140 (6, 3). Bei Justinus Martyr gehören in dieselbe Kategorie auch die Anführungen von Deut. 6, 13 Dial. 103. VI, 717; Js. 7, 14 Apol. I, 33. ib. 381; Jerem. 31, 15 Dial. 78 ib. 660; Mich. 5, 2 Dial. 78 ib. 657, Apol. I, 34 ib. 384; Zach. 9, 9 Apol. I, 35 ib. 386, insofern er an diesen Stellen nicht der Septuaginta, sondern der im ersten Evangelium stehenden Uebersetzung folgt, und zwar in derselben Gedanken- oder Sachverbindung, in welche das Evangelium sie 1, 23; 2, 6; 21, 5. 23 gebracht hat. Die neuentdeckte Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων endlich enthält unter allgemeiner Bezeichnung deutliche Beziehungen auf dieses Evangelium. S. den Index in der Ausgabe von Wünsche, Leipzig 1884.

462. Ein zweiter äußerer Grund für die nämliche Ueberzeugung liegt darin, daß die Kirchenschriftsteller seit früher Zeit Stellen aus jenem Evangelium direct dem hl. Matthäus als Urheber zuschreiben.

Hierher kann schon ein Ausspruch des hl. Irenäus (fragm. 29. VII, 1243) bezogen werden: Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη; denn für uns ist die Umdrehung richtig: „das für die Juden geschriebene Evangelium ist das des hl. Matthäus.“ Bestimmt führt Irenäus die Stellen 1, 23; 2, 15; 3, 3. 7 auf Matthäus zurück adv. haer. 3, 9, 1. 2. 3. VII, 869 sq.; dasselbe geschieht mit 1, 1—17 bei Clem. Alex. Strom. 1, 21. VIII, 889; mit 1, 1 bei Tertull. de carne Chr. 22. II, 789; 1, 16 l. c. 20. ib. 785; mit 19, 19 bei Orig. Comment. in Matth. Tom. 15. XIII, 1293; 6, 11 ej. de Orat. XI, 509; 3, 11 Comm. in Jo. Tom. 6. XIV, 253; mit 1, 1—16 bei Jul. Afric. in Eus. H. E. 1, 7. XX, 89, und bei Epiph. haer. 51, 5. XLI, 896; mit 13, 35 bei Eus. Comm. in Ps. 77, 2. XXIII, 904, und bei späteren Schriftstellern ungezählte Male.

Nicht so concret, aber ebenso bestimmt sind zwei Stellen bei Eus. H E. 1, 7. XX, 90 sq. und Hier. de virr. ill. 63. XXIII, 675, in welchen beiden gesagt ist, daß Julius Africanus den Grund der Verschiedenheit in der Genealogie Jesu bei Matthäus und Lucas erörtere.

463. Ein dritter äußerer Grund, der zur Vervollständigung des Beweises dient, ist aus den vielen Stellen der patristischen Literatur herzuleiten, in welchen die nur aus dem ersten Evangelium bekannten Begebenheiten als Offenbarungsthatsachen behandelt werden.

An erster Stelle sind hier die Erscheinung des Sternes und die Ankunft der Magier zu nennen, zwei Thatsachen, welche von der frühesten Zeit als zum Inhalt des Evangeliums gehörig angesehen worden sind. Die erstere wird schon Ignat. ad Eph. 19. V, 660 erwähnt und könnte hier freilich aus dem mündlichen Evangelium stammen. Dasselbe könnte auch in Bezug auf die nämlichen Thatsachen, sowie auf den bethlehemitischen Kindermord von Just. Dial. 78. VI, 657. 658, in Bezug auf den Inhalt der Stelle Matth. 4, 23 von Just. Apol. I, 31. VI, 577 gelten. Von dem Inhalte Matth. 16, 16 aber sagt Justin Dial. 100. VI, 709 ausdrücklich, er stehe geschrieben, und der Analogie nach darf auch bei den übrigen Angaben das geschriebene Evangelium als Quelle angesehen werden. Unbedingt auf das erste Evangelium zurückzuführen ist die Erwähnung der Magier Tertull. adv. Marc. 5, 9. II, 492, weil die Bekanntschaft dieses Schriftstellers mit dem ersten Evangelium nach den oben § 462 angeführten Stellen feststeht. Das Nämliche gilt von einer großen Reihe ähnlicher Erwähnungen, welche sich bei allen späteren Kirchenschriftstellern finden und der Natur der Sache nach auf das geschriebene Evangelium zurückzuführen sind. Wenn nun auch diese, wie die im vorhergehenden Paragraphen angeführten Stellen an sich genommen für die Identität des ersten kanonischen Evangeliums mit der Schrift des hl. Matthäus nichts beweisen, so dienen sie doch beiderlei insofern zur Ergänzung der übrigen Beweisführung, als sie nur im Zusammenhang mit den anderweitig vorkommenden Zeugnissen aufgefaßt werden können.

464. Das Nämliche bewirken **viertens** die vorhandenen Anführungen aus den Schriften der alten **Häretiker**, welche sich theils auf das erste Evangelium zur **Begründung** ihrer Irrlehren beziehen, theils den Katholiken eine **Verfälschung** desselben vorwerfen. Zu den letzteren gesellen sich hierbei die **heidnischen Bestreiter des Christenthums**.

Es ist bekannt, wie bald die Geschichte der **Kirche** das Wort des Apostels bestätigt hat: oportet et haereses esse (1 Cor. 11, 19). Diejenigen aber, welche die Lehre der Kirche zu erschüttern suchten, würden deren Urtheil über die Canonicität der heiligen Schriften gewiß nicht unangefochten gelassen haben, wofern dieser Charakter nicht allgemein geglaubt und als evident angesehen worden wäre. Nun aber zeigt sich im Gegentheil, daß die Häretiker schon der drei ersten Jahrhunderte von der heiligen Schrift ausgingen, um auf Grund derselben die Lehre der Kirche zu bekämpfen. Dieses Verfahren war so gewöhnlich, daß Tertullian de praescr. 39. II, 53 schreibt: nec periclitor dicere, ipsas quoque scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam oportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possunt. Wie sehr hiermit der Glaube an den kanonischen Charakter der heiligen Schrift gerechtfertigt wurde, entging schon den Kirchenvätern nicht. Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas (die des christlichen Glaubens) ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Cum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utuntur his, firma et vera est nostra de illis ostensio. Iren. adv. haer. 3, 11, 7. VII, 884 sq. Da nun dieses Vorgehen den **apostolischen** Ursprung der neutestamentlichen Schriften zur Voraussetzung hat, so ist klar, daß die Beziehungen der Häretiker auf das erste Evangelium als Beweise für die Abfassung desselben durch Matthäus betrachtet werden dürfen. Nur wenige Häretiker sind consequenter Weise auch so weit gegangen, daß sie die katholische Wahrheit in ihren Grundlagen zu erschüttern und deßwegen auch den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften als unglaublich hinzustellen suchten. Die Behauptungen solcher Irrlehrer dürfen als Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften in doppelter Hinsicht angerufen werden. Einerseits zeigen die abenteuerlichen Verirrungen in ihren Lehrsystemen, daß die Läugnung des über die neutestamentlichen Schriften Geglaubten den christlichen Glauben und das christliche Leben aufhebt, und liefern so einen starken Beweis für den übernatürlichen, d. h. apostolischen Ursprung der fraglichen Bücher; andererseits aber setzt diese Läugnung als eine principielle den Glauben der Christenheit an den kanonischen Charakter derselben voraus und muß auch aus diesem Grunde als Beweis verwendet werden.

Zur ersten Klasse häretischer Zeugnisse, welche demnach hier zur Sprache kommen, gehört schon die Berufung des **Simon Magus** auf Matth. 3, 10, welche bei Hippol. adv. haer. 6, 16. XVI, 3218 aufbewahrt ist. Von **Cerinths** Anhängern sagt **Epiphanius** Haer. 28, 5. XLI, 384: Χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον; dieß wird auf **Karpokrates** ausgedehnt ib. 30, 14. XLI, 429: ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. Derjenige Zweig der **Ophiten**, der als christliche Secte betrachtet werden kann, berief sich in seinen Schriften auf Matth. 3, 10 nach Hippol. adv. haer. XVI, 3147; auf 7, 6 nach p. 3147; auf 7, 13. 14 nach p. 3151; auf 7, 21; 13, 3 ff. nach p. 3147; auf 13, 33 nach p. 3142; auf 21, 31 nach p. 3147. Auch die **Sethianer** spielen in ihren Schriften auf Matth. 10, 34 an, ib. p. 3190. Von den **Ebioniten** sagt Irenäus adv. haer. 1, 26, 2. VII, 686: Solo eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur. Die **clementinischen Homilien** citiren mehr oder minder wörtlich: Matth. 5, 17 Hom. 3, 51; Matth. 7, 7; 11, 28; 15, 13 Hom. 3, 52; Matth. 22, 32 Hom. 3, 55; Matth. 20, 16 Hom. 8, 4; Matth. 11, 25; 13, 35 Hom. 18, 15; Matth. 5, 37; 6, 13; 12, 20. 26 Hom. 19, 2; Matth. 12, 34 Hom. 19, 7. II, 145. 146. 148. 228. 416. 424. 428. **Basilides** berief sich nach Clem. Alex. Strom. 3, 1. VIII, 1100 auf Matth. 19, 11. 12. Von **Herakleon** hat Origenes in Jo. Tom. 13,

59. XIV, 516 die Berufung auf Matth. 8, 12, Clemens von Alexandrien Strom. 4, 9. VIII, 1281 die auf Matth. 10, 32 angeführt. Ptolemäus citirt in seiner Ep. ad Floram bei Epiph. adv. haer. 33, 3. XLI, 557 sq. Stellen aus Matth. 5, 22. 28. 39; 12, 25; 15, 4—6. 17; 19, 6. 8. 17. In den Schriften der Valentinianer finden sich Beziehungen auf Matth. 5, 18; 10, 34; 20, 2; 26, 38; 27, 46 nach Iren. adv. haer. 1, 3, 1. 2. 3. 5; 8, 2. 3. VII, 468 sq. 524 sq. Die Markosier beriefen sich auf Matth. 19, 17 nach Iren. adv. haer. 1, 20, 2. VII, 653. Von Tatian gehört hierher die Berufung auf Matth. 6, 19; 22, 30 nach Clem. Alex. Strom. 3, 12. VIII, 1188; und endlich hat auch noch das gnostische Buch Πίστις Σοφία, das in koptischem Text erhalten ist, überaus zahlreiche Citate aus Matthäus. Vgl. *Westcott*, a general Survey of the History of the Canon of the New Testament, 5. Ed., Cambr. and Lond. 1881, p. 270 foll. *Sanday*, Second Century Gospels, London 1876, c. VI. Kirchhofer S. 357 ff. *Charteris* p. 383 foll.

Nach der zweiten oben genannten Rücksicht ist hier Marcion zu nennen, von dem Tertullian adv. Marc. 4, 9. II, 377 schreibt: Ecce praecepit legem impleri. Quocumque modo praecepit, eodem potuit illam praemisisse sententiam „non veni legem dissolvere, sed implere" (Matth. 5. 17). Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? Confessus es enim prae bonitate fecisse illum, quod negas dixisse. Constat ergo dixisse illum, quia et fecit; et te potius vocem Domini de evangelio erasisse, quam nostros iniecisse. Hier bezieht einerseits der Vorwurf, weggestrichen, andererseits die Beschuldigung, eingeschoben zu haben, sich auf eine Stelle, welche nur im ersten Evangelium steht. An die nämliche Stelle knüpft sich ein Angriff der Manichäer. Faustus dixit: cur legem non accipitis et prophetas, quum Christus eos non se venisse solvere dixerit, sed adimplere? Aug. c. Faustum 17, 1. XLII, 339. Von dem oben S. 78 genannten Symmachus berichtet Eusebius H. E. 6, 17. XX, 560 ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην (τῶν Ἐβιωναίων) αἵρεσιν κρατύνειν.

Hierher sind auch die Spöttereien zu ziehen, womit Celsus die evangelische Geschichte als eine Reihe von Absurditäten darzustellen bemüht ist. Aus dem, was Origenes hierüber anführt, geht sehr klar hervor, daß auch alle diejenigen Mittheilungen, welche bloß im ersten Evangelium stehen, Object seiner Sarkasmen gewesen sind; s. Orig. c. Cels. 1, 28. 38. 58. 66 (Matth. 2, 2 ff.); 2, 24 (Matth. 26, 39); 6, 16 (Matth. 13, 55; 19, 24). XI, 713. 733. 768. 784. 844. 1313. Aehnlicher Weise zeugt Porphyrius für den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei (1, 11) arguere nititur falsitatem. Hier. Comm. in Dan. 1, 1. XXIV, 495. Auch von Matth. 9, 9 sagt der hl. Hieronymus Comm. in Matth. h. l. XXVI, 56: Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus vel imperitiam mentientis, vel stultitiam eorum, qui statim secuti sint salvatorem.

465. Ein fünfter äußerer Grund für den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums ist das Vorhandensein von apokryphen Evangelien, welche offenbar auf jenem beruhen. Unter diesen nimmt das Hebräer-Evangelium die erste Stelle ein.

Inwieweit die vielen jetzt verlorenen apokryphen Evangelien, welche von den älteren Kirchenschriftstellern erwähnt werden, auf dem ersten Evangelium beruht haben mögen, kann jetzt nicht mehr untersucht werden. Da aber jedenfalls die jüngeren noch erhaltenen Schriften jener Art (s. o. § 51) Abbilder der früheren Darstellungen sind, so kann aus der Beschaffenheit jener geschlossen werden, daß auch diese aus dem ersten Evangelium die Jugendgeschichte Jesu, sowie manche Thatsachen seiner Wirksamkeit in Galiläa aufgenommen hatten. Dieß war offenbar zu dem Zweck geschehen, einen Zusammenhang mit der beglaubigten apostolischen Geschichtserzählung herzustellen. Ausführlichere Nachrichten aber sind über ein Evangelium erhalten, welches bei den judaisirenden Secten der Nazaräer und der Ebioniten im Gebrauch war. Bei den zwei Secten hatte die nämliche Schrift insofern eine verschiedene Gestalt, als die letztere die Jugendgeschichte Jesu nicht darin besaß. Epiph. haer. 30, 14. XLI, 429: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖ-

πον, λέγοντες· ὅτι ἐγένετό, φησιν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων κτλ.; sonst aber waren die beiden Texte identisch. Nach vielen Mittheilungen und Anführungen aus diesem Evangelium, welche sich bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, Epiphanius und Hieronymus finden (gesammelt von *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra Canonem recept., Lipsiae 1876, IV, p. 15 sq.), ist es zweifellos, daß dieses Evangelium in der damaligen hebräischen Landessprache mit Quadratschrift geschrieben war und den Text des hl. Matthäus mit mancherlei Zusätzen und Interpolationen enthielt. Von der Beschaffenheit der Sprache ist der Titel τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, Evangelium iuxta Hebraeos, Orig. Comm. in Jo. Tom. 2. XIV, 132 u. f., sowie der Ausdruck des hl. Hieronymus adv. Pelag. 3, 1. XXIII, 570: chaldaico quidem syroque sermone scriptum est zu verstehen, während der Zusatz sed hebraicis literis an dieser und an anderen Stellen zeigt, daß es in Quadratschrift vorlag. Noch genauer zeigt den Sprachcharakter Hier. l. 1. Comm. in Matth. 6, 11. XXVI, 43: in Evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi *mahar*, quod est crastinum. Der Zusammenhang dieses Evangeliums mit dem des hl. Matthäus war allgemein anerkannt, so daß Irenäus von den Ebioniten (s. o. S. 398) und Epiphanius von den Nazaräern ausdrücklich angeben, sie bewahrten nur das Evangelium Matthäi. Epiph. Haer. 29, 9. XLI, 405: ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. Die Verwechslung, welche hierbei möglich ist, vermeidet der hl. Hieronymus, der über solche Gegenstände genau unterrichtet war; er sagt nie, daß die Nazaräer oder Ebioniten das Evangelium Matthäi gebraucht hätten, wohl aber, daß das Evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae . . . . vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Woher diese Verwechslung rührte, ist oben S. 390 angegeben. Von einer Menge Interpolationen, welche die evangelische Geschichte in diesem Apokryphum erfahren hat, geben die Anführungen der Väter Kenntniß; dahin gehört die Entstellung von Luk. 24, 39 bei Ign. ad Smyrn. 3. V, 709: ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον; ferner der räthselhafte Ausspruch bei Clem. Alex. Strom. 2, 9. VIII, 981: ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται, oder der dem Menschen mit verdorrter Hand (Matth. 12, 10) in den Mund gelegte Ausspruch: Caementarius eram manibus victum quaeritans; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos, Hier. l. 2 ad Matth. 12, 13. XXVI, 78. Soweit diese Aenderungen bekannt geworden, sind sie ziemlich unschuldiger Natur; selbst der oft referirte, dem Heiland in den Mund gelegte Ausspruch: modo tulit me mater mea sanctus Spiritus in uno capillorum meorum et adduxit me in montem magnum Thabor wird von Origenes Comm. in Joan. Tom. 2. XIV, 132 und Hier. Comm. in Is. 40, 11. XXIV, 405 u. f. in rechtgläubigem Sinne erklärt. Aus der Art und Weise nun, wie der hl. Hieronymus von diesem Evangelium Gebrauch macht, namentlich indem er es Comm. in Matth. 2, 5. 23, 35. XXVI, 26. 174 zur Erklärung heranzieht, geht deutlich hervor, daß es auf dem ersten kanonischen Evangelium beruhte, und so folgt auf diesem indirecten Weg, daß bei den Vätern der ersten Jahrhunderte unser erstes Evangelium unbezweifelt dem hl. Matthäus zugeschrieben wurde.

466. Diesen inneren und äußeren Gründen gegenüber erscheint die Läugnung des apostolischen Ursprungs, welche in neuerer Zeit mitunter versucht worden ist, willkürlich und unhaltbar.

Inhalt, Verlauf und Literatur der in dieser Hinsicht gemachten Bemühungen s. bei Langen, Grundriß der Einl. in's Neue Testament, § 6. Als Gründe, welche gegen den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums sprechen sollen, werden angeführt: 1. die Chronologie in demselben sei willkürlich und zum Theil sinnlos; die Reden seien nicht in geschichtlichem Zusammenhang erklärt; 2. ein Apostel hätte die Wirksamkeit Jesu in Judäa nicht mit Stillschweigen übergangen; 3. einige Berichte seien doppelt gegeben; 4. der vorhandene Mangel an Augenscheinlichkeit sei undenkbar, wenn der Verfasser ein Augenzeuge der erzählten Begebenheiten gewesen; 5. der Verfasser habe die Geschichte nach den Weissagungen gemodelt; 6. der Verfasser zeige einen Wunderglauben, der eines Apostels unwürdig sei; 7. das erste widerspreche mehrfach dem vierten Evangelium. Diese

Einwendungen verdienen keine ernstliche Widerlegung, am wenigsten insofern sie a priori bestimmen, was der hl. Matthäus hätte thun oder nicht thun können und müssen. Der erste Einwurf ist schon durch das oben S. 396 Gesagte abgewiesen. Nr. 2 wird als Einwendung schon durch die Beschaffenheit des vierten Evangeliums unhaltbar und ist von Seiten des hl. Matthäus durch das oben Bemerkte sehr wohl zu erklären; Nr. 3 bezieht sich hauptsächlich auf 9, 32 ff. und 12, 22 ff., auf 12, 38 ff. und 16, 1 ff, auf 14, 15 ff. und 15, 32 ff. Allein im ersten Falle ist die Verschiedenheit der Vorgänge durch den Zusatz τυφλός an der späteren Stelle ersichtlich, das im zweiten Falle Erzählte ist offenbar mehr als einmal und zweimal vorgekommen, im dritten Fall aber ist die Einrede durch 16, 9. 10. Mark. 8, 19. 20 entkräftet. Nr. 4 ist sowohl in der Unterstellung, als in der Folgerung unwahr; Nr. 5 und 6 sind Willkürlichkeiten von dem voreingenommenen Standpunkt des modernen Rationalismus aus; Nr. 7 ist unrichtig, wie bei Besprechung des vierten Evangeliums zu zeigen ist (s. u. § 564).

Eine theilweise Bestreitung der Aechtheit liegt in der Verwerfung der beiden ersten Kapitel, welche von den Ebioniten und dem Gnostiker Tatian bezeugt ist und in neuerer Zeit von einzelnen rationalistischen Theologen wiederholt wurde. Jene Häretiker folgten dabei dem Bestreben, die übernatürliche Herkunft Jesu Christi zu läugnen, und lieferten so dem modernen Rationalismus einen willkommenen Anlaß. Indessen ist zwischen den beiden ersten Kapiteln und dem übrigen Evangelium der innere Zusammenhang ebenso unbestreitbar, wie die Gleichförmigkeit der Darstellung und Sprache. Die Darstellung der Jugendgeschichte Jesu bei Lukas ist mit der bei Matthäus nicht ganz leicht zu vereinigen, enthält aber keinen Widerspruch gegen letztere. Die Erzählung 2, 16—18 ist wohl deßwegen beanstandet worden, weil Josephus bei seiner ausführlichen Darstellung von Herodes' Regierung nichts von einem Kindermord zu Bethlehem erzählt. Allein gerade aus Josephus gewinnt man von der wahnsinnigen Grausamkeit des Herodes einen solchen Begriff, daß das Schweigen über die Ermordung von einem Dutzend unmündiger Kinder (Schegg, Evang. nach Matth., München 1863, I, S. 77) nicht auffallen kann. Uebrigens waren Kapp. 1 und 2 schon Ignatius, Justinus dem Martyrer, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Julius Afrikanus, auch Celsus und Basilides bekannt, s. Kirchhofer S. 118. 334; oben S. 397. 399.

467. Die Anordnung der Evangelien bezeugt als traditionelle Anschauung, daß der hl. Matthäus unter allen Evangelisten zuerst sein Buch geschrieben habe. Diese Ansicht beruht auf den bestimmten Angaben von Irenäus, Eusebius und Hieronymus. Die genaue Zeit der Abfassung aber anzugeben, ist sehr schwierig, weil die einzelnen darüber erhaltenen Nachrichten schwer mit einander zu vereinigen sind; als richtig erscheint die Zeit zwischen 42 und 50 n. Chr. Der Ort der Abfassung ist nach bestimmter Angabe Palästina, nach innerer Wahrscheinlichkeit aber nicht Jerusalem.

Das gesammte Material zur Entscheidung der Frage der Abfassungszeit des Matthäus-Evangeliums s. bei Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Matth., S. 46 ff. Wenn auch in den beiden oben S. 371 genannten Denkmalen Matthäus aus irgend einem Einfalle des Abschreibers nicht die erste Stelle einnimmt, so kann dieß nicht umstoßen, daß die traditionelle Ansicht in der Kirche dem hl. Matthäus die früheste Abfassung eines Evangeliums zuschreibt. Aufgezeichnet ist die deßfallsige Tradition schon von Clemens von Alexandrien, der nach Eus. H. E 6, 14. XX, 552 sagt: περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον, προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. Origenes spricht dieselbe Ansicht aus, Eus. H. E. 6, 25. XX, 581: ὅτι πρῶτον μὲν [εὐαγγέλιον] γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον. Ebenso schreibt Epiphanius adv. haer. 51, 6. XLI, 897: Ματθαῖος γὰρ πρῶτος ἄρχεται εὐαγγελίζεσθαι . . . εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος κ τ λ. In demselben zeitlichen Sinne wird demnach auch bei Hieronymus Comm. in Matth. prol. XXVI, 18 zu verstehen sein: Primus omnium est Matthaeus publicanus, nachdem es vorher geheißen hat: Plures fuisse, qui evangelia scripserunt.

Neben dieser relativen Ermittelung bleibt die Bestimmung der absoluten Abfassungszeit eine schwierige Aufgabe. Aus inneren Gründen ist darüber kaum etwas zu bestimmen. Der hl. Matthäus muß vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben, weil er dieses Ereigniß durchaus als etwas Zukünftiges behandelt. Der Zusatz 24, 15 ὁ ἀναγινώσκων νοείτω aber, der auch wohl spätern Ursprungs sein könnte, beweist auf keinen Fall, daß die Abfassung in die Zeit des jüdischen Krieges gefallen ist. Die Ermordung des 23, 35 genannten Zacharias könnte bloß für den Zeitpunkt der Rede Jesu, aber nicht für die Abfassungszeit des Evangeliums von Wichtigkeit sein, falls damit ein zeitgeschichtliches Ereigniß gemeint ist. Endlich kann der Ausdruck ἕως τῆς σήμερον 27, 8 zu einer Zeitbestimmung nicht verwendet werden, da er ebenso bei kürzlich geschehenen, als bei längst vergangenen Ereignissen gebraucht wird. Die Untersuchung ist demnach lediglich auf die Mittheilungen der Väter angewiesen. Hier ist nun zuerst die oben S. 388 angeführte Stelle aus Eus. H. E. 3, 24. XX, 265 von Belang, wonach der hl. Matthäus mit der Abfassung des Evangeliums seine Wirksamkeit in Paläſtina geendigt hat. In welchem Jahre aber der Apostel seine anderweitige Missionsthätigkeit angetreten hat, ist ungewiß; doch wird die „Aposteltrennung" wegen der bei Eusebius H. E. 5, 18. XX, 480 aus Apollonius aufbehaltenen Nachricht gewöhnlich um das Jahr 45 angesetzt. Auf diese annähernde Zeitbestimmung vereinigen sich auch die sonst erhaltenen Nachrichten; Niceph. Call. 2, 45. CXLV, 881 gibt als Zeit der Abfassung 15 Jahre nach der Himmelfahrt Jesu an. Im Gegensatz hierzu sagt Iren. adv. haer. 3, 1. VII, 844 (auch Eus. H. E 5, 8. XX, 449) ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος . . . γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Da nun Paulus erst nach 61 Rom betreten hat, so würde die Abfassung des Evangeliums in eine spätere Zeit zu verlegen sein. Bei der Einstimmigkeit aber, womit alle anderen Zeugen eine frühere Abfassung behaupten, kann diese Stelle wohl in ihrem Wortlaut nicht aufrecht erhalten werden. Die enge Verbindung, in welcher Paulus immer mit Petrus gedacht wird, scheint hier entweder schon den Verfasser oder doch einen Abschreiber veranlaßt zu haben, den Namen des Heidenapostels hinzuzusetzen, wo nur von dem hl. Petrus die Rede war; denn nur dem letztern, nicht dem hl. Paulus kann die Grundsteinlegung der römischen Kirche zugeschrieben werden. Demnach wäre auch aus dieser Stelle das frühere Resultat herauszulesen: denn Petrus hat die römische Kirche zu der Zeit gegründet, da ihm nach Apg. 12, 17 der Aufenthalt in Jerusalem unmöglich wurde, also im Jahre 42. Wird nun der Unbestimmtheit obiger Angabe Rechnung getragen, so erscheint die Zeitangabe 42—50 als die einzig zulässige.

Als Ort der Abfassung wird oft Jerusalem angegeben. Da aber der hl. Matthäus schwerlich dort neben Jakobus seinen Wirkungskreis gehabt hat, so läßt sich nur im Allgemeinen sagen, das Evangelium sei auf palästinensischem Boden entstanden.

### 3. Das Evangelium nach Markus.

468. Das zweite kanonische Evangelium, welches nach der Aufschrift von Markus hergeleitet wird, erzählt das Auftreten Johannes des Täufers, Jesu Taufe und Versuchung, seine messianische Wirksamkeit in Galiläa, seine Reise zum Paschafest nach Jerusalem, seinen feierlichen Einzug dortselbst, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt in sechszehn Kapiteln, dem Umfange nach das kürzeste aller Evangelien.

Der griechische Urtext dieses Evangeliums, der in fast 600 Handschriften vorliegt, enthält dem ersten und dem dritten gegenüber nur sehr wenig Eigenthümliches; mit Ausnahme von 26 Versen läßt es sich vollständig aus dem Inhalt dieser beiden Schriften entnehmen. Unter Berücksichtigung des oben S. 384 und 387 Gesagten kann der gesammte Inhalt folgendermaßen dargestellt werden, wobei ebenfalls die nur hier zu findenden Mittheilungen gesperrt gedruckt sind.

XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugniß von Jesu 1, 1—8 *M L J.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft 9—11

*M L J*. XX. Jesus wird vom Teufel versucht und lebt bei wilden Thieren 12—13 *M L*. XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten 14; 6, 17—18 *M L J*. XXX. Jesus geht nach Kapharnaum 21—22 *M L*. XXXI. Jesus predigt in Galiläa 1, 14—15 *M L*. XXXV. Jesus beruft vier Apostel am See von Genesaret 16—20 *M L*. XXXVI. Jesus treibt einen unreinen Geist aus 23—28 *L*. XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber 29—31 *M L*. XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher 32—39 *M L*. XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum 40—45 *M L*. XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben 2, 1—12 *M L*. XLI. Jesus beruft Matthäus, speist mit den Zöllnern und rechtfertigt seinen Umgang mit Sündern 13—17 *M L*. XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten 18—22 *M L*. XLV. Die Jünger pflücken Aehren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dieß bei den Pharisäern 23—28 *M L*. XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand 3, 1—6 *M L*. XLVII. Jesus zieht mit großer Volksmenge weiter und heilt alle Gebrechen 7—12 *M*. XLIX. Jesus wählt zwölf Apostel aus und nennt die Zebedäiden Boanerges 13—19 *M L*. LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen bezüglich ihres Amtes 6, 7—13 *M L*. LVIII. Johannes der Täufer wird auf Anstiften der Herodias im Gefängnisse hingerichtet 19—29 *M*. LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesus 14—16 *M L*. LXII. Jesus vertheidigt sich gegen die Lästerreden seiner Angehörigen, die ihn zu greifen suchen, und der Pharisäer 3, 20—30 *M L*. LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen seines Vaters thun, seine Angehörigen 31—35 *M L*. LXIV. Jesus trägt das Gleichniß vom Säemann vor und erklärt dasselbe seinen Jüngern 4, 1—20 *M L*, LXV. ebenso die Gleichnisse vom Licht unter dem Scheffel, vom gleichen Maß, und die über das Reich Gottes vom Samen und vom Senfkörnchen 21—34 *M L*. LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See von Genesaret 35—40 *M L*. LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gerasa aus und erlaubt denselben, in eine Schweinsheerde zu fahren 5, 1—20 *M L*. LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige 21—43 *M L*. LXXI. Jesus lehrt in Nazaret zum Aergerniß seiner Landsleute 6, 1—6 *M*. LXXII. Die zwölf Apostel kehren zurück, und Jesus zieht sich mit ihnen in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück 30—32 *M L J*. LXXIII. Jesus speist wunderbarer Weise 5000 Mann 33—44 *M L J*. LXXIV. Jesus entläßt die Menge, schickt die Jünger über den See und bleibt selbst allein 45—46 *M J*. LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser 47—52 *M J*. LXXVI. Jesus wirkt in der Ebene von Genesaret viele Wunder 53—56 *M*. LXXVIII. Jesus belehrt die Schriftgelehrten und Pharisäer, sowie das Volk und seine Jünger über den Werth der jüdischen Ueberlieferungen und die innere Religiosität 7, 1—23 *M*. LXXIX. Jesus erhört eine canaanäische Mutter, welche ihn für ihre kranke Tochter bittet 24—30 *M*. LXXX. Jesus heilt (auf einem Berge) in der Dekapolis einen Taubstummen 31—37 *M*, LXXXI. und speist 4000 Mann mit sieben Broden und wenigen Fischen 8, 1—9 *M*. LXXXII. Jesus warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer 10—21 *M*. LXXXIII. Jesus heilt einen Blinden stufenweise 22—26. LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias sei 27—31 *M L*. LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, verweist Petrus den Einspruch dagegen und stellt das Leiden als nothwendig zur Seligkeit dar 32—39 *M L*. LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt und belehrt seine Jünger über die Wiederkunft des Elias 9, 1—12 *M L*. LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen und belehrt seine Jünger über die Macht des Glaubens 13—28 *M L*. LXXXVIII. Jesus sagt von Neuem sein Leiden voraus 29—31 *M L*. XC. Die Jünger streiten um ihren Rang; Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen 32—49 *M L*. XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest 10, 1 *M L J*. CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung 2—12 *M L*. CXXVI. Jesus segnet die Kinder 13—16 *M L*. CXXVII. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rath, seine Jünger aber über die Gefahren des Reichthums und den Werth der freiwilligen Armut 17—31 *M L*. CXXX. Jesus verkündet von Neuem sein Leiden und Sterben 32—34 *M L*, CXXXI. und tadelt den Ehrgeiz der Zebedäiden und ihrer Mutter 35—45 *M*. CXXXII. Jesus heilt den blinden Bartimäus am Wege 46—52 *M*. CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria ge=

salbt 14, 3—9 *M J.* CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen; das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung 11, 1—10 *M L J.* CXLIII. Jesus begibt sich am Abend wieder nach Bethanien 11 *M.* CXLIV. Am andern Morgen begibt er sich wieder nach Jerusalem, straft einen unfruchtbaren Feigenbaum 12—14 *M,* CXLV. und treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel 15—17 *M L.* CXLVI. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen Jesum umzubringen 18 *L.* CXLVII. Am Abend verläßt Jesus wieder die Stadt 19. CXLVIII. Der unfruchtbare Feigenbaum ist Dienstags schon verdorrt. Bei diesem Anlaß belehrt Jesus seine Jünger über die Macht des Glaubens und des Gebetes 20—26 *M.* CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten auf zudringliche Fragen und knüpft daran das Gleichniß von den Weingärtnern 11, 27 bis 12, 12 *M L.* CL. Ebenso antwortet Jesus den Herodianern und Pharisäern auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern 13—17 *M L,* CLI. ferner den Sadducäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Todten 18—27 *M L,* CLII. und einem Schriftgelehrten wegen des größten Gebotes; der letztere wird seiner Redlichkeit wegen von Jesus gelobt 28—34 *M.* CLIII. Hinwieder legt Jesus den im Tempel Anwesenden eine Frage über den Messias vor 35—37 *M L.* CLIV. Jesus entlarvt die Schriftgelehrten vor dem Volk 38—40 *M L.* CLV. Jesus preist eine Wittwe, welche zwei Scherflein in den Opferkasten gelegt hat 41—44 *L.* CLVI. Jesus sagt die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus 13, 1—31 *M L,* CLVII. und fordert zur Wachsamkeit auf 32—37 *M L.* CLXIII. Am Mittwoch berathschlagen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie den Tod Jesu herbeiführen können 14, 1—2 *M L.* CLXIV. Jesus wird im Hause Simons des Aussätzigen von Maria gesalbt 3—9 *M.* CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesum verrathen wolle 10—11 *M L.* CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus zwei Jünger voraus, das Paschamahl zu bereiten 12—16 *M L.* CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl 17—18 *M L,* CLXVIII. setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein 22—25 *M L J,* CLXX. und bezeichnet den, welcher ihn verrathen wird 19—21 *M L J.* CLXXII. Jesus warnt Petrus und die übrigen Jünger vor ihrer eigenen Schwachheit 21—31 *M L J.* CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Oelberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht 26. 32—42 *M L J.* CLXXIX. Jesus wird verrathen, (von Petrus) umsonst vertheidigt, von Allen verlassen (ein Jüngling entflieht nackt) und gefangen genommen 43—52 *M L J.* CLXXX. Jesus wird zum Hohenpriester geführt, bei dem sich der hohe Rath versammelt 53 *M L J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn 54 *M L J.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht im Hause des Hohenpriesters verhört, zum Tode verurtheilt und schnöde mißhandelt 55—65 *M J.* CLXXXIV. Petrus verläugnet den Herrn zum ersten Mal im Vorhofe des Hohenpriesters 66—68 *M L J,* CLXXXV. zum zweiten Mal am Eingang des Palastes 69—70 *M L J,* CLXXXVI. zum dritten Mal am Morgen des Charfreitags, während Jesus von den Soldaten umringt ist 70—72 *M L J.* CLXXXVIII. Der hohe Rath beschließt von Neuem über Jesum und übergibt ihn dem Landpfleger Pilatus 15, 1 *M L J.* CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig befunden 2—5 *M L J.* CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas 6—11 *M L J.* CXCIII. Pilatus sucht zum dritten Mal Jesum freizugeben 14ª *M L,* CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tod 14ᵇ *M L.* CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und läßt Jesum geißeln 15 *M L J.* CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen und verhöhnen ihn mit Purpurmantel und Rohr 15—19 *M J.* CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und von Simon von Cyrene, dem Vater des Alexander und des Rufus, unterstützt 20—21 *M L J.* CCII. Jesus wird um neun Uhr zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt 22—25. 27—28 *M L J.* CCIV. Die Soldaten werfen über Jesu Kleider das Loos 24 *M L J.* CCV. Pilatus läßt eine Inschrift über das Kreuz Jesu heften 26 *M L J.* CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Vorübergehenden, den Hohenpriestern und selbst den Mitgekreuzigten verspottet 29—32 *M L.* CCIX. Jesus ist seit zwölf Uhr von seinem himmlischen Vater verlassen 33—35 *M L.* CCX. Jesus wird mit Essig getränkt 36 *M J.* CCXI. Jesus ruft mit lauter Stimme und stirbt 37 *M L J.* CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet 38—39 *M L.*

CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu 40—42 *M L*. CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu 42—45 *M L J*, CCXVII. und begräbt ihn, nachdem er ihn in Gegenwart frommer Frauen in Leinwand eingewickelt 46—47 *M L J*. CCXX. Sonntags Morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam einzubalsamiren 16, 1—4 *M L J*, CCXXII., allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Todten auferstanden ist 6. 7 *M L*. CCXXIII. Sie fliehen voll Entsetzen zu den Aposteln 8 *M L*. CCXXV. Jesus erscheint der hl. Maria Magdalena 9—11 *J*, CCXXIX. zwei Jüngern, welche auf's Land gehen 12—13 *L*, CCXXX. dann den elf Aposteln, während sie zu Tisch sitzen, Thomas ausgenommen 14 *L J*. CCXXXIII. Jesus setzt das heilige Sacrament der Taufe ein und verkündet die Wirkungen des Glaubens 15—18 *M*. CCXXXVI. Jesus fährt in den Himmel auf 19 *L*. CCXXXIX. Die Apostel predigen allenthalben das Christenthum 20.

**469. Unter dem Namen Markus ist ein Apostelschüler verstanden, welcher nicht in den Evangelien, sondern nur in der Apostelgeschichte und in Briefen der heiligen Petrus und Paulus genannt wird und sowohl zu diesen beiden, als zu Barnabas in nächster Beziehung gestanden hat.**

Es ist derjenige Jünger gemeint, welcher Apg. 13, 5 Johannes, 15, 39 Markus, 12, 12. 25; 15, 37 Johannes mit dem Beinamen Markus heißt. Vermuthlich war der erstere sein hebräischer, zur Tempelsteuer einregistrirter, der zweite sein römischer, in die Bürgerlisten eingeschriebener Name. Er war zu Jerusalem geboren, wo seine Mutter Maria ein Haus besaß (Apg. 12, 12). In diesem versammelten sich die Christen, und entweder deßwegen, oder wegen näherer Beziehung zu der Familie begab sich der hl. Petrus gleich nach seiner Befreiung aus dem Gefängniß dorthin. Markus war ein Verwandter des hl. Barnabas (Kol. 4, 10); da der hl. Petrus ihn seinen Sohn nennt (1 Petr. 5, 13), wird er von diesem für das Christenthum gewonnen worden sein. In Folge seiner verwandtschaftlichen Beziehung durfte er Paulus und Barnabas auf deren Missionsreise erst nach Antiochien, dann nach Cypern und Pamphylien begleiten (Apg. 12, 25; 13, 5); welche Stelle er dabei hinsichtlich der Missionsthätigkeit einnahm, wird aus dem ὑπηρέτης 13, 5 nicht klar. In Pamphylien jedoch trennte er sich von den Aposteln und kehrte nach Jerusalem zurück, vermuthlich weil die Schwierigkeiten und Entbehrungen der Missionsreise für einen jungen Neubekehrten zu viel Abschreckendes hatten. Als später Paulus und Barnabas zum zweiten Mal die christlichen Gemeinden besuchen wollten, sollte nach Barnabas' Vorschlag Markus sie wieder begleiten (Apg. 15, 37); Paulus aber widersetzte sich dem wegen des früher bewiesenen Mangels an Ausdauer. Hierüber trennten sich die beiden Apostel und zogen jeder seinen eigenen Weg. Barnabas nahm Markus mit in seine Heimat Cypern (Apg. 15, 39), und hier scheint dieser sich in der Missionsthätigkeit besser bewährt zu haben; wenigstens söhnte sich der hl. Paulus wieder mit ihm aus und hatte ihn etwa zehn Jahre später während seiner ersten Gefangenschaft zu Rom bei sich (Col. 4, 10. Philem. 24). Nach Rom war Markus jedenfalls durch den hl. Petrus gekommen; denn wie er nach der heiligen Schrift ὑπηρέτης Παύλου war, so heißt er bei Irenäus adv. haer. 3, 1. VII, 845 μαθητής, bei Clemens von Alexandrien aber ἀκόλουθος Πέτρου, Eus. H. E. 2, 15. XX, 172. Daß er zu Rom bei der Predigt des hl. Petrus anwesend war, versichern einstimmig Papias l. c. 3, 39. XX, 300, Irenäus l. c., Clemens von Alexandrien bei Eus. l. c. 6, 14. XX, 552, Epiphanius Haer. 51, 6. XLI, 897, Hieronymus de virr. ill. 8. XXIII, 621. Vom hl. Petrus ward dann Markus nach Alexandrien geschickt, um das Christenthum zu predigen, und bewies dort durch seine erfolgreiche Missionsthätigkeit, wie sehr er seit der Rückkehr aus Pamphylien an Festigkeit und Selbstverläugnung gewonnen hatte, Eus. Chron. ad a. 1. Claud. XIX, 539; Epiph. Hier. ll. cc.; Eus. H. E. 2, 16. XX, 173. Er ward der erste Bischof von Alexandrien und blieb in dieser Stellung, bis er 62 sich in Anianus einen Nachfolger weihen konnte, Eus. H. E. 2, 24, ib. 205. Dann kehrte er nach Rom zurück, von wo der hl. Petrus einen Gruß von ihm an die kleinasiatischen Gemeinden schrieb. Dieser Umstand macht wahrscheinlich, daß er auch von Alexandrien aus Missionsreisen nach Kleinasien unternommen hatte, ähnlich wie der hl. Petrus als Bischof von Rom gethan.

Nach Kleinasien begab er sich von Neuem vermuthlich beim Ausbruch der Neronischen Verfolgung, so daß der hl. Paulus in der letzten Gefangenschaft dringend nach seiner Rückkehr verlangte, 2 Tim. 4, 11. Was weiter von Markus erzählt wird, gehört der Legende an; sicher scheint nur, daß er sich wieder nach Alexandrien begab und dort den Martertod erlitt, indem er vom Pöbel in der vor dem Thore liegenden Katakombe während des Gottesdienstes ergriffen und an Stricken zu Tode geschleift wurde. Daß sein Andenken zu Alexandrien noch lange in Ehren gehalten wurde, bezeugt eine lebensgroße Porträtdarstellung al fresco in eben der Katakombe, worin der Heilige den Gottesdienst gehalten haben muß, s. Rossi, Bullett. di Archeol. crist., Roma 1865, p. 58. 63.

470. **Von diesem hl. Markus berichtet das christliche Alterthum, er habe die Vorträge des hl. Petrus über Jesu Reden und Thaten auf Bitten von dessen Zuhörern zu Rom in ein Evangelium gebracht.**

Die oft wiederholten Mittheilungen über diese Thatsache beginnen mit Papias Eus. H. E. 3, 39. XX, 300. „Der Presbyter [Johannes] sagte ihm: Markus ward der Dolmetsch des hl. Petrus, indem er alle Reden und Thaten Christi, welche derselbe erwähnt hatte, sorgfältig, jedoch nicht systematisch, niederschrieb. Er hatte ja den Herrn weder gehört, noch war er dessen Jünger gewesen; später aber, wie gesagt, war er Jünger des hl. Petrus, und dieser hielt seine Unterweisungen nach Bedarf, nicht um eine Uebersicht über die Geschichte des Herrn zu geben. Demnach handelte Markus ganz sachgemäß, wenn er Einiges so niederschrieb, wie [Petrus] es vorgetragen hatte. Denn es lag ihm nur das Eine im Sinn, nichts auszulassen, was er gehört hatte, und keine Unwahrheit dabei zu begehen." Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν· τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς· ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. Wenn Markus hier ἑρμηνευτὴς des hl. Petrus genannt wird, so ist dieß nicht die Bezeichnung einer Stellung oder eines Amtes, das er regelmäßig wahrgenommen hätte, sondern der Ausdruck für das Verhältniß, welches hier dargestellt wird. Petrus selbst hinterließ kein Evangelium, sondern Markus schrieb von Jesu Reden und Thaten das auf, was Petrus erwähnt hatte, denn dieß, nicht „was Markus sich erinnerte", ist der Sinn von ἀπεμνημόνευσε, wie außer der Wortbedeutung auch die Begründung zeigt. Dieser ältesten Angabe gegenüber ist es irrig, Markus zu den 72 Jüngern des Herrn zu rechnen, was zuerst Epiphanius Haer. 51, 6. XLI, 900 und Spätere nach ihm ohne Grund gethan haben. Inwiefern nun Markus ἀκριβῶς, οὐ μέντοι τάξει geschrieben habe, erklärt am besten der hl. Hieronymus Prol. in Ev. Matth. XXVI, 18: iuxta fidem magis gestorum narravit, quam ordinem. Unter τάξις ist nämlich eine solche Anordnung zu verstehen, wie Matthäus eingehalten hat, eine Zusammenstellung des Verwandten nach inneren Rücksichten, nicht nach der chronologischen Folge. Τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ὅσα ἀπεμνημόνευσεν bezeichnet jedenfalls das mündliche Evangelium, wie es von Petrus verkündigt wurde; dieß trug der Apostelfürst nicht im Zusammenhange, sondern nach dem jeweiligen Bedürfnisse der Zuhörer vor. Ebendeßwegen lag es für einen Aufzeichner nahe, das Gehörte in eine systematische Ordnung zu bringen; Markus that dieß nicht, sondern befliß sich der ἀκρίβεια. Diese konnte in seinem Falle nur darin bestehen, daß er sich möglichst an den Ausdruck des hl. Petrus band, und daß er den Faden des Nacheinander festhielt. Auch auf Vollständigkeit der Geschichte Jesu verzichtete er ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν; denn sein Zweck war nur, das vom hl. Petrus Gehörte ohne Auslassung und ohne Entstellung wiederzugeben, also der ἑρμηνευτὴς des Apostels zu sein. Dieß war für jemanden, der dem Heilande selbst nicht nahe gestanden hatte, das einzig Richtige, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος. Die Veranlassung nun, Dolmetsch des hl. Petrus zu werden, erzählt zuerst Clemens von Alexandrien Eus. H. E. 2, 15.; 6, 14. XX, 172. 552. Hiernach waren die Zuhörer des hl. Petrus von seinen Erzählungen aus Jesu Leben so ergriffen, daß sie ein bleibendes Andenken an dieselben zu haben wünschten; sie baten also

den hl. Markus, ihnen dieselben aufzuschreiben, weil er ja doch schon so lange in der Umgebung des Apostels sei, daß er sie auswendig wisse. So seien sie die Urheber des Markus-Evangeliums geworden, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου. Als Petrus dieß erfahren, habe er das Geschehene weder gebilligt noch mißbilligt, aber die Richtigkeit des Niedergeschriebenen anerkannt und die Verbreitung desselben erlaubt. Diesen nämlichen Vorgang erzählen auch der hl. Hieronymus De virr. ill. 8. XXIII, 621 und alle Späteren. Dabei wird etwas, das sich von selbst versteht, immer mehr hervorgehoben, der Umstand nämlich, daß nach einem solchen Vorgang Petrus der eigentliche Verfasser des Evangeliums sei. Offenbar setzte das Alterthum eine feststehende Form des Evangeliums voraus, so daß man nach öfterem Anhören den Inhalt, wie den Wortlaut desselben genau wiedergeben konnte. Daher sagt Tertullian adv. Marc. 4, 5. II, 367: Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur, cuius interpres Marcus, und Hieronymus l. c. l. XXIII, 609: Evangelium iuxta Marcum, qui auditor eius (Petri) et interpres fuit, huius dicitur. Ein anderer Ausdruck, womit der letztere das bestehende Verhältniß richtig bezeichnet: Marci evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est, ward später dahin mißverstanden, daß man den hl. Petrus direct zum Verfasser des Evangeliums machte; Syn. S. Scr. inter opp. S. Athan. XXVIII, 443: Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μὲν ὑπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ, ἐξεδόθη δὲ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μακαρίου ἀποστόλου. Cosm. Indic. Topogr. 5, 2. LXXXVIII, 289: Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐντειλαμένου αὐτῷ, Μάρκος συγγραψάμενος εὐαγγέλιον.

Aus allem diesem ergibt sich als die Ansicht des christlichen Alterthums, daß das Evangelium Marci den hl. Petrus zum eigentlichen Urheber habe, und daß es für römische Leser geschrieben sei. Dieß sind die beiden Fundamentalsätze, aus welchen die Authentie des zweiten Evangeliums nachgewiesen werden kann.

**471. Das zweite kanonische Evangelium ist das dem christlichen Alterthum bekannte Evangelium nach Markus. Dieß ergibt sich, innerlich betrachtet, erstens aus dem Bilde des hl. Petrus, das darin gezeichnet ist.**

Auf unser zweites Evangelium kann allein zutreffen, daß Petrus vorwiegenden Antheil an dem Inhalt habe. In diesem Evangelium sind nämlich manche den hl. Petrus betreffende Einzelheiten aufgenommen, welche in den übrigen Evangelien nicht stehen. So heißt es 1, 36: „Simon sammt denen, welche bei ihm waren", wo Luk. 4, 42 einfach gesagt ist: „das Volk"; die Heilung der Schwiegermutter Petri ist 1, 29—34 viel eingehender erzählt, als Matth. 8, 14—17. Luk. 4, 38—41; bei der Strafe über den Feigenbaum ist 11, 21 eine Aeußerung des hl. Petrus ausdrücklich erwähnt, während Matth. 21, 20 nur im Allgemeinen die Verwunderung der Jünger berichtet; ähnlich steht 13, 3 „Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas"; Matth. 24, 1 „seine Jünger", Luk. 21, 5 „Einige"; 16, 7 „seinen Jüngern und Petrus"; Matth. 28, 7 „seinen Jüngern". Alles dieses sind Hervorhebungen des einen Apostels, welche zur Erkenntniß der betreffenden Thatsachen nichts beitragen und ihren Werth nur darin haben, daß sie einen Augenzeugen namhaft machen. Dagegen werden im zweiten Evangelium auffallender Weise die großen Bevorzugungen nicht erwähnt, welche Petrus so hoch über alle Jünger des Herrn stellen; so nicht, was bei Matthäus 14, 28—33 über das Wandeln Petri auf dem Meere, 15, 15 über seine Stellung als Wortführer der Uebrigen, 16, 17—19 über seinen Primat mitgetheilt ist, obwohl die betreffenden Begebenheiten erzählt sind; dasselbe gilt von Matth. 17, 24—26; 18, 21; Luk. 5, 3; 24, 12. 34, deren Inhalt bei Markus ganz übergangen ist. Nicht einmal sein glorreiches Bekenntniß Matth. 16, 16 ist in der Form, in welcher es die Grundlage zu Jesu Seligpreisung bildet, mitgetheilt. Dagegen ist die Verläugnung des hl. Petrus nirgendwo so ausführlich und mit so viel beschämenden Umständen dargestellt, wie im zweiten Evangelium, wie denn auch sonst erzählt wird, daß der Apostel seit der Auferstehung des Herrn nie mehr den Gedanken an diese Schwachheit verloren und die geschehene Sünde in steter Reue vor seinem Geiste gehabt habe. Alles dieses ist ebenso, wie die analoge Thatsache beim Matthäus-Evangelium (s. o. 392) schon von den Alten bemerkt worden. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου. διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους, ἐπεὶ καὶ ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτῇ πικρῶς, sagt Eusebius Demonstr. evang. 3, 5, 92. XXII, 217.

472. Als zweiter innerer Grund, wonach das zweite Evangelium mit dem des hl. Markus identisch sein muß, erscheint die Auswahl der den Inhalt bildenden Reden und Thaten Jesu.

Die Berichte des Alterthums schließen eine particuläre Tendenz des hl. Markus bei Abfassung seiner Schrift aus: er wollte nur das mündliche Evangelium des hl. Petrus schriftlich fixiren. Ein bewußtes Ziel, wie es bei Matthäus nachgewiesen und bei Lukas noch nachzuweisen ist, würde auch bei Markus eine größere Ausführlichkeit erfordert haben. Wie weit aber das zweite Evangelium an Ausdehnung hinter dem ersten und dem dritten zurücksteht, kann erst durch solche Zusammenstellungen, wie in Rushbrooke's Synopticon p. 134—234, recht erkannt werden. Wenn nun auch Vollständigkeit nicht in der Absicht der Evangelisten lag, so ist doch die Kürze des zweiten Evangeliums am besten zu begreifen, sobald darin die evangelische Predigt des hl. Petrus zu Rom erkannt wird. Derselbe hatte bei seiner Thätigkeit zur Grundlegung des Christenthums nur die eine Wahrheit zu bezeugen, welche er selbst zuerst ausgesprochen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Die Würde Jesu als des Gottessohnes mußte aber auch gerade zu Rom am meisten betont werden; denn hier, wo die Christengemeinde sich früher, als irgendwo anders, aus den Heiden erweiterte, konnte die Messiasidee nicht, wie bei Matthäus, vorausgesetzt und in den Vordergrund gestellt werden. Diese nämliche Wahrheit nun ist als Thema in den Eingangsworten des zweiten Evangeliums ausgesprochen: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ „Beginn des Evangeliums von Jesu Christo als dem Sohne Gottes", und der ganze Inhalt desselben bildet einen historischen Beweis für diese grundlegende Behauptung. Eine solche geschichtliche Beweisführung war zu Rom die einzig richtige; eine theologische, wie sie im vierten Evangelium vorliegt, konnte nur durch Gegensätze hervorgerufen werden, dergleichen in Rom noch nicht vorhanden waren. Allein eine historische Evidenz konnte den Römern nur durch Augenzeugenschaft vermittelt werden, und diese war es gerade, auf welche der hl. Petrus besondern Nachdruck legte. „Denn wir sind nicht vieldeutigen Mythen gefolgt, als wir euch mit der Macht und der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi bekannt machten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Herrlichkeit; denn er empfing von Gott [seinem] Vater Ehre und Preis, als folgende Stimme auf ihn herab von der hocherhabenen Herrlichkeit kam: ‚Mein geliebter Sohn ist dieser, an dem ich mein Wohlgefallen habe'. Und diese Stimme haben wir vom Himmel herabkommen hören, da wir mit ihm auf dem Berge waren." Von dieser geschichtlichen Erfahrung mußte Petrus zu Rom Gebrauch machen, denn der βεβαιότερος προφητικὸς λόγος war daselbst vorerst ohne Bedeutung (2 Petr. 1, 16—19). Wird nun das zweite Evangelium als die Niederschrift einer evangelischen Predigt betrachtet, in welcher diese Grundanschauungen zur Geltung kommen, so erhält es Einheit, Planmäßigkeit, Zusammenhang und vor Allem relative Vollständigkeit. Nach solchen Rücksichten kann es erst da beginnen, wo der hl. Petrus als Zeuge eintritt, nämlich bei der Predigt des hl. Johannes. Von dieser aber wird nichts Anderes mitgetheilt, als „es kommt Einer nach mir, der mächtiger ist als ich". Die Geschichte Jesu selbst beginnt mit dem Vorgang bei der Taufe und der Stimme vom Himmel (1, 11); sie endigt mit dem Zeugniß des römischen Hauptmanns: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn" (15, 39) und mit dem factischen Beweise dafür: „und der Herr Jesus ward in den Himmel aufgenommen und sitzet zur Rechten Gottes" (16, 19). Im Verlaufe dieser Geschichte wird jeder Vorfall erwähnt, bei welchem das nämliche Thema, sei es direct oder indirect, zum Ausdruck kommt: s. außer den genannten Stellen noch 2, 7—11. 28; 3, 12; 5, 7; 8, 38; 9, 6; 12, 6. 37; 13, 26. 32; 14, 62. Zum Beweise dieser Wahrheit dienen nun im zweiten Evangelium die alles Andere überwiegenden und sehr eingehend behandelten Wundererzählungen. Es fehlen hier nur vier, die sonst bei den Synoptikern vorkommen (Matth. 8, 5—13; 9, 27—34; 17, 24—26; dagegen stehen hier 6, 13. 56; 7, 32—36; 8, 22—26; 16, 15—18 Berichte von vielen Wundern, welche sonst nirgends erwähnt sind. Besonders wichtig ist dabei, daß im zweiten Evangelium fortwährend die Notorietät dieser Wunder hervorgehoben wird; so 1, 27. 28. 33. 45; 2, 2. 12; 3, 2. 6. 10. 20; 5, 14. 20. 40. 42; 6, 44. 55. 56; 7, 36; 8, 9; 9, 14; 10, 46. Noch mehr spricht für die angegebene Ueberzeugung, daß das zweite Evangelium sich mehr als ein anderes mit den Aposteln des Herrn beschäftigt; s. 1, 21—39; 3, 7;

4, 1. 35; 6, 7. 30 ff.; 7, 1 ff.; 8, 27 ff.; 10, 28. 46; 11, 1. 11—14. 20—25; 13, 1; 14, 1—50. Die Jünger sind ja die Hauptzeugen für alles, was Jesus gethan und gesprochen hat, und es wird deßwegen ihre Berechtigung nachgewiesen, an erster Stelle gehört zu werden. Beides concentrirt sich im hl. Petrus; daher die vorzugsweise geschehene Berücksichtigung desselben, von welcher schon die Rede war.

Wird hiernach das zweite Evangelium als das des hl. Petrus anerkannt, welches der hl. Markus bloß aufzeichnete, so erklären sich auch die vielen Auslassungen von solchen Dingen, wofür Petrus wohl hätte als Augenzeuge auftreten können; Auslassungen, welche bei Vergleichung mit dem Matthäus-Evangelium am meisten in die Augen fallen. Die Zusammensetzung der ersten Christengemeinde zu Rom verbot eine vorwiegende Rücksicht auf das Judenthum und seine Vertreter, und gerade diese ist es, welche im zweiten Evangelium mangelt. Es fehlt zuerst die Berufung auf das Alte Testament, welche bei Matthäus integrirend ist; sie hätte zu Rom der Heiden wegen keine Bedeutung gehabt. Die wenigen vorkommenden Citate sind fast nur dem Herrn in den Mund gelegt (2, 25; 4, 12; 7, 6. 10; 9, 43; 10, 4—8. 19; 12, 10—36; 13, 14; 14, 27); bloß einmal (15, 28) ist eine Berufung in die Erzählung, d. h. in die evangelische Predigt selbst eingeflochten, und außerdem erscheinen 1, 1—3 die zwei Stellen Mal. 3, 1. Js. 40, 3 als Einleitung des Schriftstellers. Ist insoweit auch dem jüdischen Bestandtheile der römischen Gemeinde Rechnung getragen, so hatte doch in dieser der Gegensatz zum Pharisäismus keine Bedeutung, denn die römischen Juden huldigten jedenfalls einer freieren Auffassung des Gesetzes. Daher fehlt hier der Hauptinhalt der Bergpredigt mit ihrer Verurtheilung einseitiger und heuchlerischer Gesetzesstrenge, sowie alles, was bei Matthäus direct gegen das jüdische Volk und seine Ansicht vom Gesetze gerichtet ist. Für das Christenthum findet sich nicht der auf die Juden berechnete Ausdruck „Himmelreich" oder „Reich Gottes", sondern εὐαγγέλιον zum Kennzeichen, daß es als neue Institution (διδαχὴ καινὴ 1, 27) an die Zuhörer herantrete. Weiteres s. in der schönen und eingehenden Darstellung bei Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Marcus, Freiburg 1881, S. 35 ff.

Das Verhältniß des zweiten zum ersten Evangelium hat man öfter dadurch erklärt, daß Markus aus der ihm vorliegenden Schrift des hl. Matthäus nur einen Auszug gemacht habe. Die innere Wahrscheinlichkeit dieser Theorie wird dadurch sehr erschüttert, daß Manche umgekehrt das Matthäus-Evangelium als eine Ueberarbeitung des Markus-Evangeliums ansehen. Sie kann aber neben den Nachrichten der Alten und den oben entwickelten Gedanken überhaupt nicht bestehen. Was die Aehnlichkeit des Ausdrucks betrifft, so zeigt die sorgfältige Behandlung des Textes bei Rushbrooke l. c., daß die Uebereinstimmung überhaupt nicht groß genug ist, um die selbständige Abfassung des zweiten Evangeliums in Frage zu stellen; die Aehnlichkeit ist aber durch das oben S. 381 Gesagte hinreichend erklärt.

Demnach spricht der Inhalt des zweiten Evangeliums durchaus dafür, daß in demselben die von Markus verfaßte Niederschrift der evangelischen Predigt Petri vorliegt.

473. Als dritter innerer Grund spricht die große Frische und Anschaulichkeit in der Darstellung des zweiten Evangeliums dafür, daß es indirect auf Petrus und direct auf Markus zurückzuführen ist.

Der Charakter des hl. Petrus ist aus den Evangelien hinreichend bekannt. Sein feuriges Wesen schloß ebenso die Fähigkeit, rasch aufzufassen und zu individualisiren in sich, wie die Fertigkeit, seinen Gedanken einen Ausdruck zu geben. Es ist daher vorauszusetzen, daß seine Darstellung der evangelischen Geschichte überaus lebendig und anschaulich gewesen war, und das Markus-Evangelium als Reflex dieser Darstellung muß an denselben Eigenschaften kenntlich sein. Gerade sie aber finden sich bei unserem zweiten Evangelium. Zuerst sind in demselben die Begebenheiten nach Zeit und Ort genau individualisirt, s. 1, 32—35; 2, 1. 23; 4, 35; 6, 47; 9, 1; 11, 12. 20; 14, 1. 12; 15, 1. 25. 34. 42; 16, 1. 2; dann 1, 21; 2, 1. 13; 3, 1; 4, 1. 38; 5, 11. 20. 39; 6, 27. 32. 33. 39. 53; 7, 31; 8, 10. 27; 9, 32; 10, 1. 32; 11, 1. 4; 12, 41; 13, 1; 14, 3. 54. Ferner werden die vorgeführten Persönlichkeiten umständlich beschrieben; so 1, 6; 5, 3—5. 25. 26. 42; 6, 17. 18; 7, 25. 26; 9, 16. 17; 11, 16; 14, 3; 15, 7. 43. Besonders bemerkbar ist aber im zweiten Evangelium, daß bei jeder einzelnen

Begebenheit einzelne kleine Züge erzählt sind, welche dazu beitragen, die Darstellung concret, anschaulich und lebendig zu machen. Dieß wird besonders durch Vergleichung mit den parallelen Stellen bei Matthäus ersichtlich. So steht von Jesu Aufenthalt in der Wüste da: er war mit den wilden Thieren 1, 13, vgl. Matth. 4, 1; Zebedäus war in seinem Nachen mit den Taglöhnern 20, Matth. 4, 21; bei Petri Schwiegermutter trat er hinzu, nahm sie bei der Hand und richtete sie auf 31, Matth. 8, 15; zu Capharnaum kamen Viele zusammen, so daß sie auch draußen keinen Raum hatten 2, 2, vgl. Matth. 9, 1; der Gichtbrüchige ward von Vieren getragen und durch's Dach hernieder gelassen 2, 3. 4, vgl. Matth. 9, 2, und so überall, wie besonders das fünfte Kapitel gegenüber Matth. 8, 28—34; 9, 18—26 und auch Luk. 8, 26—56 zeigen kann. Zu dieser Unmittelbarkeit der Erzählung gehört auch die häufige Anführung der hebräisch gesprochenen Worte 5, 41; 7, 11. 34; 8, 33; 11, 9. 21; 14, 36. 45; 15, 34. Besondere Beachtung verdient die Hervorhebung der Gemüthsbewegungen, welche von der sonstigen chronikenartigen Geschichtserzählung in der hl. Schrift ungemein absticht und der Gemüthstiefe des hl. Petrus vollkommen entspricht, 1, 27. 41. 43; 3, 5. 12. 34; 5, 22; 6, 34; 8, 12; 9, 18. 23. 35; 10, 14. 16. 22. 32; 14, 5 u. s. Auch in dem Stil ist dieselbe Lebendigkeit ersichtlich; die Personen werden redend eingeführt, und die oratio obliqua ist vermieden, 4, 39 (vgl. Matth. 8, 26); 5, 8; 6, 35 ü. s. w., das historische Präsens ist häufig, z. B. 1, 21. 40. 44; 5, 15; 6, 1; 9, 2; 11, 15. 27 u. s. w.; die Negationen sind gehäuft, 1, 44; 2, 2 ff.; 3, 20. 27; 5, 37; 7, 12; 9, 8; 12, 34; 15, 4 ff. u. s. w. Alles dieses macht überaus wahrscheinlich, daß unser zweites Evangelium diejenige Schrift ist, welche der ersten Kirche vom hl. Markus hinterlassen wurde.

474. Als vierter innerer Grund tritt die Wahrnehmung hinzu, daß die Darstellung des zweiten Evangeliums offenbar auf römische Christen fortgesetzten Bezug nimmt.

Die Verhältnisse, unter welchen das Christenthum entstand, waren den Römern oder den Abendländern überhaupt vollkommen fremd und vielfach unverständlich. Eine theilweise Bekanntschaft konnte nur durch die Lesung des Alten Testaments vermittelt sein. In Rom, wo es so viele Heidenchristen gab, konnte eine solche nicht vorausgesetzt werden, und der Prediger des Evangeliums wie sein Dolmetsch war demnach genöthigt, alles specifisch Jüdische besonders zu erklären. Dieß nun geschieht im zweiten Evangelium, anders als im ersten, mit großer Sorgfalt. Die hebräischen Wörter und Ausdrücke sind hier übersetzt, 3, 17. 22; 5, 41; 7, 11. 34; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34. 42; jüdische Einrichtungen und Gebräuche werden erklärt 7, 3; 12, 42; 14, 12, einmal kurz durch Substitution des lateinischen Wortes, σπεκουλάτωρ 6, 27. Die jüdischen Oertlichkeiten werden präcisirt; so hat in der ganzen heiligen Schrift bloß hier der Jordan bei seiner ersten Erwähnung 1, 5 den Zusatz „Fluß"; Nazareth wird als in Galiläa liegend bezeichnet 9; Bethanien hat die Erklärung „am Oelberg" 11, 1. Umgekehrt werden alle römischen Einrichtungen und Zustände als bekannt vorausgesetzt, wie die Stellung des Pilatus 15, 1 und der κεντυρίων 15, 39. 44. 45; das Gesetz Matth. 5, 32 wird hier 10, 12 wegen der römischen Gleichberechtigung der beiden Geschlechter auch auf das Weib ausgedehnt; specielle Rücksicht auf die Christengemeinde beweist die Nennung des Alexander und des Rufus 15, 21; vgl. Röm. 16, 13. Selbst auf Sprache und Stil ist diese Rücksicht übergegangen; denn die oben S. 49 erwähnten Latinismen des neutestamentlichen Ausdrucks finden sich nirgendwo so häufig, wie im zweiten Evangelium, vgl. Schegg, Evang. nach Markus übers. und erkl., München 1870, I, S. 12 f. Demnach kann kein Zweifel bleiben, daß in unserem zweiten Evangelium die von Markus aufgezeichnete Predigt des hl. Petrus vorhanden ist.

475. Für die Identität des zweiten Evangeliums mit dem Buch des hl. Markus können nicht viele äußere Gründe angeführt werden, weil es bei der freien Citirweise der ältesten Kirchenschriftsteller schwer wird, eine angeführte Stelle bestimmt aus demselben herzuleiten; doch läßt sich auch

auf diesem Wege ein hinreichender Beweis führen, und zwar speciell auch für die Aechtheit der oben S. 35 besprochenen letzten Verse 16, 9—20.

Auch hier muß zuerst constatirt werden, daß Stellen und Thatsachen, welche nur im zweiten Evangelium stehen, so angeführt oder behandelt werden, wie es mit der heiligen Schrift gewöhnlich geschieht. Dieß ist der Fall bei Papias Eus. H. E. 3, 39. XX, 297 mit Mark. 16, 18; bei Clemens von Rom 1, 15. I, 237, insofern hier die Stelle Js. 29, 13 in der Gestalt angeführt wird, welche sie im zweiten Evangelium 7, 6 hat; bei Barnabas Ep. 15. II, 772 mit 16, 14; bei Justinus Dial. 106. VI, 724 mit 3, 17; Apol. I, 45. ib. 397 mit 16, 20; bei Hippolytus Contra Haer. Noeti 18. ed. Routh, Opusc. I, 80 mit 16, 19; Constit. apost. 8, 1. I, 1061 mit 16, 17; bei Vincenz von Thibaris auf dem siebenten Concil von Karthago (256) mit 16, 17. 18. III, 1066.

In dem Evangelium des Nikodemus (Gesta Pilati c. 14) werden 16, 15—18 mit der Einleitung angeführt Ἔλεγεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. In den apostolischen Constitutionen werden 2, 3. 5. 20. 37. I, 600. 601. 636. 689; 7, 7; 8, 7 die Aussprüche Jesu 13, 35; 5, 39; 10, 11; 7, 24 wörtlich angeführt. Die Clementinischen Homilien führen 3, 57. II, 148 die Worte 12, 29 als Worte Jesu an.

Bestimmte Citate aus dem zweiten Evangelium als Werk des hl. Markus finden sich bei Irenäus adv. haer. 3, 10, 6. VII, 878: Quapropter et Marcus interpres et sectator Petri initium evangelicae conscriptionis fecit sic: Initium Evangelii Jesu Christi Filii Dei, quemadmodum scriptum est . . . In fine autem Evangelii ait Marcus: Et quidem Dominus Jesus, postquam locutus est eis, receptus est in coelos et sedet ad dexteram Dei. Der hl. Hieronymus sagt Dial. 2 adv. Pelag. 15. XXIII, 550: In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius Evangelii scribitur: Postea quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus etc. Ohne daß die Frage nach der Aechtheit dieses Schlusses erörtert würde, geht aus dieser Aeußerung bestimmt hervor, daß Hieronymus unser zweites Evangelium für das des hl. Markus gehalten hat.

Indeß muß darauf hingewiesen werden, daß nach der Anschauung der Väter auch der bestrittene Schluß 16, 9—20 unbedingt ein Bestandtheil des kanonischen Markus-Evangeliums war. Demnach kann als bewiesen gelten, daß das ganze zweite Evangelium mit allen seinen Theilen als Schriftwerk des hl. Markus anzunehmen ist und kanonische Dignität besitzt, weil es ab apostolico herrührt.

476. Weil das Evangelium Marci für Römer geschrieben wurde, ist oft behauptet worden, es sei lateinisch abgefaßt gewesen. Dem entgegen erscheint nur die Abfassung in griechischer Sprache glaubhaft und bildet ein neues Kennzeichen von der Authentie des Evangeliums.

Die griechischen Väter und Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte haben über die Sprache, worin Markus sein Evangelium geschrieben, keinerlei Bemerkung hinterlassen. Angesichts der Bestimmtheit, womit sie die hebräische Abfassung des Matthäus-Evangeliums berichten, muß daher angenommen werden, daß das zweite Evangelium griechisch vorlag. Ausdrücklich sagt Hieronymus Praef. in IV Evangg. ad Damasum: De Novo nunc loquor Testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo. Ebenso Augustinus Cons. Evang. 1, 2, 4. XXXIV, 1044: Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco. In den Handschriften der Peschittho nun findet sich seit dem 6. Jahrhundert die Unterschrift שלם אונגליון קדישא כרוסותא דמרקוס דמלל רהומאית ברהומא מדינתא, Explicit Evangelium sanctum, annunciatio Marci, quam praedicavit romane in urbe Roma (*Wright*, Catal. of Syr. Mscr. p. 47, col. 1). Obwohl hier deutlich gesagt ist, Markus habe zu Rom lateinisch gepredigt, was jedenfalls auf bloßer Combination beruht, so haben doch neuere Gelehrte die Stelle mißverständlich auf das geschriebene Evangelium angewendet und damit einer sonst schon vorgetragenen Ansicht die Stütze des Alterthums zu verleihen gesucht. Sonst nämlich ist bloß in jüngeren griechischen Handschriften (seit 1200) eine ähnliche Angabe zu finden: Cod. 9. 10. 160. 161 u. a. Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγράφη

ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ μετὰ ἔτη ιβ′ τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου (*Tischendorf*, Nov. Test. Ed. VIII mai. 1, p. 410). Diese Angabe ist ebenso wie die obige mißverstanden worden, weil ῥωμαϊστί im oströmischen Reich, aus dessen Zeit jene Handschriften stammen, griechisch bedeutet. Sollte es aber wirklich lateinisch heißen, so kann die Unterschrift, wie auch andere l. c. angeführte, nur als Conjectur angesehen werden, die auf irriger Voraussetzung beruht. Obgleich es gewiß ein Irrthum ist, anzunehmen, in Rom sei mehr oder ebensoviel griechisch als lateinisch gesprochen worden, so war doch die Kenntniß der griechischen Weltsprache zu Rom, nachdem es der Mittelpunkt der abendländischen Welt geworden, verbreitet genug, um einem Hellenisten das Verständniß zu ermöglichen. Hellenist aber war Markus seiner Abstammung und noch mehr seiner Bildung nach; sonst hätte dem Hellenen Barnabas nicht so viel daran liegen können, ihn auf der Reise zu griechisch redenden Völkerschaften als Begleiter zu haben. Es ist also selbstverständlich und eben deßwegen durch das Stillschweigen der Alten bestätigt, daß Markus griechisch geschrieben hat. Daß ein lateinisches Evangelium in der Ursprache verloren gegangen wäre, ist ebenso undenkbar, als der Verlust einer hebräischen Evangelienschrift begreiflich erscheint.

Wirklich hat man noch im spätern Mittelalter behauptet, nicht bloß den Urtext, sondern sogar das Autograph des hl. Markus in lateinischer Sprache zu besitzen. Seitdem nämlich die Republik Venedig den hl. Markus zu ihrem Schutzpatron erhoben hatte und seinen Ruhm mit dem ihrigen identificirte, sollte der Besitz einer solchen Kostbarkeit den Glanz der Meerstadt erhöhen. Demnach ward eine in Friuli erbeutete alte Handschrift mit dem Vulgatatext des Markus-Evangeliums als Autograph und Urexemplar desselben ausgegeben und gezeigt. Später fanden sich einige Blätter der nämlichen Handschrift zu Prag und wurden, nachdem ihr Zusammenhang mit den venetianischen Resten erkannt war, dort als Reliquien von derselben Bedeutung verehrt. Die paläographische Kritik hat längst aufgedeckt, daß in beiden nur eine Abschrift der lateinischen Uebersetzung aus dem siebenten Jahrhundert vorliegt.

### 477. Das Evangelium des hl. Markus ist 42—44 n. Chr. zu Rom geschrieben.

Ueber die Abfassungszeit des Markus-Evangeliums gibt es aus dem christlichen Alterthum eine Reihe ganz bestimmter Angaben. Aus zwei schon angeführten Stellen des Clemens von Alexandrien (Eus. H. E. 2, 15; 6, 14. XX, 172. 552) geht hervor, daß es noch während des ersten Aufenthaltes Petri zu Rom geschrieben worden ist, so daß die obige Jahreszahl gegeben werden muß. An einer andern Stelle (2, 16. ib. 173) sagt Eusebius, Markus habe in Alexandrien das Evangelium gepredigt, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρύξαι. Diese Aussage läßt ungewiß, ob die Niederschrift vor oder nach der Predigt geschehen sei, so daß wegen dieser Stelle schon behauptet worden ist, Markus habe sein Evangelium koptisch geschrieben, Wahl's Magazin für orient. und bibl. Liter. 1790, III, 8. Daß aber συνεγράψατο als Plusquamperfectum zu deuten ist, lehrt Epiphanius Haer. 51, 6. XLI, 897: Εὐθὺς δὲ μετὰ τον Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι, καὶ γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν. Das Nämliche sagt Hieronymus De Virr. Ill. 8. XXIII, 621: Assumto itaque Evangelio, quod ipse confecerat, pervexit Aegyptum. Hiernach wäre die Frage sehr einfach entschieden, wenn nicht eine Stelle bei Irenäus Schwierigkeiten bereitete. Dieser nämlich fährt in der schon oben (S. 376) mitgetheilten Stelle fort: (τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν) · Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Wenn hier, wie gewöhnlich geschieht, ἔξοδος nach 2 Petr. 1, 15 für Tod genommen wird, so ist die Abfassung dadurch in eine viel spätere Zeit, nämlich nach 67, herabgerückt. Dann aber ist es schwer verständlich, wie Eusebius in sein Geschichtswerk eine den übrigen darin befindlichen Zeitangaben so ganz widersprechende Angabe sollte aufgenommen haben. Es müßte demnach ἔξοδος in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Weggang" genommen werden, und unter Berücksichtigung dessen, was oben S. 406 gesagt ist, würde dann so ziemlich die angegebene Zeit bestehen bleiben. Allein auch

dann käme ein unlösbarer Widerspruch heraus, weil ja Petrus nach Clemens von Alexandrien noch während der Abfassung Kenntniß von dem Unternehmen seines Jüngers nehmen konnte. Den Ausweg zeigt hier die Lesart ἔκδοσιν, welche statt ἔξοδον in einer Handschrift steht. Es ist wahrscheinlich, daß die ganze Stelle von den Abschreibern nicht recht verstanden worden ist, und daß demnach der sonstigen Tradition durch die Stelle des hl. Irenäus kein Eintrag geschieht.

Der Ort der Abfassung war Rom; nach der Einstimmigkeit der dießbezüglichen Angaben ist dieß nicht zu bezweifeln.

### 4. Das Evangelium nach Lukas.

478. Evangelium nach Lukas heißt in sämmtlichen Exemplaren des Neuen Testamentes dasjenige Geschichtsbuch, welches unter den kanonischen Evangelien jetzt die dritte Stelle einnimmt. Dasselbe gibt besonders ausführliche Nachrichten über den hl. Täufer Johannes, über die allerseligste Jungfrau und die Kindheit Jesu und berichtet aus der spätern Wirksamkeit Jesu, die es im Ganzen so, wie die beiden früheren Evangelien, schildert, als einzige Quelle folgende Einzelheiten: den reichen Fischfang der Jünger, die Auferweckung des Jünglings von Naim, die Salbung Jesu durch Magdalena, die Heilung der zehn Aussätzigen, die Einkehr Jesu bei Zachäus, ferner die Gleichnisse von dem barmherzigen Samaritan, von dem ungerechten Haushalter, von dem reichen Mann und dem armen Lazarus, vom verlorenen Sohn, vom betenden Pharisäer und Zöllner, endlich das Verhör Jesu bei Herodes und die Einzelheiten über Jesu Erscheinen in Emmaus.

Dieses Evangelium ist in 30 Uncial- und ungefähr 500 Minuskelhandschriften erhalten. Es wird jetzt in 24 Kapitel getheilt, deren Inhalt in der nämlichen Weise, wie oben S. 384 und 403 geschehen ist, folgendermaßen dargestellt werden kann. Das nur hier Vorkommende ist wieder gesperrt gedruckt. Wo eine Angabe nicht gesperrt erscheint, ohne daß ein anderer Evangelist dabei namhaft gemacht ist, wird ein ähnlicher Inhalt anderswo aus anderer Veranlassung erzählt.

II. Vorrede an Theophilus 1, 1—5. III. Dem Priester Zacharias wird vom Engel Gabriel die Geburt Johannis des Täufers vorausverkündigt 6—25. IV. Der Engel Gabriel bringt Maria die Botschaft, daß sie den Sohn Gottes gebären werde 26—38. V. Maria besucht Zacharias' Frau Elisabeth und bleibt drei Monate bei ihr. Von Elisabeth gepriesen, spricht sie den Lobgesang Magnificat 39—56. VI. Johannes der Täufer wird geboren; sein Vater erhält die Sprache wieder und preist Gott mit dem Lobgesang Benedictus 57—80. VII. Stammtafel Jesu 3, 23—38 *Mt.* IX. Jesus wird zu Bethlehem geboren 2, 1—7 *Mt.* X. Die Geburt Jesu wird den Hirten auf dem Felde von Engeln bekannt gemacht 8—20. XI. Jesus wird beschnitten 21, XII. und im Tempel dargebracht. Simeon weissagt von ihm und seiner Mutter. Die Prophetin Anna verkündigt ihn als den Messias 22—38. XVI. Maria und Joseph wohnen mit Jesu in Nazareth 39 *Mt.* XVII. Jesus wächst heran und wird, als er zwölf Jahre alt geworden, von seinen Eltern mit nach Jerusalem genommen 40—52. XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugniß von Jesu 3, 1—18 *Mt Mr J.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft 3, 21—22 *Mt Mr J.* XX. Jesus wird vom Teufel versucht 4, 1—13 *Mt Mr.* XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten 3, 19—20 *Mt Mr J.* XXX. Jesus geht nach Kapharnaum 4, 31—32 *Mt Mr.* XXXI. Jesus predigt in Galiläa 14—15 *Mt Mr.* XXXIV. Jesus predigt zu Nazareth, wird dort verhöhnt und soll getödtet werden 16—30. XXXV. Jesus beruft nach einem wunderbaren Fischfange des Petrus neue Apostel am See von

Genesaret 5, 1—11 *Mt Mr*. XXXVI. Jesus treibt einen unreinen Geist aus 4, 33—37 *Mr*. XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber 38—39 *Mt Mr*. XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher 40—44 *Mt Mr*. XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum 5, 12—16. XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben 17—26 *Mt Mr*. XLI. Jesus beruft Matthäus und speist mit den Zöllnern 27—32 *Mt Mr*. XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten 33—38 *Mt Mr*. XLV. Die Jünger pflücken Aehren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dieß bei den Pharisäern 6, 1—5 *Mt Mr*. XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand 6—11 *Mt Mr*. XLIX. Jesus wählt zwölf Apostel aus 12—16 *Mt Mr*. L. Jesus predigt auf einem Berge 17—49; 11, 1—13, 33—36 *Mt*. LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen bezüglich ihres Amtes 9, 1—6 *Mt Mr*. LII. Jesus heilt den Knecht eines Hauptmannes zu Kapharnaum 7, 1—10 *Mt*, LIII. und erweckt zu Naim den Sohn einer Wittwe von den Todten 11—17. LIV. Johannes der Täufer sendet aus dem Gefängniß zwei seiner Jünger zu Jesu 18—23 *Mt*. LV. Jesus gibt Zeugniß von Johannes 24—29 *Mt*. LVI. Jesus tadelt die Juden wegen ihrer Hartnäckigkeit 30—35 *Mt*. LVII. Magdalena salbt Jesum im Hause eines Pharisäers die Füße und erhält von ihm Verzeihung ihrer Sünden 36—50. LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesus 9, 7—9 *Mt Mr*. LXI. Während Jesus in Galiläa predigt, begleiten ihn fromme Frauen 8, 1—3. LXII. Jesus heilt einen Besessenen, der stumm war, und vertheidigt sich gegen die Lästerreden der Pharisäer. Ein Weib preist seine Mutter selig 11, 14—32 *Mt Mr*. LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen seines Vaters thun, seine Angehörigen 8, 19—21 *Mt Mr*. LXIV. Jesus trägt das Gleichniß vom Säemann vor und erklärt dasselbe seinen Jüngern 8, 4—18 *Mt Mr*. LXV. ebenso die Gleichnisse über das Reich Gottes vom Senfkörnchen und vom Sauerteig 13, 18—21 *Mt Mr*. LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See von Genesaret 8, 22—25 *Mt Mr*. LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gadara aus und erlaubt denselben, in eine Schweinsheerde zu fahren 8, 26—39 *Mt Mr*. LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige 8, 40—56 *Mt Mr*. LXXII. Die zwölf Apostel kehren zurück, und Jesus zieht sich mit ihnen in die Einsamkeit bei Bethsaida 9, 10 *Mt Mr J*. LXXIII. Jesus speist wunderbarer Weise 5000 Mann (kurz vor dem zweiten Paschafest) 11—17 *Mt Mr J*. LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias ist 18—21 *Mt Mr*. LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, und stellt das Leiden als nothwendig zur Seligkeit dar 22—27 *Mt Mr*. LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt 28—36 *Mt Mr*. LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen 37—44 *Mt Mr*. LXXXVIII. Jesus sagt von Neuem sein Leiden voraus 44—45 *Mt Mr*. XC. Die Jünger Jesu streiten um ihren Rang; Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen 46—50 *Mt Mr*. XCI. Jesus reist nach Judäa; die Samaritaner wollen ihn nicht aufnehmen; Jakobus und Johannes werden wegen ihrer vorschnellen Entrüstung darüber getadelt 51—56 *Mt Mr J*. XCII. Jesus gibt die Bedingungen an, unter denen jemand sein Nachfolger werden kann 57—62 *Mt*. XCIII. Jesus sendet siebenzig Jünger aus 10, 1—16. XCVIII. Die siebenzig Jünger kommen freudig zu Jesu zurück; Jesus preist den Vater für die Offenbarung seiner Macht 17—24 *Mt*. XCIX. Jesus belehrt einen Schriftgelehrten über den Weg zum ewigen Leben und trägt ihm das Gleichniß vom barmherzigen Samaritan vor 25—37. C. Jesus kehrt bei Maria und Martha ein und lehrt das eine Nothwendige 38—42. CI. Jesus lehrt seine Jünger beten 11, 1—13. CII. Jesus entlarvt im Hause eines Pharisäers die Pharisäer und Schriftgelehrten 37—54. CIII. Jesus ermahnt die Seinigen zur Standhaftigkeit im Kampfe gegen die Feinde 12, 1—12. CIV. Jesus weigert sich, einen Erbschaftsstreit zu schlichten 13—14. CV. Jesus warnt an dem Beispiel eines reichen Mannes vor irdischen Sorgen und zeigt an dem Beispiel eines frommen und klugen Hausverwalters, sowie der Sühne bei irdischen Gerichtshändeln, die Nothwendigkeit, immer auf das Gericht Gottes gefaßt zu bleiben 15—59. CVI. Jesus stellt das Schicksal Gemordeter und Umgekommener als eine Aufforderung zur Buße dar und bestätigt diese durch das Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum 13, 1—9.

CVII. Jesus heilt in der Synagoge eine verwachsene Frau am Sabbat 10—17. CVIII. Jesus lehrt auf dem Weg nach Jerusalem, wie gering die Zahl der Auserwählten sein werde 22—30. CXIV. Jesus wird vor den Nachstellungen des Herodes gewarnt und klagt über Jerusalem wegen seiner Unbußfertigkeit 31—35. CXV. Jesus wird zu einem Pharisäer eingeladen, heilt bei demselben am Sabbat einen Wassersüchtigen, belehrt die Anwesenden über die Demuth, den Gastgeber aber über die Gastfreundschaft und trägt ein Gleichniß von einem Gast ohne hochzeitliches Kleid vor 14, 1—24. CXVI. Jesus belehrt die Seinigen über die Nothwendigkeit, um des ewigen Lebens willen sich selbst zu verläugnen 25—35. CXVII. Jesus lehrt den Werth der Sündenbekehrung durch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn 15, 1—32. CXVIII. Jesus lehrt den Pharisäern gegenüber den rechten Gebrauch des zeitlichen Gutes durch die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom armen Lazarus 16, 1—17. 19—31. CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung 18 *Mt Mr*. CXXI. Jesus belehrt seine Jünger über die Verwerflichkeit des Aergernisses, über die Nothwendigkeit zu verzeihen, über die Kraft des Glaubens, über die schuldige Demuth 17, 1—10. CXXII. Jesus heilt zehn Aussätzige 11—19. CXXIII. Jesus beantwortet eine Frage nach dem Beginne des Reiches Gottes und verbindet damit Belehrungen über seine Ankunft zum Gericht 20—37. CXXIV. Jesus lehrt durch die Parabel von der Wittwe und dem hartherzigen Richter die Nothwendigkeit, ohne Unterlaß zu beten 18, 1—8. CXXV. Jesus beschämt den Stolz Einzelner durch das Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner 9—14. CXXVI. Jesus segnet die Kinder 15—17 *Mt Mr*. CXXVII. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rath und seine Jünger über den Werth der freiwilligen Armut 18—30 *Mt Mr*. CXXX. Jesus verkündet von Neuem sein Leiden und Sterben 31—34 *Mt Mr*. CXXXII. Jesus heilt einen Blinden am Wege 35—43 *Mt Mr*. CXXXIII. Jesus kehrt bei Zachäus ein und trägt das Gleichniß von der Austheilung der Pfunde vor 19, 1—27. CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen, und das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen 28—40 *Mt Mr J*. CXXXIX. Jesus weint über Jerusalem und sagt dessen Untergang voraus 41—44. CXLV. Jesus treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel 45—46 *Mt Mr*. CXLVI. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen Jesus umzubringen 45—46 *Mr*. CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern und Aeltesten auf zudringliche Fragen und knüpft das Gleichniß vom Weingärtner an 20, 1—18 *Mt Mr*. CL. Ebenso antwortet Jesus auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern 19—26 *Mt Mr*. CLI. ferner den Sadducäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Todten 27—40 *Mt Mr*. CLIII. Hinwieder legt Jesus eine Frage über den Messias vor 41—44 *Mt Mr*. CLIV. Jesus entlarvt die Pharisäer vor dem Volke 45—47 *Mt Mr*. CLV. Jesus preist eine Wittwe, welche zwei Scherflein in den Opferkasten gelegt hat 21, 1—4 *Mr*. CLVI. Jesus sagt im Angesichte des Tempels die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus 5—33 *Mt Mr*, CLVII. und fordert zur Wachsamkeit auf 34—36 *Mt Mr*. CLXI. Jesus lehrt bei Tage im Tempel und bleibt bei Nacht am Oelberg 37—38. CLXIII. Am Mittwoch berathschlagen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie den Tod Jesu herbeiführen können 22, 1—2 *Mt Mr*. CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesus verrathen wolle 3—6 *Mt Mr*. CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus Petrus und Johannes voraus, das Paschamahl zu bereiten 7—13 *Mt Mr*. CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl 14—18 *Mt Mr*. CLXVIII. und setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein 19—20 *Mt Mr J*. CLXIX. Es entsteht ein Rangstreit unter den Jüngern, und Jesus ermahnt sie zur Demuth 34—30 *J*. CLXX. Jesus bezeichnet den, welcher ihn verrathen wird 21—23 *Mt Mr J*. CLXXII. Jesus warnt Petrus vor seiner eigenen Schwachheit und sagt dessen künftige Bedeutung voraus 31—34 *Mt Mr J*. CLXXIII. Jesus verkündet, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse 35—38. CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Oelberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht. Ein Engel erscheint, um ihn zu stärken, und sein Schweiß wird wie Blutstropfen 39—46

*Mt Mr J.* CLXXIX. Jesus wird verrathen, (von Petrus) umsonst vertheidigt und gefangen genommen 47—53 *Mt Mr J.* CLXXX. Jesus wird zum Hohenpriester geführt 54 *Mt Mr J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn 54 *Mt Mr J.* CLXXXIV. Petrus verläugnet den Herrn zum ersten Mal (im Vorhof des Hohenpriesters) 55—57 *Mt Mr J,* CLXXXV. zum zweiten Mal (am Eingange des Palastes) 58 *Mt Mr J,* CLXXXVI. zum dritten Mal (am Morgen des Charfreitags, während Jesus von den Soldaten umringt ist) 59—62 *Mt Mr J.* CLXXXVII. Jesus wird von den Schergen verspottet 63—65. CLXXXVIII. Der hohe Rath beschließt am Morgen über Jesus und übergibt ihn dem Landpfleger Pilatus 66—71 *Mt Mr J.* CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig befunden 23, 1—5 *Mt Mr J.* CXCI. Pilatus schickt Jesum zu Herodes, der ihn mit seinen Leuten in weißem Kleide verspottet 6—12. CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas 13—21 *Mt Mr J.* CXCIII. Pilatus sucht zum dritten Male Jesum freizugeben 22 *Mt Mr,* CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tode 23 *Mt Mr.* CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und überläßt Jesum den Juden 24—25 *Mt Mr J.* CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und unterwegs von Simon von Cyrene unterstützt 26 *Mt Mr J.* CCI. Eine große Menge Volkes folgt Jesu, besonders wehklagende Frauen, denen Jesus das kommende Gericht ankündigt 27—31. CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt 32—33 *Mt Mr J.* CCIII. Jesus betet für seine Kreuziger 34a. CCIV. Die Soldaten werfen über seine Kleider das Loos 34b *Mt Mr J.* CCV. Es wird eine griechische, lateinische und hebräische Inschrift über das Kreuz Jesu geheftet 38 *Mt Mr J.* CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Aeltesten, den Soldaten und selbst von einem der Mitgekreuzigten verspottet 35—37. 39 *Mt Mr.* CCVII. Der eine Schächer nimmt Jesum in Schutz und erhält dafür die Zusicherung des Paradieses 40—43. CCIX. Jesus ist seit zwölf Uhr von seinem himmlischen Vater verlassen 44—45 *Mt Mr.* CCXI. Jesus stirbt 46 *Mt Mr J.* CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet 47. 48 *Mt Mr.* CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu 49 *Mt Mr.* CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu 50—52 *Mt Mr J* CCXVII. und begräbt ihn in Gegenwart frommer Frauen, nachdem er ihn in Leinwand eingewickelt 53—55 *Mt Mr J.* CCXIX. Die Frauen bereiten Specereien, um Jesum nach dem Sabbat einzubalsamiren 56. CCXX. Sonntags Morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam einzubalsamiren 24, 1—2 *Mt Mr J,* CCXXII. allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Todten auferstanden ist 3—7 *Mt Mr.* CCXXIII. Sie gehen wie Träumende zu den Aposteln 9—11 *Mt Mr.* CCXXVI. Petrus eilt zum Grabe und schaut den Herrn 12. 34. CCXXIX. Zwei Jünger gehen Abends nach Emmaus, schauen den auferstandenen Heiland, erkennen ihn am Brodbrechen und verkünden Alles den Jüngern 13—35 *Mr.* CCXXX. Jesus erscheint den versammelten Jüngern zu Jerusalem 36—49 *Mr J.* CCXXXVI. Jesus fährt in den Himmel auf 50—51 *Mr.* CCXXXVII. Die Apostel bleiben im Lobpreis Gottes vereinigt 52—53.

479. Dieses Evangelium steht offenbar im engsten Zusammenhang mit einem andern Geschichtsbuch im Neuen Testament, welches den Namen der Apostelgeschichte führt.

Aeußerlich zeigt sich dieser Zusammenhang in zwei kurzen Vorreden, welche den beiden Schriften voraufgehen. Beide sind an einen gewissen Theophilus gerichtet, der im Evangelium die Bezeichnung κράτιστος erhält, und letzteres nennt der Verfasser in der Vorrede zur Apostelgeschichte τὸν πρῶτον λόγον, indem er es durch die Inhaltsangabe identificirt (Apg. 1, 2). Bedeutender sind die inneren Kennzeichen der Zusammengehörigkeit. Am Schluß des Evangeliums ist eine Anzahl von Thatsachen bloß angedeutet, welche in der Apostelgeschichte ausführlich erzählt werden; da diese aber jedenfalls zu dem gehört haben, wovon es Luk. 1, 4 heißt περὶ ὧν κατηχήθης, so hat der Verfasser sie offenbar für den zweiten Bericht aufgespart. Der Inhalt beider Bücher verhält sich, was hier noch nicht dargelegt werden kann, zu einander, wie Verheißung und Erfüllung. Dann aber zeigen beide Bücher gemeinsame Eigenthümlichkeiten des Aus-

drucks, welche auf einen gemeinschaftlichen Verfasser zu schließen erlauben. Es gibt eine Anzahl von Wörtern, welche nur im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte vorkommen: διαπορεῖν, διϊστάναι, διϊσχυρίζεσθαι, διοδεύειν, ἐνεδρεύειν, ἐντόνως, ἡ ἑξῆς, ἐπιβιβάζειν, ἐπιδεῖν, ἐπιφανεῖν, ἐπιχειρεῖν, εὐλαβής, θάμβος, ἴασις, καθεξῆς, καθιέναι, καθότι, κατακλείειν, κατακολουθεῖν, κλάσις (ἄρτου), μεγαλεῖα, ὀδυνάσθαι, ὁμιλεῖν, ὀχλεῖσθαι, προβάλλειν, προσδοκία, συμβάλλει, συμπληροῦν, συναρπάζειν, συγκαλεῖσθαι, συνεῖναι, τραυματίζειν (τραῦμα Luk. 10, 34). Daneben kommen ἅπας, ἀτενίζειν, ἐξαίφνης, καλούμενος, ὀνόματι, κατελθεῖν, παραχρῆμα im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte öfter als in allen übrigen Büchern des Neuen Testamentes vor. Vgl. *Westcott*, Gospels p. 382; Holtzmann, die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, § 19, 9. Nach solchen Gründen gilt es als ausgemacht, daß das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von Einem Verfasser herrühren, und beide als zwei Theile einer und derselben Geschichtserzählung aufzufassen sind.

480. Der Name Lukas bezeichnet einen heidnisch geborenen Arzt, welcher nach seiner Taufe sich in der nächsten Umgebung des hl. Paulus befand.

Das Wort Lukas kann aus Lucanus oder auch aus Lucilius abgekürzt sein; solche Namensänderungen geschahen in der römischen Kaiserzeit namentlich bei Freigelassenen nicht selten. Sicher aber ist der Name nicht mit Lucius identisch, so daß schon deßwegen weder der Apg. 13, 1 erwähnte, aus Cyrene stammende, noch der Röm. 16, 21 genannte, mit Paulus verwandte Lucius mit Lukas verwechselt werden darf. Zwar wurden schon zu Origenes' Zeit solche Verwechslungen begangen, s. Orig. in Ep. ad Rom. 16, 21. XIV, 1288. Allein wenn die erstere richtig wäre, so könnte an der Stelle Apg. 13, 3 der Gebrauch der dritten Person nicht erklärt werden. Die andere Verwechslung ist deßwegen nicht zulässig, weil Paulus bei Abfassung des Römerbriefs Lukas sicher nicht bei sich hatte; auch würde der Umstand, daß Lukas mit Paulus verwandt gewesen, in der Tradition der Kirchenväter nicht verloren gegangen sein.

Lukas erscheint demnach in der hl. Schrift zuerst Col. 4, 14 und Philem. 24, beide Male in nächster Verbindung mit Demas; dort heißt er ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, hier συνεργός des Apostels. Demnach war er um das Jahr 62 in der nächsten Umgebung des Apostels. Daß er Arzt gewesen, ist immer im wirklichen, nicht im figürlichen Sinne verstanden worden; dieß würde bestätigt erscheinen, wenn man nach seiner Namensform ihn als Freigelassenen zu betrachten hätte; denn die ärztliche Kunst ward oft von Freigelassenen geübt. Sen. de Benef. 3, 24. Der Name „Mitarbeiter" bezeichnet ihn als Cleriker; vermuthlich hatte er damals schon die priesterliche Weihe empfangen. Da ihn Paulus Col. 4, 11 nicht unter den Mitarbeitern aus dem Judenthum nennt, so muß Lukas als Heide geboren worden sein. Sowohl nach diesem Umstande, als nach der Zeit seiner Verbindung mit Paulus kann er wohl nicht, wie Origenes de recta in Deum fide XI, 1721 angibt, einer der zweiundsiebenzig Jünger Jesu gewesen sein. Auch daß Lukas einer der beiden Jünger Jesu war, welche am Osterfest nach Emmaus gingen, Greg. M. Praef. in Job. 3, LXXV, 517 ist bloß eine Sage, so sehr auch die Erzählung Luk. 24 auf einen Augenzeugen deutet. Richtig nennt Irenäus adv. Haer. 3, 10, 1. VII, 872 ihn sectator et discipulus apostolorum, bestimmter 3, 1 ib. 845 ἀκόλουθος Παύλου, sectator Pauli. Als solcher erscheint er auch 2 Tim. 4, 11, nach welcher Stelle er allein bei dem Apostel in dessen zweiter Gefangenschaft geblieben war. Aus dem Gebrauch der ersten Person in der Apostelgeschichte von 16, 11 an läßt sich schließen, daß er den hl. Paulus zuerst auf dessen zweiter Missionsreise von Troas aus begleitete; in Philippi mußte er zurückbleiben, bis Paulus auf seiner dritten Reise nach Jerusalem dahin zurückkehrte. Oft ist auch auf ihn die Stelle 2 Cor. 8, 18 bezogen worden: cuius laus est in Evangelio per universas ecclesias, Hier. de virr. illustr. 7. XXIII, 619, obwohl V. 19 kaum auf ihn Anwendung findet; nach dem römischen Meßbuch (Epist. in festo 18. Oct.) ist wahrscheinlicher V. 22 von Lukas zu verstehen.

Nach späteren Angaben war Lukas zu Antiochien geboren, Eus. H. E. 3, 4. XX, 220, Hier. l. c. und trat als Heide, ohne erst Proselyt geworden zu sein, zum Christenthum über, Eus. Caes. Comm. in Luc. bei *Mai*, Coll. nova I, 149; Sedul. Arg. in Luc. ib. IX, 177. Er blieb unverheiratet, begab sich beim Tode des hl. Paulus von Rom

nach Achaja und waltete dort als Bischof, bis er im Alter von 74 Jahren starb, Sedul. l. c.; Greg. Naz. Or. 33, 11. XXXVI, 228. Die Art seines Todes ist ungewiß; die Kirche verehrt ihn als Martyrer am 18. October. Im Jahre 357 wurden seine Gebeine mit denen des hl. Andreas nach Constantinopel transferirt, Hier. l. c.; Philost. H. E. 3, 2. LXV, 481. Im Mittelalter bildete sich die Legende aus, der hl. Lukas sei auch Maler gewesen und habe die allerseligste Jungfrau porträtirt; die älteste schriftliche Aufzeichnung derselben ist Sim. Metaphr. Vit. Luc. 6 CXV, 1136. Vermuthlich ist dieß nur ein Ausdruck für die Thatsache, daß Lukas das Bild der Gottesmutter in seinem Evangelium besonders sorgfältig gezeichnet hat; indeß werden eine Anzahl alter byzantinischer Madonnenbilder, vor allen das zu Rom in Maria maggiore befindliche, noch immer auf den hl. Lukas zurückgeführt.

481. Es ist einstimmige Ueberlieferung der ältesten Kirche, daß dieser hl. Lukas ein Evangelium hinterlassen habe, welches eine nahe Verwandtschaft mit der Lehre des hl. Paulus zeige.

Die älteste derartige Nachricht enthält das Muratorische Fragment (siehe S. 30). So viel Schwierigkeiten auch dem buchstäblichen Verständniß dieser Stelle entgegenstehen mögen, so ist doch unschwer daraus zu entnehmen, es habe Lukas im Namen des hl. Paulus (nomine suo) nach erhaltenen Nachrichten (ex opinione, prout assequi potuit) ein Evangelium geschrieben, das mit der Geburt des hl. Johannes beginne (a nativitate Johannis incipit dicere). Etwas später sagt Irenäus, Lukas habe „das vom hl. Paulus gepredigte Evangelium in einem Buch niedergelegt.“ Iren. adv. Haer. 3, 1, 1. VII, 845; Eus. H. E. 5, 8. XX, 449. Ganz dasselbe bezeugt Tertullian adv. Marc. 4, 2 II, 363. Denique nobis fidem . . . . ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Zwar sagt er adv. Marc. 4, 5. 367 bloß: Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint. Allein l. c. 2. 364 bestätigt er die Abhängigkeit der fraglichen Schrift von Paulus sehr deutlich. Lucas non apostolus, sed apostolicus; non magister sed discipulus; utique magistro minor; certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio . . . . Igitur si ipse illuminator Lucae auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit, quanto magis eam Evangelio Lucae expostulem, quae evangelio magistri eius fuit necessaria? Etwas anders heißt es bei Origenes nach Eus. H. E. 6, 25, 6 XX, 384: καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα; ähnlich bei Ambrosius Expos. Ev. sec. Luc. 1, 11. XV, 1538 denique etiam a sancto apostolo Paulo testimonium meruit diligentiae (2 Cor. 8, 18). Während hier die Selbständigkeit des Evangeliums betont wird, tritt bei Späteren dieselbe immer mehr hinter der Auctorität des Apostels zurück. Der hl. Hieronymus sagt De virr. ill. 7. XXIII, 621 quidam suspicantur, quotiescumque in epistulis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum, de Lucae significare volumine. Dieß weiß auch Eusebius H. E. 3, 4, 8. XX, 220 φασὶ δὲ, ὡς ἄρα τοῦ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινος εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Werden alle diese Stellen mit den vielen Aufzählungen der heiligen Schriften in der alten Literatur zusammengehalten, so kann nicht mehr zweifelhaft sein, was das kirchliche Alterthum geglaubt hat.

482. Für die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme, daß das dritte Evangelium von Lukas herrührt, spricht als erster innerer Grund der nach Inhalt und Form erkennbare Zusammenhang zwischen diesem Evangelium und den Schriften des hl. Paulus.

Indem hier die Aechtheit der dem hl. Paulus zugeschriebenen Briefe wegen allgemeiner Zustimmung vorausgesetzt wird, kann der Charakter seiner Lehre und Wirksamkeit aus der einen Stelle Gal. 2, 8 gefolgert werden: „denn der, welcher bei Petrus wirksam war zum Apostolat unter den Juden, war bei mir wirksam unter den Heiden.“ Der Wirkungskreis Pauli brachte es mit sich, daß er von den Reden und Thaten Jesu hauptsächlich diejenigen bei seiner evangelischen Predigt hervorhob, welche die Allgemeinheit des

Christenthums und die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden zu illustriren geeignet waren. Sein Evangelium war die geschichtliche Ausführung des Satzes, welchen er Röm. 1, 16 als Fundament aller seiner theologischen Entwickelung darstellt: „Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für jeden, der glaubt, den Juden zuerst, dann den Heiden; denn Gottes Gerechtigkeit offenbart sich darin aus dem Glauben für den Glauben.“ Sehr bald läßt sich nun erkennen, daß das dritte Evangelium nach Anlage und Inhalt durchaus diesem Thema des Apostels entspricht. Wird dasselbe, wie nothwendig ist, mit der Apostelgeschichte als Ein Ganzes zusammengefaßt, so erscheint darin die Kirche auf ihrem Weg von Jerusalem nach Rom; das Heil wird unter den Juden geboren und ausgewirkt, von diesen verworfen und darum zu den Heiden getragen. Aber auch im dritten Evangelium an sich betrachtet tritt derselbe Gedanke hervor, besonders wenn es dem Evangelium nach Matthäus gegenübergestellt wird. Wie hier die Ueberschrift, der menschliche Stammbaum Jesu, der Vorgang bei Jesu Geburt von vornherein die Signatur für Charakter und Tendenz des hebräischen Evangeliums bilden, so wird dort schon in der Kindheitsgeschichte Jesu durch die Strafe für den Unglauben (1, 20), durch die Seligpreisung derer, die geglaubt hat (45), durch das Lob des barmherzigen Gottes, welcher Hohe erniedrigt und Niedrige erhöht (52), durch die Ankündigung des Lichtes für die Heiden (1, 79; 2, 32) der Ausblick auf die allgemeine Beseligung, welche das Christenthum bringen wird, eröffnet. Erscheint bei Matthäus der neugeborne Heiland als König, dem die fernsten Herrscher ihre Kronen zu Füßen legen, und der wunderbar vor allen Nachstellungen gerettet wird (2, 1 ff.), so zeigt das dritte Evangelium schon bei seiner Geburt zu Bethlehem (2, 7) und bei den prophetischen Worten Simeons (35), was der Apostel Hebr. 2, 17 ausspricht: „Er mußte in Allem den Brüdern ähnlich werden, damit er ein barmherziger und Gott gegenüber treuer Hoherpriester würde“, und 4, 15 „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unseren Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte, sondern einen, der ähnlicher Weise in Allem versucht ist ohne Sünde.“ Die Gesetzeserfüllung dieses Hohenpriesters ruft überall die Andeutung hervor, daß seine Bestimmung über die Schranken des jüdischen Gesetzes hinaus geht (2, 21. 31. 49). Johannes der Täufer tritt bei Matthäus als Reformator des Judenthums auf; die Stelle bei Isaias ist nur so weit mitgetheilt, als sie Anwendung auf die Juden findet (3, 3); zu ihm hinaus geht „Jerusalem und ganz Judäa und das Jordanland“, und er lehrt Pharisäer und Sadducäer den Ernst des Gesetzes (3, 5. 7 ff.). Bei Lukas ist Johannes Vorbote eines universellen Heils; er läßt Isaias auch sagen: „alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen“ (3, 6); die sich von ihm taufen und belehren lassen, sind einfach „die Schaaren“ (3, 7. 10), und er lehrt auch die Zöllner und römischen Soldaten den Weg des Heils (3, 12. 14). Sein Geschlechtsregister wird daher hier nicht, wie bei Matthäus, bloß bis auf Abraham, sondern bis auf Adam, dem Stammvater aller Menschen hinaufgeführt (3, 23—38). Derselbe Gegensatz erscheint bei der ersten Lehrthätigkeit Jesu, von welcher die beiden Evangelisten berichten. Bei Matthäus zeigt Jesus in der Bergpredigt das Christenthum als die vollkommene Ausbildung des Judenthums und als die Erfüllung des Gesetzes, dessen Grundlagen er nicht erschüttern will. Bei Lukas tritt er in der Synagoge zu Nazareth als Erfüller der universellen Freudenbotschaft auf, welche Is. 61, 1 zu lesen ist, und weist schon hier auf den Vorrang hin, welchen die Heiden vor den Juden finden werden (4, 16. 26. 27). Auch die im dritten Evangelium enthaltene Auswahl von Wundererzählungen entspricht dem Bestreben, Jesum als den Helfer aller darzustellen, die gebrochenen und verwundeten Herzens sind, ohne daß dabei der Unterschied zwischen Jude und Heide von Bedeutung sein könnte. Gleich die beiden ersten (4, 33. 38) zeigen ihn bei den beiden großen Uebeln, denen die Heidenwelt machtlos gegenüberstand, als den allmächtigen, unbeschränkten Helfer; daher in beiden Fällen der Ausdruck ἐπετίμησε. Die Universalität seiner Wirksamkeit tritt dann bedeutungsvoll bei dem reichen Fischfang durch Symbol und Wort zu Tage (5, 1 ff.). Nun folgt eine Reihe von Wundern und wunderbaren Anordnungen, welche als Begründung einerseits des tröstenden Wortes: Noli timere, andererseits als die Zusage ex hoc iam eris homines capiens gelten können. Die Idee von der universellen Kirche, welche durch den reichen Fischfang dargestellt worden, entfaltet sich in einer Reihe von Acten, durch welche der Heiland physisches Gebrechen und moralische Schuld, sociale Erniedrigung und jüdischen Aberglauben in gleicher Weise heilt und beseitigt (5, 12 bis 6, 11); die Sendung der Apostel gibt Gelegenheit, dem eng-

herzigen jüdischen Standpunkt gegenüber eine großherzige Liebe als Kennzeichen der Kirche darzustellen (6, 12—49), und Wunder Jesu bethätigen die Universalität dieser Liebe (7, 1—17). Demnach braucht nicht an der Hand der alttestamentlichen Weissagung gezeigt zu werden, daß Jesus der Erlöser für Alle ist; seine Werke selbst beweisen dieß (18—23) und zeigen zugleich, wie weit er über beschränkte pharisäische Anschauungen erhaben ist, wenn es gilt, sich der Gefallenen anzunehmen (24—50). Eine Reihe weiterer Reden und Thaten Jesu zeigt ihn als den Herrn über alles Geschaffene und doch auch als den Vater, der Alles mit gleicher Liebe umfaßt 8, 1 bis 9, 50. Viel näher führt dann der sogenannte Reisebericht, welcher mit 9, 51 beginnt, in die paulinische Lehre von der Ausdehnung der Erlösungsgnade auf alle Gläubigen ein; dieser Bericht enthält deßwegen auch die größte Menge der Mittheilungen, welche nur bei Lukas zu finden sind. Zuerst dient der Tadel, welchen Jakobus und Johannes wegen ihrer Härte gegen die Samariter erfahren, diesem Zwecke, und ebenso zeigt die Aussendung der zweiundsiebenzig Jünger, wie dem Erlöser an möglichst umfassender Bethätigung seiner Liebe gelegen ist (9, 51 bis 10, 24). Das Gleichniß vom barmherzigen Samaritan, die Lehre für Martha, die Entlarvung der Pharisäer zeigen in gleicher Weise den Vorzug gläubiger Liebe vor jüdischer Gesetzeserfüllung (10, 25 bis 11, 54). Daher ist nur das Eine nothwendig, daß man darauf denke, bei dem Alles umfassenden Gerichte Gottes das hochzeitliche Kleid werkthätiger Liebe an sich zu tragen und sich selbst zu verläugnen (12, 1 bis 14, 35). Weiteren Aufschluß über Jesu allumfassende Liebe, die das Verlorene suchen und selig machen will, geben die Gleichnisse vom verirrten Schaf, von der vermißten Drachme und vom verlorenen Sohne (15, 1—32). Auch für alle die socialen Uebel, welche den Fluch des Heidenthums bilden, ist seine Wahrheit und seine Gnade, die sich demüthigem Gebete erschließt, das Heilmittel (16, 1 bis 18, 14); ja die Kleinen, die Armen, die reumüthigen Sünder sind seiner Erlösung am nächsten, und verloren geht nur, wer die dargebotene Gnade verschmäht (18, 15 bis 19, 27). In der Leidensgeschichte, bei welcher eine besondere Tendenz ihrem Inhalte nach ausgeschlossen ist, hat Lukas gleichwohl einzelne Züge hervorgehoben, welche dem paulinischen großen Gedanken dienen. Die allerbarmende Gesinnung des Erlösers zeigt sich darin, daß er über Jerusalem weint (19, 41); er verkündet seine tiefe Erniedrigung, indem er unter die Uebertreter gerechnet werde (22, 35—38); er kämpft den Kampf mit der göttlichen Gerechtigkeit am Oelberg bis zum Blutschweiß und muß den Trost seines Geschöpfes annehmen 22, 43. 44; das Urtheil, welches ihn als Erlöser bezeichnet, ist auch in den Sprachen der Heiden ausgefertigt (23, 38). So läßt sich das ganze Evangelium hindurch die Rücksicht auf die Heiden erkennen, welche ihren geistigen Zustand selbst mit den Worten beschreiben:

οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

Im Anschluß an den Sprachgebrauch des hl. Paulus daher, der die heidnische Welt unter der Bezeichnung Ἕλληνες zusammenfaßt, ist in der Kirche das dritte Evangelium immer als das für die Griechen bestimmte bezeichnet worden, wie es denn in vielen alten Vulgata-Ausgaben heißt:

**Marcus romanis sed iohannes asianis:**
**Lucas achaijs mattheus scripsit hebreis.**

Vgl. *Westcott*, Gospels, p. 372 f. Ausführliches s. bei Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Lukas, Tübingen 1883, S. 22 f.

Nicht mit Unrecht ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß in dem dritten Evangelium mehr, als in den beiden früheren, auf das Gefühl der Leser Rücksicht genommen worden ist, und daß hier mehr als dort ergreifende, rührende, zarte Bilder vorgeführt werden; so die einzelnen Züge in der Kindheitsgeschichte Jesu, die Erweckung des Jünglings zu Naim, die Salbung durch Magdalena, die Seligpreisung seiner Mutter, die Worte Jesu bei Heilung der verwachsenen Frau, seine Thränen über Jerusalem, sein Blutschweiß u. s. w. Auch hierin läßt sich wohl der Geist des Apostels erkennen, der von sich selbst schreibt: „Ich trage die Wundmale des Herrn Jesu an meinem Leibe" (Gal. 6, 17). „Ich bin Allen Alles geworden" (1 Kor. 9, 22). „Wer wird schwach, ohne daß ich schwach werde? Wer wird geärgert, ohne daß ich brenne?" (2 Kor. 11, 29.)

Wie im Inhalt, so besteht auch in Form und Ausdruck eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen dem dritten Evangelium und den paulinischen Schriften. Der Sprachschatz ist fast ganz identisch. Beispielsweise finden sich im Evang. K. 1 und 2 hauptsächlich nur Wörter, welche auch Röm. 9—11 vorkommen. Aehnliches läßt sich zwischen vielen Abschnitten des dritten Evangeliums und der paulinischen Schriften ausfindig machen. Sorgfältige Nachweise darüber s. in der Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Leipzig, 2. Aufl. 1852, S. 260—290 und bei Holtzmann, die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, S. 316—326. Wörter, welche das ganze Neue Testament hindurch nur im dritten Evangelium (oder der Apostelgeschichte) und in den paulinischen Briefen vorkommen, sind z. B.: αἰφνίδιος, αἰχμαλωτίζειν, (ἀκροβυστία), (ἀλλάττειν), ἄμεμπτος, (ἀνάγνωσις, ἀναδέχεσθαι, ἀνάθεμα), ἀνακρίνειν, ἀναλίσκειν, ἀνάμνησις, ἀναπέμπειν, (ἀναστατοῦν, ἀνατίθεσθαι, ἄνεσις, ἀνιέναι), ἀνόητος, ἄνοια, ἀνορθοῦν, ἀνταποδιδόναι, ἀνταπόδομα, ἀνταποκρίνεσθαι, ἀντίκεισθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀνώτερον, ἀξιοῦν, ἀπαλλάσσειν, ἀπειθής, (ἀπειλή), ἀπελπίζειν, (ἀποβολή), ἀπογράφειν, (ἀποδεικνύναι), ἀποκεῖσθαι, ἀπολογεῖσθαι, (ἀπολογία, ἀπολούειν), ἀπολύτρωσις, (ἀποστολή, ἀπρόσκοπος, ἀπωθεῖν), ἆρα, ἀροτριᾷν, (ἀσάλευτος), ἄστρον, (ἀσφαλής), ἀτενίζειν, ἄτοπος, ἀφιστάναι, ἀχάριστος u. v. a. m. Augenfällige Uebereinstimmung herrscht oft in ganzen Sätzen und Aussprüchen, z. B. Luk. 10, 8 und 1 Kor. 10, 27; Luk. 20, 38 und Röm. 14, 8; Luk. 21, 36 und Eph. 6, 18. Besonders wichtig ist, daß die Einsetzung des heiligen Abendmahls 1 Kor. 11, 23—25 mit den nämlichen Ausdrücken berichtet wird, wie Luk. 22, 19. 20. Bemerkenswerth ist ferner die Uebereinstimmung nach Inhalt und Ausdruck Luk. 24, 34 ὤφθη Σίμωνι und 1 Kor. 15, 5 ὤφθη Κηφᾷ, sowie das Zusammentreffen in dem Citat Luk. 10, 7 und 1 Tim. 5, 18 gegen Matth. 10, 10.

483. Neben dieser überzeugenden Verwandtschaft mit den paulinischen Schriften kann als zweiter innerer Grund angeführt werden, daß der Verfasser des dritten Evangeliums bei Darstellung von Krankheitserscheinungen sich technischer ärztlicher Ausdrücke bedient.

Dieß tritt besonders 4, 38 zu Tage, wo die Bezeichnung πυρετῷ μεγάλῳ auf dem von Galen angegebenen Unterschied zwischen πυρετὸς μέγας und πυρετὸς μικρός beruht. Ebenso verräth die Darstellung 22, 43. 44 den wissenschaftlich reflectirenden Arzt. S. *Wetstein* in Luc. 4, 38. Act. Ap. 13, 11.

484. Ein dritter innerer Grund liegt in dem rein griechischen Sprachcharakter des Evangeliums.

Der hl. Hieronymus sagt von Lukas de virr. ill. 7. XXIII, 619: ut eius scripta indicant, graeci sermonis non ignarus fuit. Damit soll offenbar gesagt sein, daß er in gewähltem griechischen Ausdruck geschrieben und seinen Stil mehr, als die anderen Evangelisten, ausgebildet habe. Auch sein Stand als Arzt setzt eine höhere Bildung voraus, als bei Matthäus und Markus zu erwarten war. Nun sind aber alle Ausleger darin einstimmig, daß im dritten Evangelium den Gesetzen der Sprachreinheit und Stilvollkommenheit mehr als in einem anderen Evangelium genügt ist. Allerdings ist das Buch von manchen sogenannten Hebraismen nicht frei, und dieselben sind hier mitunter härter und auffälliger, als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Namentlich steht im dritten Evangelium 22mal (in der Apostelgeschichte 2mal) die Satzverbindung καὶ ἐγένετο ἐν τῷ . . . mit dem Infinitiv, die sonst nur noch Mark. 4, 4 vorkommt, und die Umschreibung des Verbum finitum durch das Participium mit dem Verbum substantivum steht hier öfter, als sonstwo (47mal, Apg. 37mal, Matth. 10mal, Mark. 27mal, Joh. 18mal). Allein dieß kann nicht gegen die Abfassung von Lukas sprechen, da er aus Antiochia stammte und die gedachten Eigenthümlichkeiten im Syrischen besonders häufig sind. Auf der andern Seite dagegen zeigt sich im dritten Evangelium das Bestreben, hebräische Anschauungen in hellenische Ausdrücke zu kleiden. Der See Genesareth heißt hier λίμνη 5, 1. 2; 8, 22. 23. 33, nie θάλασσα, wie in den übrigen Evangelien; für den Heiland steht hier die Anrede ἐπιστάτα statt ῥαββί 5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49; 17, 13; statt ἀμὴν λέγω, das nur 7mal statt 31mal bei Matthäus, 14mal bei Markus, 25mal bei Johannes

vorkommt, steht 9, 27; 12, 44; 21, 3 ἀληθῶς λέγω; die Schriftgelehrten heißen hier neben γραμματεῖς auch νομικοί 7, 30; 10, 25; 11, 45. 46. 52; 14, 3, wie sonst nur noch Matth. 22, 35; Tit. 3, 9. 13 der Fall ist; nur 8, 15 im ganzen Neuen Testament steht der ächt griechische Ausdruck καλὸς καὶ ἀγαθός. Dieß führt auf einen Verfasser, der genöthigt war, sich viel unter den Hellenen zu bewegen und sich ihrer Ausdrucksweise anzubequemen, wie dieß von Lukas oder auch seinem Gewährsmann Paulus vorauszusetzen ist. Dem entsprechend tragen auch die Wörter, welche lediglich im dritten Evangelium vorkommen, ganz besonders den reingriechischen Charakter an sich: ἀγκάλαι, ἄγρα, ἀγραυλεῖν, ἀγωνία, ἀηδία, αἰσθάνεσθαι, ἀμφιάζειν, ἀνάθημα, ἀναίδεια, ἀνάπειρος, ἀνάπηρος, ἀναπράσσειν, ἀναπτύσσειν, ἀνατάσσεσθαι, ἀναφωνεῖν, ἀνέκλειπτος, ἀνένδεκτον, ἀνθομολογεῖσθαι, ἀντιβάλλειν, ἀντικαλεῖν, ἀντιπαρέρχεσθαι, ἀντιπέραν, ἀπαιτεῖν, ἀπαρτισμός, ἀποθλίβειν, ἀποκλείειν, ἀπολείχειν, ἀπομάσσειν, ἀποπλύνειν, ἀπορία, ἀποστοματίζειν, ἀποψύχειν, ἄρνες, ἄροτρον, ἀρχιτελώνης, ἀστράπτειν, ἀσώτως, ἄτεκνος, ἄτερ, αὐστηρός, αὐτόπτης, ἄφαντος, ἀφρός, ἀφυπνοῦν u. v. a., besonders noch πτοεῖσθαι, συκοφαντεῖν, συνιέναι, συντυχεῖν, τελεσφορεῖν, ὑποχωρεῖν, φιλονεικία, χρεοφειλέτης κτλ. Vgl. Rösgen, Theol. Stud. und Krit. 1877, S. 468.

**485.** Einen äußeren Grund für die nämliche Thatsache bilden erstens die Stellen aus der altchristlichen Literatur, an welchen Citate aus dem dritten Evangelium als Worte der heiligen Schrift angeführt werden.

Die Reihe solcher Anführungen beginnt in der Διδαχὴ τῶν ἀποστ. 1. p. 5. ed. Bryenn., wo 6, 28 angeführt wird. Bei Justin dem Martyrer, *Apol.* I, 17. VI, 356, werden die Worte 12, 48 als Worte Christi bezeichnet; ähnlicher Weise stehen *Apol.* I, 33. ib. 381 die Worte 1, 32 als aus den ἀπομνημονεύματα, von denen S. 384 die Rede war, genommen. Ebenso bezieht Justin sich Dial. 76. ib. 653 auf 10, 19; ib. 81. 669 auf 20, 35, 36; ib. 96. 704 auf 6, 36. In dem Briefe der Gemeinde von Vienne und Lyon an die Christen in Asien, der aus der Zeit des hl. Irenäus stammt, wird auf 1, 6. 67 deutlich Bezug genommen. Eus. H. E. 5, 1. XX, 412. Spätere Stellen brauchen nicht angeführt zu werden, weil die kirchliche Tradition immer bestimmter das dritte Evangelium als Schrift des hl. Lukas bezeichnet.

**486.** Ein zweiter äußerer Grund ist aus vielen directen Anführungen des Evangeliums nach Lukas in der ältesten Literatur herzunehmen, insofern diese alle sich in unserem dritten Evangelium wiederfinden.

An erster Stelle gehören hierher die Beschreibungen, welche vom Evangelium nach Lukas gemacht werden, insofern sie alle nur auf unser drittes Evangelium passen. Schon das Muratorische Fragment sagt vom Evangelium nach Lukas: a nativitate Joannis incipit dicere (s. o. § 43). Τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν, sagt Irenäus adv. haer. 3, 11, 8. VII, 887, ἅτε ἱερατικοῦ χαρακτῆρος ὑπάρχον, ἀπὸ τοῦ Ζαχαρίου τοῦ ἱερέως θυμιῶντος τῷ θεῷ ἤρξατο. Weiter sagt Epiphanius Haeres. 51, 7. XLI, 900 von Lukas: διὰ τὴν ἀκρίβειαν λεπτομερῶς τὴν πᾶσαν πραγματείαν διέξεισι καὶ εἰς παράστασιν ἀληθείας ἐμμάρτυρας τοὺς ὑπηρέτας τοῦ λόγου γενομένους παρεισάγει φάσκων· ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν κτλ., wo der ganze Anfang des Evangeliums angeführt wird. Vom Evangelium nach Lukas sagt Eusebius H. E. 3, 4, 6. XX, 220: ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται, καθὰ παρέδοσαν αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καί φησιν ἐπάνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι. Der hl. Hieronymus sagt Comm. in Matth. Prooem. XXVI, 18 von Lukas, er habe sein Evangelium verfaßt ut ipse in prooemio confitetur, audita magis quam visa describens. Den ausführlichsten Beweis aber liefert Irenäus adv. haer. 3, 14, 2 sq. VII, 915 in einer geradezu erschöpfenden Inhaltsangabe. Lucas . . . ea quae ab [apostolis] didicerat, tradidit nobis, sicut ipse testificatur dicens: Quemadmodum tradiderunt nobis, qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi. Si autem quis refutet Lucam, quasi non cognoverit veritatem, manifestus erit proiiciens Evangelium, cuius dignatur esse discipulus. Plurima enim et magis necessaria Evangelii per hunc cognovimus, sicut Joannis generationem et de Zacharia historiam et adventum angeli ad Mariam et exclamationem Elizabeth et angelorum ad pastores descensum et ea, quae ab illis dicta sunt, et

Annae et Simeonis de Christo testimonium, et quod duodecim annorum in Hierusalem relictus sit, et baptismum Joannis, et quot annorum Dominus baptizatus sit, et quia in quintodecimo anno Tiberii Caesaris. Et in magisterio illud, quod ad divites dictum est: Vae vobis, divites, quoniam percipitis consolationem vestram; et: vae vobis, qui satiati estis, quoniam esurietis, et qui ridetis nunc, quia plorabitis; et: vae vobis cum benedixerint vos homines omnes; secundum haec enim faciebant et pseudoprophetis patres vestri. Et omnia huiusmodi per solum Lucam cognovimus, et plurimos actus Domini per hunc didicimus, quibus et omnes utuntur; ut multitudinem piscium, quam concluserunt hi qui cum Petro erant, iubente Domino, ut mitterent retia; et illa, quae per octodecim annos passa curata fuerat mulier die sabbatorum; et de hydropico, quem curavit Dominus die sabbatorum, et quemadmodum disputavit quod curavit in hac die; et quemadmodum docuit discipulos primos discubitus non appetere, et quoniam pauperes et debiles vocare oportet, qui non habent retribuere; et qui pulsat nocte sumere panes et propter instantiam importunitatis sumit, et quoniam, apud pharisaeum recumbente eo, peccatrix mulier osculabatur pedes eius et unguento ungebat, et quaecumque propter eam dixit ad Simonem Dominus de duobus debitoribus, et de parabola divitis illius, qui reclusit quae ei nata fuerant, cui et dictum est: in hac nocte expostulabunt animam tuam a te; quae autem praeparasti, cuius erunt? Similiter autem et divitis, qui vestiebatur purpura et iocundabatur nitide, et egenum Lazarum, et eam, quam ad discentes suos dixit responsionem, quando dixerunt ei: adiice nobis fidem, et eam, quae ad Zachaeum publicanum facta est, confabulationem, et de pharisaeo et de publicano, qui simul adorabant in templo, et de decem leprosis, quos simul emundavit in via, et quoniam de vicis et plateis claudos et luscos iussit colligi ad nuptias, et parabolam iudicis, qui Deum non timebat, quem instantia viduae fecit ut vindicaret eam, et de arbore fici, quae erat in vinea, quae non faciebat fructum. Et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. Et super haec omnia, post resurrectionem in via ad discipulos quae locutus est, et quemadmodum cognoverunt eum in fractione panis. Neben einer solchen Ausführung ist es kaum noch nöthig, Anführungen einzelner Stellen hervorzuheben, wie Iren. l. c. 3, 10, 1. VII, 872: Lucas . . . de Zacharia et Elisabeth . . . referens ait: Erant autem iusti ambo ante Deum (1, 6) oder wie die Auseinandersetzung des Julius Africanus, von welcher schon oben S. 397 die Rede gewesen.

487. Als dritter äußerer Grund ist anzuführen, daß auch die Häretiker der ersten Jahrhunderte vom dritten Evangelium Gebrauch gemacht haben, theils um damit ihre Lehren zu stützen, theils um seine Angaben zu bestreiten.

Welche Beweiskraft diesen beiden Arten von Zeugnissen innewohnt, ist schon oben § 464 gesagt worden. Hier brauchen also nur die betreffenden Stellen angeführt zu werden. Von Valentin berichtet Irenäus 1, 8, 4. VII, 529, daß er die Angaben des Evangeliums über Simeon und Anna in gnostischem Sinne umgedeutet hat. Aehnlicher Weise hatte Herakleon nach Clemens von Alexandrien Strom. 4, 9. VIII, 1281 die Stelle 12, 11. 12 und Markus nach Irenäus 1, 16, 1; 20, 2. VII, 629. 653 die Parabeln 15, 1—10, sowie die Worte des Heilandes 18, 19 mißdeutet. Von Theodotus ist die gnostische Auslegung einer Reihe von Stellen im dritten Evangelium bezeugt, Theod. Epit. bei Kirchhofer l. c. 403. 404. 405. 408. Das Nämliche berichtet Irenäus 1, 25. VII, 683 von Karpokrates mit Bezug auf 12, 58. Von dem Manichäer Faustus theilt der hl. Augustinus contra Faust. 33, 3. XLII, 511 den Einwurf mit, daß bei Lukas sich nichts der Stelle Matth. 8, 11 Entsprechendes finde. In dem Diatessaron hatte Tatian τὰς γενεαλογίας, also auch die des dritten Evangeliums, unterdrückt, Theodoret. Haer. Fabb. 1, 20. LXXXIII, 372.

488. Ein vierter äußerer Grund für die zu beweisende Thatsache ist das Evangelium des Häretikers Marcion, das, so weit es bekannt ist, nur Bestandtheile des dritten Evangeliums enthält.

Der hauptsächlich durch Tertullians Polemik gegen ihn bekannte Marcion war der Sohn eines Bischofs von Sinope und war nach übertriebener Ascese später wegen grober Vergehen von seinem Vater excommunicirt worden. Unter Papst Anicetus (155—166) kam er nach Rom und suchte dort reconciliirt und in den Priesterstand aufgenommen zu werden. Als ihm dieß nicht gelang, ward er Sectirer und wollte schon damals „die alten Zustände, welche man durch Neuerungen zerstört habe", wiederherstellen. Neuerungen fand er in dem Eindringen jüdischer Vorstellungen in das christliche Lehrsystem und in der Gleichstellung des alttestamentlichen Gottes mit dem neutestamentlichen. Auch der neutestamentliche Kanon sollte nach ihm unberechtigt erweitert sein; nur Paulus, der Gegner des Judenthums, sei der ächte Apostel gewesen, und es gehörten in den Kanon nur paulinische Schriften. Marcions Neues Testament umfaßte demnach nur Τὸ Εὐαγγέλιον und Τὸ Ἀποστολικόν. Das „Evangelium" nun war nichts als eine Recension des Evangeliums nach Lukas mit mancherlei Auslassungen und Aenderungen des überlieferten Textes. Dieß ist der richtige Sachverhalt, den man grundlos eine Zeitlang zu läugnen gewagt hat, indem man Marcions und Lukas' Evangelium als Bearbeitungen einer gemeinschaftlichen Quelle oder gar das Lukasevangelium als Ueberarbeitung der Schrift Marcions erklärte. Vgl. *Heim,* Marcion, sa doctrine et son évangile, Strasbourg 1862. Die Mittheilungen der Väter lassen darüber keinen Zweifel. Irenäus sagt adv. haer. 1, 27, 2. VII, 688: [Marcion] id, quod est secundum Lucam, Evangelium circumcidens et omnia, quae sunt de generatione Domini, auferens et de doctrina sermonum Domini multa auferens . . . semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium, sed particulam tradens eis. 3, 11, 7. VII. 884: Marcion id quod est secundum Lucam [evangelium], circumcidens ex his, quae servantur penes eum, blasphemus in solum existentem Deum ostenditur. Aehnlich spricht sich Epiphanius aus Haer. 42, 9. XLI, 708: οὗτος γάρ ἔχει εὐαγγέλιον μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν, περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς διὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος σύλληψιν καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν· οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν ὁ λυμηνάμενος ἑαυτὸν ἤπερ τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ἄλλα δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα προςέθεικε· μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ. Dazu kommt Isid. Pelus. Ep. 1. 371; LXXVIII, 393: αὐτὴν γὰρ τὴν κατάγουσαν ἐπὶ Χριστὸν ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ γενεαλογίαν ἀπέτεμεν. Tertullian, der sich die Bekämpfung der marcionitischen Ketzerei und die Aufdeckung des gespielten Betrugs zu einer Lebensaufgabe gemacht hatte, sagt adv. Marc. 4, 2. II, 364: ex iis commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet; de carne Christi 2. ib. 755: Igitur rescindens quod credidisti, iam non credens rescidisti; non tamen quia credere desiisti, recte rescidisti. Atque in rescindendo, quod credidisti, probas, antequam rescinderes, aliter fuisse quod credidisti; ib. 3. 758: Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses, alias corrupisses, rel.; adv. Marcion 4, 6. ib. 368: Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit . . . competentia autem sententiae suae reservavit. Ib. 43. 467: Marcion quaedam contraria sibi illa credo industria eradere de evangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit nec erasit, illa, quae erasit, aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Nec parcit nisi eis, quae non minus aliter interpretando quam delendo subvertit. Was in allen diesen Stellen von einer durch Marcion geschehenen Verfälschung behauptet wird, ist wohl auf das oben § 96 Gesagte zurückzuführen und beweist höchstens, daß zu jener Zeit schon eine Verschiedenheit von Lesarten im Lukasevangelium vorhanden war. Sonst aber gewinnt man aus den übereinstimmenden Angaben die Ueberzeugung, daß Marcions Evangelium eine Abkürzung des Lukasevangeliums war, und man erhält damit ein neues Beweisglied für die Thatsache, daß letzteres kein anderes als das jetzige dritte Evangelium ist. Origenes nämlich, Epiphanius und Tertullian haben aus dem Evangelium Marcions so viele Stellen aufbewahrt, daß ein sicheres Urtheil über dessen Beschaffenheit möglich ist. Diese Stellen sind gesammelt und geordnet bei *Thilo,* Codex Apocr. 403—408, von de Wette, Einl. in's N. T. § 71 b, und, soweit sie bloß bei Tertullian sich finden, bei *Westcott,* Gospels App. D, IV. Eine Vergleichung dieser Stellen mit dem jetzigen Evangelium zeigt ganz klar, daß sie aus dem dritten genommen oder abgekürzt sind, und so bestätigen die Väter auch auf diesem indirecten Wege, daß in demselben das Evangelium Lukas anzuerkennen ist.

489. Die Aechtheit des Lukasevangeliums wird bestätigt durch den der Wirksamkeit des hl. Paulus ganz analogen Zweck desselben, soweit er sich aus den Angaben desselben erkennen läßt.

Lukas ist der einzige neutestamentliche Geschichtschreiber, welcher Vorreden zu seinen Darstellungen geschrieben hat. Nach dem Vorwort nun, das er dem Evangelium vorausgeschickt hat, war diese Schrift für einen einzigen Mann bestimmt, der Theophilus hieß. Irrig ist jedenfalls die Meinung, es sei unter dieser Bezeichnung, wie in der Philothea und dem Theophilus des hl. Franz von Sales, jeder Christ gedacht. Wenn Epiphanius Haer. 51, 7. XLI, 900 sagt: εἴτ' οὖν τινι Θεοφίλῳ τότε γράφων τοῦτο [κράτιστε Θεόφιλε] ἔλεγεν, ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι, so heißt dieß, daß für Alle nützlich ist, was für den Einen geschrieben worden. Dieser Eine tritt in der ganzen Anlage des Evangeliums viel zu concret hervor, als daß der individuelle Zweck desselben geläugnet werden könnte. Schon die Benennung κράτιστε (Excellenz) ist nach der Etikette damaliger Zeit durch einen speciellen Stand bedingt, wie sie denn auch im Neuen Testament nur nach dieser Rücksicht gebraucht wird (Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25). Daß aber auch an eine specielle Persönlichkeit gedacht ist, zeigt die Verschiedenheit der geographischen Angaben im Buch. Nach dem Grundsatz, daß nur Unbekanntes erläutert, daß nicht Erläutertes als bekannt vorausgesetzt wird, war Theophilus kein Paläſtiner, weil er durch Anmerkungen 1, 26 mit Nazareth, 4, 31 mit Kapharnaum, 8, 26 mit dem Lande der Gadarener, 23, 51 mit Arimathäa, 24, 13 mit der Lage von Emmaus, Apg. 1, 12 mit der des Oelbergs bekannt gemacht werden muß. Er war nicht aus Kreta, weil sonst die Bemerkungen Apg. 27, 8. 12, nicht aus Athen, weil dann 17, 21, nicht aus Macedonien, weil 16, 12 nicht nöthig gewesen wären. Nach älterer und neuerer Vermuthung wäre er der Recogn. Clement. 10, 71. I, 1453 genannte Antiochener gewesen; allein abgesehen von der Unzuverlässigkeit dieses Buches würde auch ein Syrier die genauen Angaben über paläſtinensische Oertlichkeiten nicht nöthig gehabt haben. Ein Alexandriner, zu welchem ihn der arabische Lexikograph Bar Bahlul macht, war er auch nicht, weil die alexandrinische Kirche seinen Namen in ihrer Tradition nicht würde haben verloren gehen lassen. Nach inneren Gründen war er entweder ein Cyprier oder ein Römer, denn die Abschnitte Apg. 13, 4—12 und 28, 12—15 enthalten sich jeder geographischen Erläuterung, so sehr sie auch gefordert erscheint. Dieß kann an erster Stelle aus allgemeinen Gründen, an letzterer aber nur aus genauester Bekanntschaft mit der Oertlichkeit hervorgegangen sein; denn die einfache Nennung von Puteoli, Forum Appii, den „drei Wirthshäusern" setzt eine ganz andere Ortskunde voraus als die bloße Nennung von Salamis und Paphus. Theophilus war also jedenfalls, wenn kein geborener Römer, dann doch ein griechischer Bewohner von Rom, und zwar, wie sein hellenischer Name andeutet, von heidnischer Abkunft. Als das Evangelium geschrieben wurde, war er entweder schon Christ oder doch Katechumene, denn der Verfasser bezeichnet den Inhalt desselben als solche Thatsachen, περὶ ὧν κατηχήθης. Vermuthlich also gehört Theophilus' Bekehrung zu der Wirksamkeit des hl. Paulus, wovon Apgsch. 28, 31 erzählt. Wenn der Apostel διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ und zugleich κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ war, so konnte er schwerlich seinen Zuhörern eine geordnete Darstellung der Lebensgeschichte Jesu geben, sondern mußte, wie auch Petrus, nach Bedürfniß in seine Vorträge das Thatsächliche einflechten. Bei Zuhörern, welche die Bildung der damaligen Zeit besaßen (κράτιστε Θεόφιλε) mußte daher die Geschichte Jesu Christi bedeutend an ἀσφάλεια gewinnen, wenn sie im Zusammenhang (καθεξῆς, ex ordine) erzählt wurde (1, 3. 4). Diese Sicherheit zunächst für Theophilus zu schaffen, war Lukas' Absicht; geschah dieß nicht im Auftrage Pauli, so war es doch in seinem Geiste und bildete eine Ergänzung zu seiner Wirksamkeit. (Vgl. § 482).

Es ist nicht nöthig, bei dem Zusammenhang an eine bloß chronologische Ordnung zu denken; καθεξῆς ist ausdrücklich von der Aufzeichnung, nicht von der Folge der Begebenheiten gebraucht (καθεξῆς σοι γράψαι), und die syrische Uebersetzung hat dafür geradezu בטכסא, ἐν τάξει. Allein gerade im Gegensatz zu der gelegentlichen oder auch systematischen Mittheilung, welche die lehrhafte Predigt fordert, ergibt sich eine im Ganzen chronologische Ordnung als Nothwendigkeit, und diese ist demnach bei Lukas ebenso vorwaltend wie bei Markus.

490. Den apostolischen und kanonischen Charakter des dritten Evangeliums bestätigt auch die innere Zuverlässigkeit, welche sich aus den vom hl. Lukas zu Grunde gelegten Quellen ergibt.

Die Entstehung seines Evangeliums leitet der Evangelist selbst 1, 1 ff. aus folgenden Grundlagen her. Die Erlösungsthatsachen wurden zuerst durch diejenigen Männer bekannt, welche Augenzeugen derselben waren (αὐτόπται) und zur Verkündigung derselben (nach Matth. 28, 19) berufen wurden (ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι). Dieses mündliche Evangelium hatten bereits Viele unternommen, schriftlich wiederzugeben. Unter diesen Vielen begreift Lukas gewiß auch Matthäus und Markus als die beiden Einzigen, denen jenes Unternehmen gelungen war, während alle Uebrigen dabei weder Sendung hatten noch Approbation erhielten und darum sammt ihren Schriften der Vergessenheit anheimfielen. Beide Evangelien konnten dem hl. Lukas nicht als geeignet erscheinen, einem gebildeten Heidenchristen die Lehre des hl. Paulus zu illustriren; die übrigen Aufzeichnungen aber hatten keine Auctorität. So reifte der Entschluß in ihm (ἔδοξε κἀμοί), selbst die Geschichte Jesu Christi und seiner Kirche zu schreiben, da er sich hierzu im Besitze der nothwendigen Eigenschaften wußte. Er besaß die griechische Bildung, welche als formelles Erforderniß erschien; aber auch die materielle Kenntniß stand ihm vollkommen zu Gebote. War er auch selbst weder Jünger Jesu, noch Augenzeuge seiner Wirksamkeit, so hatte er doch über alle Einzelheiten der Erlösungsgeschichte (πᾶσιν) von ihren frühesten Anfängen an (ἄνωθεν) genaue Erkundigungen eingezogen (παρηκολουθηκότι ἀκριβῶς). Diese Angaben sind durch sein Evangelium gerechtfertigt, denn es beginnt schon mit der Geburt des heiligen Täufers Johannes und enthält eine reiche Menge von Angaben, die sonst nirgends zu finden sind. Es fragt sich nun, bei wem sich der Evangelist über diese Einzelheiten erkundigt hat. Da im dritten Evangelium Vieles steht, das nur durch Mittheilung der allerseligsten Jungfrau bekannt geworden sein kann, so hat man wohl geglaubt, diese selbst als Quelle für die Geschichtserzählung des hl. Lukas ansehen zu müssen. Allein es ist nicht nöthig, hier eine unmittelbare Mittheilung Mariä vorauszusetzen, da aus Matth. 1, 18—25 hervorgeht, daß ihre Geheimnisse den Aposteln nicht unbekannt waren. Stand die heilige Jungfrau in so nahen Beziehungen zu den Aposteln, wie Apgsch. 1, 14 angibt, so wird sie ihnen die Aufschlüsse über die Menschwerdung Jesu, die nur sie geben konnte, oder über die Geburt Johannes' des Täufers, die sie von Elisabeth erfahren, nicht vorenthalten haben. Ob nicht Lukas auf palästinensischem Boden Mittel gefunden hat, seine Erkundigungen auszudehnen, wissen wir nicht. Als gewiß aber läßt sich annehmen, daß die Hauptquelle seiner Bekanntschaft mit der Erlösungsgeschichte der hl. Paulus war, der theils auf übernatürlichem Wege, theils durch seine Verbindung mit den übrigen Aposteln (Gal. 1, 12. 18) in den Hergang dieser Geschichte vollständig eingeweiht war. Offenbar ist dieß auch die Ansicht aller alten Zeugen, welche das Evangelium nach Lukas auf den hl. Paulus in irgend einer Weise zurückführen.

Neben den evangelischen Thatsachen berührt Lukas auch Vorgänge aus der profanen Geschichte 1, 5; 2, 1. 2; 3, 1. 2; 23, 7. Die genaue Kenntniß dieser Dinge, welche bei den Zeitgenossen vorhanden war, hat hierbei solche Angaben überflüssig gemacht, welche für uns zur Einreihung dieser Daten in die sonst beglaubigte Profangeschichte nothwendig gewesen wären. Dieß hat Anlaß gegeben, die Zuverlässigkeit des hl. Lukas bei diesen Mittheilungen zu bestreiten. Doch ist von katholischen und nichtkatholischen Erklärern längst nachgewiesen, daß auch hier der Evangelist über jede Kritik erhaben ist. S. *Cook*, Holy Bible, New Test. I, p. 326 foll.; Art. Census im Freiburger Kirchenlex., 2. Aufl. III, Sp. 5 ff.

491. Das Evangelium nach Lukas ist während der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus zu Rom selbst verfaßt worden.

Diese Angabe fußt auf einer Combination, welche die höchste Wahrscheinlichkeit bietet. Die Apostelgeschichte, welche der Thätigkeit des hl. Paulus mit ihrer Darstellung genau folgt, bricht mit der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus plötzlich ab, ohne die Befreiung desselben zu erzählen. Sicher wäre dieß geschehen, wofern nicht die Abfassung in die Zeit der Gefangenschaft selbst gefallen wäre. Da nun der Zusammenhang der

Apostelgeschichte mit dem Evangelium nach Lukas ein so enger ist, so ist gewiß anzunehmen, daß letzteres nur so viel früher geschrieben ist, als die Abfassung des Ganzen überhaupt an Zeit forderte, und jedenfalls auch in der Gefangenschaft, weil während der voraufgegangenen Begebenheiten dazu die Muße nicht vorhanden war. Auch konnte die Absicht, dem Römer Theophilus durch das Evangelium zu dienen, erst während der Gefangenschaft entstehen. Nach allem diesem war Rom der Ort der Abfassung. Diese Erwägungen sind entscheidender, als alle diejenigen, welche in der patristischen Literatur Ursachen zu anderweitigen Angaben geworden sind. Namentlich erscheint die Notiz, das Evangelium sei in Achaja und Böotien, also viel später, niedergeschrieben worden (Hier. Comm. in Matth. Praef. XXVI, 18), theils aus der Tradition über die Wirksamkeit des Evangelisten, theils aus der oben S. 420 angegebenen Zwecktheilung der Evangelien hergeleitet, so daß ihr ein historischer Werth nicht beigelegt werden kann.

### 5. Das Evangelium nach Johannes.

492. **Evangelium nach Johannes** heißt dasjenige neutestamentliche Geschichtsbuch, welches im Kanon der Vulgata an **vierter** Stelle steht. Dasselbe **unterscheidet** sich von den drei **synoptischen** Evangelien sehr auffällig. Es werden nämlich viele der wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche jene erzählen, hier als **bekannt vorausgesetzt**, während nur sehr **wenige neue** Beiträge zur Geschichte Jesu geliefert sind. Der größte Theil dieses Evangeliums besteht aus **Reden**, in welchen Jesus bei verschiedenen Veranlassungen über seine gottmenschliche Natur, sowie über seine erlösende Thätigkeit Aufschluß gibt, und selbst bei der Darstellung der Leidensgeschichte wird auf die bei derselben gepflogenen mündlichen Verhandlungen besonderer Nachdruck gelegt.

Aus dem **öffentlichen Leben Jesu** erzählt das vierte Evangelium bloß die **drei Thatsachen** der Brodvermehrung für Fünftausende (6, 2—14), des Wandelns über den See (16—21) und der Salbung durch Maria Magdalena (12, 1—8) mit den synoptischen gemeinschaftlich. Dagegen gibt es Mittheilung über drei besonders auffallende Wunder, welche die Synoptiker übergangen haben: die Verwandlung des Wassers in Wein bei einer Hochzeit zu Kana (2, 1—11), die Heilung eines Blindgebornen (9, 1—38) und die Auferweckung Lazarus' von den Todten (11, 1—45). Der ganze Inhalt nebst seinem Verhältniß zu dem der synoptischen Evangelien läßt sich analog zu S. 384 in Folgendem darstellen; das nur bei Johannes Vorkommende ist auch hier gesperrt gedruckt.

I. **Das Evangelium von dem ewigen Wort** 1, 1—14. XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf und gibt Zeugniß von Jesus 15—18 *Mt Mr L.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft 32—34 *Mt Mr L.* XXI. **Johannes der Täufer legt von sich, wie von Jesus, öffentliches Zeugniß vor den Juden ab** 19—31; XXII. **Jesus gewinnt auf Johannes Zeugniß hin drei Jünger am Jordan** 35—42. XXIII. **Jesus beruft Philippus und Nathanael** 43—51. XXIV. **Jesus verwandelt auf einer Hochzeit zu Kana Wasser in Wein** 2, 1—11. XXV. **Jesus geht für kurze Zeit nach Kapharnaum** 12. XXVI. **Jesus begibt sich (am ersten Osterfest nach seinem öffentlichen Auftreten) nach Jerusalem und reinigt den Tempel von Käufern und Verkäufern** 13—25. XXVII. **Nikodemus kommt des Nachts zu Jesu und wird von ihm unterrichtet** 3, 1—21. XXVIII. **Jesus kommt nach Judäa und tauft. Johannes spricht sich über ihn aus** 22—36. XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes gefangen gehalten 24 *Mt Mr L.* XXXII. **Jesus unterredet sich zu Sichem mit einer Samaritanerin und bekehrt die Samaritaner** 4, 1—42. XXXIII. **Jesus kommt zum zweiten Mal nach Kana und wirkt dort ein zweites Wunder an dem todtkranken Sohne eines vornehmen Mannes** 43—54. XLIII. **Jesus heilt am Schafteich zu Jerusalem jemanden, der seit achtunddreißig Jahren krank war** 5, 1—16. XLIV. **Jesus gibt den Juden gegenüber von sich selbst Zeugniß** 17—47.

LXXII. Jesus zieht sich in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück 6, 1 *Mt Mr L.* LXXIII. Jesus speist wunderbarer Weise 5000 Mann kurz vor dem zweiten Paschafest 2—14. LXXIV. Jesus (entläßt die Menge, schickt seine Jünger über den See und) bleibt selbst allein 15 *Mt Mr L.* LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser 16—21 *Mt Mr.* LXXVII. Jesus predigt in der Synagoge zu Kapharnaum vom Brode des Lebens. Die Jünger bekennen ihren Glauben an ihn 22—72. XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest 7, 1—10 *Mt Mr L.* XCIV. Jesus predigt im Tempel; die Juden gehen in ihrem Urtheil über ihn auseinander, und die Pharisäer suchen ihn zu greifen 11—53. XCV. Jesus verzeiht einer Ehebrecherin und beschämt ihre Ankläger 8; 1—11. XCVI. Jesus bezeugt im Tempel, daß er Gottes Sohn sei 12—38, XCVII. straft die Juden und wird von ihnen geschmäht 39—59. CIX. Jesus heilt einen Blindgebornen, der deßwegen vom hohen Rath verfolgt wird 9, 1—38. CX. Jesus warnt die Pharisäer wegen ihrer geistigen Blindheit 39—41. CXI. Jesus nennt sich die Thüre zum Schafstall und den guten Hirten und verkündigt seinen freiwilligen Tod, so daß die Juden im Urtheil über ihn uneins werden 10, 1—21. CXII. Jesus bezeugt seine Gottheit, so daß die Juden ihn zu tödten suchen 22—39. CXIII. Jesus zieht sich zurück und geht über den Jordan 40—42. CXXIX. Jesus wird von der Krankheit des Lazarus benachrichtigt 11, 1—16. CXXXIV. Jesus erweckt Lazarus vom Tode 17—45. CXXXV. Der hohe Rath kommt bei der Nachricht von der Auferweckung des Lazarus zusammen; Kaiphas prophezeit die Bedeutung des Todes Jesu, und der hohe Rath beschließt, Jesum zu tödten 46—53. CXXXV. Jesus zieht sich in die Wüste Ephrem zurück. Bei Herankunft des dritten Osterfestes suchen ihn die Juden vergebens in Jerusalem 54—56. CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria gesalbt 12, 1—8 *Mt Mr.* CXXXVII. Der hohe Rath beschließt auch Lazarus zu tödten 9—11. CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen. Das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung 12—19 *Mt Mr L.* CXLI. Die Heiden zu Jerusalem wollen Jesum sehen; eine Stimme vom Himmel verherrlicht ihn, und Jesus verkündigt seine Erhöhung am Kreuze 20—36. CXLII. Der Evangelist gibt die Gründe des Unglaubens an Jesus an 36—50. CLXVIII. Jesus liebt die Seinigen bis zum Aeußersten, indem er die heilige Eucharistie einsetzt 13, 1 *Mt Mr L.* CLXIX. Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße, um sie zur Demuth zu ermahnen 2—16 *L.* CLXX. Jesus bezeichnet den, welcher ihn verrathen wird 17—30 *Mt Mr L.* CLXXI. Jesus nimmt Abschied und gibt ein neues Gebot 31—35. CLXXII. Jesus warnt Petrus vor seiner eigenen Schwachheit 36—38 *Mt Mr L.* CLXXIV. Jesus verheißt seine Wiederkunft und beantwortet Thomas', Philippus' und Thaddäus' Fragen, indem er den Geist des Christenthums aufschließt 14, 1—31. CLXXV. Jesus nennt sich den wahren Weinstock und schildert das Verhältniß, in welchem die Gläubigen zu ihm stehen sollen 15, 1—27. CLXXVI. Jesus verkündigt den Aposteln, was ihnen um seinetwillen bevorsteht 16, 1—33. CLXXVII. Jesus betet als Hoherpriester zu Gott, daß er ihn verherrliche, und alle, die an ihn glauben, mit ihm Eins mache 17, 1—26. CLXXVIII. Jesus geht mit seinen Jüngern an den Oelberg 18, 1 *Mt Mr L.* CLXXIX. Jesus wird verrathen, wirft durch sein Wort die Angreifer dreimal zu Boden, wird von Petrus umsonst vertheidigt und gefangen genommen 2—12 *Mt Mr L.* CLXXX. Jesus wird erst zu Annas geführt 13—14 *Mt Mr L.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn und wird von Johannes in den Hof des Hohenpriesters gebracht 15—16 *Mt Mr L.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht von Annas verhört und von einem Diener in's Gesicht geschlagen 19—23 *Mt Mr.* CLXXXIII. Jesus wird zu Kaiphas geführt 24. CLXXXIV. Petrus verläugnet den Herrn zum ersten Mal im Vorhof des Hohenpriesters 17 *Mt Mr L*, CLXXXV. zum zweiten Mal am Feuer 25 *Mt Mr L*, CLXXXVI. zum dritten Mal am Morgen 26—27 *Mt Mr L.* CLXXXVIII. Die Priester und Aeltesten führen Jesum zum Landpfleger Pilatus 28 *Mt Mr L.* CXC. Jesus

wird vor Pilatus angeklagt und bei eingehendem Verhör unschuldig befunden 29—38 *Mt Mr L.* CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas 39—40 *Mt Mr L.* CXCV. Pilatus läßt Jesum geißeln 19, 1 *Mt Mr L.* CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen und verhöhnen ihn mit dem Purpur 2—4 *Mt Mr.* CXCVII. Pilatus sucht nochmals Jesum frei zu geben; wieder fordern die Juden seinen Tod 5—8. CXCVIII. Pilatus verhört Jesum von Neuem und sucht ihn um so mehr freizulassen 9—12. CXCIX. Die Juden drohen Pilatus mit dem Kaiser, und er gibt Jesum den Juden gegen seine Ueberzeugung preis 12—16. CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und trägt selbst sein Kreuz 17 *Mt Mr L.* CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt 18 *Mt Mr L.* CCIV. Die Soldaten theilen sich in Jesu Kleider und werfen über seinen Rock das Loos 23—24 *Mt Mr L.* CCV. Pilatus läßt eine Inschrift in hebräischer, römischer und griechischer Sprache über das Kreuz heften und weist den Einspruch der Hohenpriester wegen des Wortlautes ab 19—22 *Mt Mr L.* CCVIII. Jesus übergibt vom Kreuz herab seine Mutter dem hl. Johannes 25—27. CCX. Jesus durstet und wird mit Essig getränkt 28—29 *Mt Mr.* CCXI. Jesus neigt sein Haupt und stirbt 30 *Mt Mr L.* CCXIV. Den Schächern werden die Gebeine zerschlagen; Jesu aber wird die Seite geöffnet, und es fließt Blut und Wasser heraus 31—37. CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu 38 *Mt Mr L.* CCXVI. Nikodemus bringt Myrrhe und Aloe 39. CCXVII. Der Leichnam Jesu wird in Leinwand gewickelt und in ein neues Grab gelegt 40—42 *Mt Mr L.* CCXX. Sonntags Morgens geht Maria Magdalena zum Grab, sieht den Stein weggenommen 20, 1 *Mt Mr L.* CCXXI. und eilt zu Petrus und Johannes 2. CCXXIV. Petrus und Johannes gehen zum Grabe und finden es leer 3—10. CCXXV. Maria Magdalena bleibt beim Grabe und sieht den auferstandenen Herrn 11—18 *Mr.* CCXXX. Am Sonntag Abend erscheint Jesus den Jüngern bei verschlossenen Thüren und setzt das heilige Bußsacrament ein 19—23 *Mr L.* CCXXXI. Thomas zweifelt 24—25. CCXXXII. Acht Tage später erscheint Jesus auch Thomas 26—29. CCXXXIV. Nicht Alles ist im Evangelium geschrieben; was geschrieben ist, soll Jesum als Sohn Gottes zeigen 30—31. CCXXXV. Jesus erscheint sieben Jüngern am See von Tiberias, läßt sie einen wunderbaren Fischzug thun, nimmt die dreifache Betheuerung der Liebe Petri entgegen, setzt ihn zum obersten Hirten über seine Kirche ein und verkündet ihm die Art seines Todes 21, 1—23. CCXXXVIII. Dieß hat Johannes geschrieben, während noch vieles Andere zu schreiben wäre 24—25.

493. Mit der Aufschrift κατὰ Ἰωάννην, welche dieses Evangelium in allen Handschriften trägt, soll derjenige Jünger des Herrn als Verfasser bezeichnet werden, welchen man im Alterthum zum Unterschied vom Täufer Johannes den Theologen genannt hat.

Der Jünger Johannes wird in den synoptischen Evangelien zehnmal erwähnt: Matth. 4, 21; Mark. 1, 19. 20; Luk. 5, 1—11; — Matth. 10, 3; Mark. 3, 17; Luk. 6, 14; — Mark. 5, 37; Luk. 8, 51; — Matth. 17, 1; Mark. 9, 1; Luk. 9, 28; — Mark. 9, 37; Luk. 9, 49; — Luk. 9, 54; — Matth. 20, 20; Mark. 10, 35; — Luk. 22, 8; — Mark. 13, 3; — Matth. 26, 37; Mark. 14, 33. In der Apostelgeschichte kommt sein Name 1, 13; 3, 1. 11; 8, 14, im Galaterbrief 2, 9 vor.

Nach Ausweis dieser Stellen war der Jünger Johannes ein Galiläer aus Bethsaida, Sohn des Zebedäus und der Salome. Letztere war eine der Frauen, welche Jesum in Galiläa begleiteten und für seine äußeren Bedürfnisse sorgten, Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; 16, 1. Johannes war der jüngere Bruder desjenigen Jakobus, der eben darum Jakobus der ältere genannt wird; daher ist sein Name bei Anführung beider fast durchgängig nachgestellt, Matth. 4, 21; 10, 3; 17, 1; Mark. 1, 19. 29; 9, 1; Luk. 5, 10; 6, 14 u. a. Er war, wie dieser und wie sein Vater, von Stand Fischer, Matth. 4, 21, und ungelehrt, Apg. 4, 13, ohne deßwegen arm zu sein, Mark. 1, 20.

15, 40. 41; 16, 1; Luk. 8, 3; Joh. 19, 27. Seine Mutter war nach allgemeiner Annahme eine nahe Verwandte des Herrn, vgl. Matth. 27, 56 mit Joh. 19, 25; ebenso ist das Alterthum darüber einstimmig, daß er stets jungfräulich geblieben sei. Von Charakter muß er überaus mild und innig, dabei aber doch feurig und entschieden gewesen sein. Luk. 9, 54. Als Johannes der Täufer auftrat, schloß er sich an diesen an, kam aber nach seiner Anweisung mit Andreas zum Heiland und ward Jesu Jünger. Joh. 1, 35 ff. Trotzdem blieb er vorerst noch in seiner Familie, bis er bei einem neuen Rufe des Herrn alles, was er hatte, verließ und einzig diesem nachfolgte. Er ward zum Apostel auserwählt und nahm als solcher mit Petrus und seinem Bruder eine hervorragende Stelle ein, Luk. 8, 51; 9, 28; Mark. 14, 33. Aber auch noch vor diesen beiden ward er durch eine besonders zarte und innige Zuneigung des Heilandes ausgezeichnet, so daß er beim letzten Abendmahl dicht neben ihm seinen Platz hatte. Joh. 13, 23. Nach dem Tode des Herrn durfte er dessen heilige Mutter zu sich nehmen und ihr Beschützer bleiben, bis dieselbe in den Himmel aufgenommen war. Joh. 19, 27. Demnach blieb er zunächst mit den übrigen Aposteln zu Jerusalem, war bei Petrus, als derselbe das erste Wunder wirkte, und ward mit ihm nach Samaria zur Firmung geschickt. Apg. 1, 13; 3, 1; 8, 14. Als der hl. Paulus nach seiner Bekehrung zuerst nach Jerusalem kam, war Johannes abwesend; bei einer spätern Gelegenheit aber sah Paulus in ihm eine der „Säulen der Kirche", Gal. 1, 18; 2, 9. Wann und warum er Jerusalem verließ, ist unbekannt. Später lebte er größtentheils in Kleinasien und nahm als Metropolit seinen Sitz zu Ephesus, Iren. adv. Haer. 3, 1, 1. VII, 845. Dieß kann erst nach der Abreise des hl. Paulus von dort geschehen sein. Hier bildete er Schüler, wie die Bischöfe Papias von Hierapolis, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna, bis er unter Domitian nach Rom gebracht wurde, Iren. adv. Haer. 5, 30, 3. VII, 1207. Euseb. H. E. 5, 8. XX, 449. Daselbst bestand er vor der Porta latina in einem Kessel mit siedendem Oel ein Martyrium, Tert. Praescr. Haeret. 36. II, 49. Hier. Comm. in Matth. 20, 23. XXVI, 143, und ward, als er unversehrt blieb, nach der Insel Patmos verbannt. Als nach Domitians Tode unter Nerva die Verordnungen des Ersteren aufgehoben und die von ihm Verbannten zurückgerufen wurden, durfte auch Johannes nach Ephesus zurückkehren und starb dort unter Trajan, gegen hundert Jahre alt, als der einzige unter den Aposteln eines ruhigen Todes, Iren. adv. Haer. 2, 22, 5. VII, 785. Hier. Comm. Ep. ad Gal. 6, 10. XXVI, 433. Manche hielten freilich dafür, er sei gar nicht gestorben, sondern schlummere nur unter der Erde, Aug. Comm. in Jo. IV. 124, 2. XXXV, 1970; so sehr war man an sein mildes Wesen und seine liebevolle Wirksamkeit gewohnt. Nachdem man sich aber an den Gedanken, ihn nicht mehr auf Erden zu besitzen, hatte gewöhnen müssen, lebte er im Andenken der Christen durch mancherlei Erzählungen fort, welche ganz den Freund und Vertrauten Jesu Christi kennzeichnen. Seiner zarten Liebe zu ihm entsprang ebenso die Weigerung, mit Cerinth unter Einem Dache zu sein, Iren. adv. Haer. 3, 3, 4. VII, 853; Eus. H. E. 4, 14. XX, 337, wie die Bekümmerniß, womit er einen jungen Räuber aus der Mitte seiner Genossen zurückführte, Eus. H. E. 3, 23. XX, 257 sq., und sowohl seine bevorzugte Stellung als seine Vertrautheit mit dem Geiste Jesu sind in den Worten ausgedrückt, welche aus seinem höchsten Alter aufbewahrt sind: „Kindlein, liebet einander!" Hier. Comm. in Ep. ad Gal. 6, 10. XXVI, 433. Johannes mußte um so mehr im Andenken der Kirche fortleben, weil er nicht bloß wie Petrus und Paulus und Jakobus und alle anderen Apostel den Grund zu der Kirche zu legen und mit dem eigenen Blute zu befestigen hatte, sondern weil er noch als Wächter des schon gegründeten Baues auftrat und als lebendiges Bindeglied mit dem apostolischen Zeitalter in die Geschichte der nachapostolischen Kirche hineinragte. Demnach ist auch leicht zu erklären, daß die Kirche über seine schriftstellerische Thätigkeit besonders genaue Ueberlieferungen bewahrt hat.

494. Die herkömmliche Benennung des vierten Evangeliums gibt der alten kirchlichen Tradition Ausdruck, wonach der hl. Johannes später als die drei übrigen Evangelisten, und unter Voraussetzung ihrer Schriften ein viertes Evangelium verfaßt hat, um durch dasselbe den im Anfange der Kirchengeschichte auftauchenden Irrthümern über die Person Jesu Christi zu begegnen.

Das Muratorische Fragment bezeugt in der legendenhaften Einkleidung, welche der Pietät gegen den Freund und Vertrauten Jesu entspricht, die Thatsache, daß der hl. Johannes als Vierter ein Evangelium verfaßt hat (s. oben § 43). Seitdem wird die Abfassung eines Evangeliums durch diesen Apostel immer als bekannte und unangefochtene Thatsache erwähnt; so bei Irenäus adv. Haer. 3, 1; 3, 11, 7. VII, 845. 884, bei Clemens von Alexandrien Eus. H. E. 6, 14. XX, 552, bei Tertullian adv. Marc. 4, 2. II, 363, bei Origenes Eus. H. E. 6, 25. XX, 584. Hom. in Gen. 13, 2. XII, 232, bei Epiphanius Haer. 51, 18. XLI, 921 sq. vgl. oben S. 28. Von den oben angeführten Schriftstellern sagen Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes ausdrücklich, daß Johannes nach den übrigen Evangelisten geschrieben habe; dieß ergibt sich auch aus den meisten Aufzählungen der Evangelien insofern, als überall, wo nicht eine systematische Zusammenstellung der Evangelien beliebt ist, dem des hl. Johannes die letzte Stelle angewiesen wird (s. oben S. 371). Clemens von Alexandrien wußte dann aus alter Ueberlieferung, daß den hl. Johannes die Kenntniß der drei anderen Evangelien und ihrer Beschaffenheit bewogen habe, seine eigene Schrift zu verfassen. Eus. H. E. 6, 14. XX, 552: ὁ Κλήμης . . . παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται . . . τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Weiter berichtet Irenäus, daß dem Apostel ein pneumatisches Evangelium wegen der Irrlehren, welche die Persönlichkeit Jesu entstellten, geboten erschienen sei. Adv. Haer. 3, 11, 1. VII, 879 sq.: Volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos . . . sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium, doctrina: „In principio erat Verbum. Noch ausführlicher stellt der hl. Hieronymus die vorhandenen Traditionen zusammen De virr. ill. 9. XXIII, 623: Joannes apostolus . . . novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde etiam compulsus est divinam eius nativitatem dicere. Sed et aliam causam huius scripturae ferunt, quod cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni . . . historiam texuisse . . . itaque . . . superioris temporis . . . gesta narravit.

495. Gegenstand aller dieser Ueberlieferungen kann nur das jetzt nach dem hl. Johannes benannte Evangelium sein, so daß dieses mit Recht als apostolische und kanonische Schrift verehrt wird. Dieß ergibt sich erstens aus dem innern Grunde, daß das vierte Evangelium mit erkennbarer Tendenz bloß die Gottheit Jesu Christi und nichts Anderes nachzuweisen sucht.

Daß dieser Nachweis bei Abfassung des Evangeliums beabsichtigt war, ist 20, 31 bestimmt ausgesprochen. Im Verfolg des Evangeliums ergibt sich die nämliche Tendenz sowohl aus dem, was es enthält, als aus dem, was darin übergangen ist. Vor Allem ist der Prolog 1, 1—14, in welchem das Wort λόγος mit exegetischer Nothwendigkeit von der Person Jesu zu verstehen ist, hierfür maßgebend. Ceteri tres evangelistae, sagt der hl. Augustinus in Jo. Tr. 36. XXXV, 1662, tamquam cum homine Domino in terra ambulant et de divinitate eius pauca dixerunt; istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut in ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aeris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum omnemque constitutionem invisibilium potestatum et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat Verbum . . . Huic tantae sublimitati principii etiam cetera congrua praedicavit et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus; hoc eructabat, quod biberat. Non enim sine causa de illo in isto ipso Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore in secreto bibebat; sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit. Der Prolog nun bildet gleichsam das Thema, welches in der ganzen folgenden Darstellung

erörtert wird. An denselben schließt sich als Vorgeschichte für die Wirksamkeit Jesu das Zeugniß, welches Johannes der Täufer und dessen Jünger für die Gottheit Jesu abgelegt haben 15—51. Durch das Wunder zu Cana „offenbarte er seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn" 2, 1—11. Zu Jerusalem tritt er in der Kraft Gottes auf, so daß deßwegen Viele an seinen Namen zu glauben anfangen 12—25. Vor Nikodemus enthüllt er das Geheimniß, daß er vom Himmel herabgekommen, nachdem er im Himmel war 3, 1—21. Die Zweifel an Jesu Berechtigung zu taufen löst Johannes vor seinen Jüngern mit einem neuen Bekenntniß seiner Gottheit: „wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben" 22—36. Eine Samariterin verdient durch ihre Aufrichtigkeit sich und ihren Landsleuten den Glauben, daß er lebendiges Wasser zum ewigen Leben zu geben hat 4, 1—42. Ein neues Wunder, wodurch der todtkranke Sohn eines kaiserlichen Beamten dem Leben wiedergegeben wird, ist so untrüglich documentirt, daß es den Glauben an den Gottessohn bewirken muß 43—54. Bei einem andern Wunder, das er am Schafteich bei Bethsaida wirkt, zeigt Jesus sich als Herrn des Sabbats und offenbart vor den Juden feierlich seine Gleichberechtigung mit dem Vater 5, 1—47. Die ferneren Wunder, die er durch Brotvermehrung und Wandeln auf dem See wirkt, geben ihm neuen Anlaß, vor den Juden seinen ewigen Ursprung zu erklären und als Vollendung des Alten Testamentes das höchste Wunder göttlicher Allmacht und Liebe in Aussicht zu stellen 6, 1—66. Petrus ist es, der zuerst seinen Glauben an ihn bekennt 67—72; aber auch die Menge gewinnt mehr und mehr die Ueberzeugung, daß Jesus mehr sei als ein Mensch. Zwar die Pharisäer suchen den Glauben an ihn zu zerstören, allein auch sie müssen in einem eclatanten Falle seiner göttlichen Allwissenheit ein Zeugniß ablegen 7, 1 bis 8, 11. Später, da die Juden mit ihm streiten, enthüllt Jesus seine ewige Natur, und die Juden bestätigen die überwältigende Macht seiner Darlegung, indem sie dieselbe nicht mit Gründen, sondern mit Steinen beantworten 12—59. Der formelle Unglaube der Volksführer wird durch den gesunden Verstand des Blindgebornen beschämt, an dem Jesus seine göttliche Macht offenbart hat 9, 1—41. Auf dem dunkeln Hintergrund, welchen die Selbstsucht der Pharisäer und Schriftgelehrten bildet, hebt sich desto heller die unendliche Güte Gottes ab, welche der gute Hirt der Welt offenbaren will; denn er und der Vater sind Eins, und seine Werke zeugen von ihm, ob auch die Juden dieses Zeugniß durch seinen Tod zum Schweigen zu bringen suchen 10, 1—42. Mehr als alle seine bisherige Wirksamkeit beweist die öffentlich geschehene Auferweckung Lazarus' von den Todten für seine göttliche Natur und Sendung; er ist die Auferstehung und das Leben 11, 1—45. Als Erlöser proclamirt ihn nun auch der Hohepriester ohne seinen Willen, und seine Verurtheilung zum Tode durch den hohen Rath ist nur Ausführung des freien göttlichen Rathschlusses zur Erlösung der Menschen 46—56. Denn er ist sich alles dessen bewußt, was mit ihm geschehen soll, wie dieß bei der Salbung durch Maria zu Bethanien und bei der Erkundigung einiger Hellenisten nach ihm klar wird 12, 1—26. Er bekennt, daß er das Kreuz besteigen will, um alle an ihn Glaubenden zu erlösen, und der Vater vom Himmel gibt zu diesem großen Rathschluß feierlich seine Zustimmung 27—36; nur böser Wille kann sich dem Glauben an ihn verschließen 37—50. Auf sein Leiden bereitet sich Jesus mit voller Freiheit, obwohl er in das Herz des Verräthers sieht und die freien Handlungen seiner Jünger im Voraus erkennt 13, 1—38. Das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern gibt Jesu Gelegenheit, ihnen sein ganzes Herz aufzuschließen und ihnen das Geheimniß der göttlichen Dreipersönlichkeit, sowie das Geheimniß der göttlichen Liebe, welches in der Erlösung sich vollendet, zu offenbaren 14, 1 bis 16, 33; so sind sie vorbereitet, um bei seinem hohenpriesterlichen Gebet das Endziel aller göttlichen Wirksamkeit zu erfahren: daß Alle durch den Sohn Eins mit dem Vater und darum Eins mit einander werden 17, 1—26. Die Leidensgeschichte gibt neue Veranlassung, Jesu Gottheit hervorzuheben; sein bloßes Wort wirft seine Angreifer zu Boden, und er läßt sich binden, nur weil er will 18, 1—11. Während er für die Heiligkeit seiner Lehre sich auf das Zeugniß aller, die sie gehört, beruft, bestätigt Petrus seine Allwissenheit durch dreimalige Verläugnung 12—27. Als er vor Pilatus geführt wird, wird selbst der Heide von der Ahnung seiner Gottheit erfüllt, allein die Juden sind gegen Vernunft und Gnade verstockt und liefern so durch Erfüllung der Weissagungen einen neuen Beweis für die Gottheit des Erlösers 28 bis 19, 42. Seine Auferstehung dann ist das herrlichste Zeugniß für diese nämliche Wahrheit und die Quelle der Seligkeit für alle, die glauben, ohne gesehen zu haben

20, 1—29. Dafür kann das, was in Vorstehendem geschrieben ist, genügen, so leicht es auch zu erweitern wäre 30—31. Der Hüter des Glaubens aber und der irdische Fels der Wahrheit ist Petrus, nicht Johannes; dieß zeigt eine Offenbarung des Herrn nach seiner Auferstehung, die nur durch irrige Auffassung für Johannes einen Vorrang erwartet, der ihm nicht zugedacht worden 21, 1—24. So viel aus einem unendlichen Schatz 25.

Der Verfasser einer solchen Beweisführung war durch seinen Gegenstand selbst genöthigt, bei der geschichtlichen Darstellung von der äußeren Erscheinung abzusehen und überall die inneren leitenden Gründe aufzudecken. In diesem Sinne verdient das vierte Evangelium den Namen eines pneumatischen, der durch Cyrill von Alexandrien bekannt geworden, im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, welche mehr an der Erscheinung haften und darum richtig als somatische bezeichnet worden sind. Im Zusammenhang hiermit lag die Forderung, mehr pragmatisch als annalistisch zu erzählen, und auch diese erscheint beim vierten Evangelium berücksichtigt, denn nur hier unter allen Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes ist auch die Reflexion in den Inhalt aufgenommen. Abgesehen von dem Prolog 1, 1—14, der nur Reflexion sein will, zeigt sich dieß 1, 18; 2, 11. 17. 21. 24—25; 4, 44; 6, 72; 7, 39; 11, 51—52; 12, 16. 33. 37—43; 18, 32; 20, 30. 31; 21, 23—25; alle diese sind Stellen, welche sich von der großen Objectivität der sonstigen evangelischen Darstellung bestimmt abheben und nicht einen bloßen Erzähler, sondern einen denkenden, pragmatisch verfahrenden Darsteller erkennen lassen. Besonders aber zeigt sich die Pragmatik der Darstellung in der stufenmäßigen Vorbereitung auf die Leidensgeschichte; so wie im Nibelungenlied schon mit dem ersten Gesange der düstere Hintergrund eröffnet wird, daß „viele Degen das Leben verlieren müssen", so tritt auch im vierten Evangelium seit 5, 16 immer klarer die Gewißheit hervor, daß Jesus den Nachstellungen der Juden zum Opfer fallen wird. Hierbei ist selbstverständlich, daß nicht eine künstliche, von der Phantasie oder der Berechnung geschaffene Pragmatik vorliegt, sondern daß der Verfasser tiefer, als ein Anderer, in das Geheimniß der erlösenden Thätigkeit Jesu eingedrungen ist. Vgl. Keppler, Das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, Rottenburg 1883, S. 7. Der Plan des Evangeliums ist daher auch nicht im Geist des Evangelisten, sondern im Geist Gottes zu suchen, und es ist einleuchtend, daß hier, ebenso wie bei Isaias, der christlichen Speculation ein weites Feld geöffnet ist. Die beiden ansprechendsten Versuche, das Schema des Evangeliums darzulegen, s. bei Westcott, Gospels, p. 276 sq. und bei Keppler, Die Composition des Johannes-Evangeliums, Tübingen 1884. In letzterer Schrift sind S. 7 ff. die älteren Eintheilungsversuche registrirt.

Allein nicht bloß von ihrer positiven, sondern auch von einer negativen Seite zeigt die Auswahl des im vierten Evangelium mitgetheilten Stoffes, daß darin ein dogmatischer Beweis für die göttliche Natur Jesu Christi hat geliefert werden sollen. Es fehlen nämlich darin alle die Sittenvorschriften, welche einen großen Theil der übrigen Evangelien füllen, und zwar auch da, wo die Veranlassung dazu erzählt wird, wie z. B. bei der Predigt des hl. Johannes 1, 15 ff., oder bei dem Verweise gegen Petrus 18, 11; vgl. Matth. 26, 52. Ebenso sind sämmtliche Parabeln des Herrn weggelassen, weil sie vorzugsweise moralischen Inhaltes sind; die Allegorien von der Thür zu den Schafen, vom guten Hirten 10, 1. 7. 11, vom Weinstock und den Reben 15, 1 ff., welche Aehnlichkeit mit den Parabeln haben, sind durchaus dogmatischen Inhaltes. Für das sittliche Leben enthält das Evangelium nur das eine neue Gebot von der Liebe, welches besonders geeignet ist, die Natur und Herkunft des menschgewordenen Gottessohnes darzulegen.

496. Im Zusammenhange hiermit steht der zweite innere Grund, daß das vierte Evangelium ganz offenbar die Bekanntschaft mit den drei früheren voraussetzt und bestimmt auf dieselben Rücksicht nimmt.

Evangelium würde diese vierte Schrift kaum heißen können, wenn dabei Nachdruck auf die Verkündigung als directe Mittheilung zu legen wäre. Denn gerade das, was den Hauptinhalt der „frohen Botschaft" bildet, wird hier nicht im Einzelnen erzählt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Was der Verfasser mittheilt, wird erst durch die von den Synoptikern gegebenen Aufschlüsse verständlich. Schon die Erwähnung der Menschwerdung Jesu bloß nach ihrem dogmatischen Inhalt 1, 14 setzt den historischen Vorgang als

anderweitig bekannt voraus. Von Jesu wunderbarer Empfängniß wird nichts erzählt; allein nur durch das, was Matthäus und Lukas darüber erzählen, wird das Auftreten Mariä im vierten Evangelium verständlich. Es ist dieß das einzige, worin der Name der Gottesmutter nicht vorkommt und diese selbst nur als „Weib“ angeredet wird 2, 4; 19, 26. Wenn aber der Erlöser in demselben Augenblick, da er „seine Herrlichkeit offenbart“, und da er Maria seiner göttlichen Wesenheit zufolge nur als Repräsentantin ihres Geschlechtes betrachtet, gleichwohl dieser als Mutter kindlich folgt, so setzt der Verfasser dieser Erzählung voraus, der Leser sei schon in das eingeweiht, was Luk. 2, 46—51 erzählt ist. Auch die Taufe Jesu ist übergangen; wer aber verstehen will, was Johannes 1, 32 von ihm verkündigt, der muß gelesen haben, was die Synoptiker vom Hergange bei der Taufe erzählen. Ebenso wenig spricht das Evangelium von der Einsetzung des Taufsacramentes, dieselbe ist dem Leser, für welchen 3, 5 geschrieben ist, schon bekannt. Selbst die Einsetzung des allerheiligsten Altarssacramentes ist übergangen. Nachdem dieselbe aber schon in vier Relationen vorlag, war es verständlich, daß „Jesus die Seinigen, die in der Welt waren, bis auf's Aeußerste liebte“ 13, 1, und wichtiger war es, die dogmatische Bedeutung dieses Geheimnisses nach der Rede, welche Jesus zu Kapharnaum gehalten, darzulegen 6, 26 ff. Aehnlich ist's mit der Himmelfahrt Jesu; nachdem Jesu Aufschlüsse über die Bedeutung dieses Ereignisses mitgetheilt worden 16, 5 ff., nachdem seine Aeußerung gegen Maria Magdalena angeführt worden 20, 17, braucht ein Vorgang nicht von Neuem erzählt zu werden, der schon anderweitig beschrieben ist. Dasselbe läßt sich sagen von dem Verhältnisse Jesu zu Joseph 1, 45; 6, 42; von den „Zwölfen“ 6, 71, während doch nur Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Nathanael und die „Söhne des Zebedäus“ genannt werden; von dem Unterschiede zwischen der Geburtsstadt und dem Aufenthaltsort Jesu 7, 42, von der Ankunft des heiligen Geistes 14, 26, von der Sendung der Apostel 20, 21. Vereinzelt finden sich noch directere, fast absichtliche Hinweisungen auf die Synoptiker. So spricht der Verfasser 11, 1 von Bethanien als Mariä und ihrer Schwester Stadt, obgleich die beiden Schwestern vorher nicht genannt sind; V. 2 kennzeichnet er Maria nach ihrer Salbung, von der im ganzen Evangelium nichts vorkommt. Er nennt 21, 2 „die Söhne des Zebedäus“, obwohl weder vom Vater noch von den Namen der Söhne irgendwo die Rede ist. Aehnlich ist es mit der Anspielung auf Johannes des Täufers Gefangenschaft 3, 24. Die Erklärung 2, 21 scheint geradezu bloß das Verständniß von Matth. 26, 61; 27, 40 bewirken zu sollen. Um dieses eigenthümliche Verfahren zu erklären, reicht die Berufung auf das mündliche Evangelium nicht aus; wer einmal ein schriftliches Evangelium für nöthig hielt, mußte dasselbe auch so abrunden, daß eine relative Vollständigkeit erreicht wurde. Das vierte Evangelium nun würde durchaus fragmentarisch und lückenhaft erscheinen, wenn ihm nicht die synoptischen Evangelien als Realcommentar zur Seite stünden. Dieß findet seine vollkommene Erklärung in der Angabe der kirchlichen Tradition, daß der hl. Johannes nach den übrigen Evangelisten und zur Ergänzung derselben geschrieben habe. Offenbar mußten die fraglichen Thatsachen schon eine Zeit lang im Gedächtnisse der Christen leben, wenn so kurze, an die Arcandisciplin erinnernde Andeutungen dieselben wieder vorführen konnten. Eine Ergänzung aber ist gewiß zur synoptischen Evangelienerzählung dadurch geliefert, daß die Handlungen Jesu, nachdem sie historisch bekannt waren, auch nach ihren Beweggründen, ihren Absichten und ihrer Tragweite dargestellt werden. Um so mehr zeigt sich, daß das vierte Evangelium ein pneumatisches neben somatischen zu nennen ist, und daß die alten Nachrichten über das Johannes-Evangelium lediglich von diesem Bestandtheil unseres Kanons zu verstehen sind.

497. Als dritter innerer Grund springt beim vierten kanonischen Evangelium auch die Rücksichtnahme auf die häretischen Lehren der ersten christlichen Zeit in die Augen.

Die Angaben der Kirchenväter über die polemische Tendenz des Johannes-Evangeliums sind jedenfalls dahin zu verstehen, daß es gegen die Anfänge des Gnosticismus gerichtet war. Wie dieser aber im apostolischen Zeitalter aufgetreten ist, sagen die neutestamentlichen Schriften selbst. Der hl. Paulus warnt 1 Tim. 4, 2. 3. vor „Lügenrednern, welche Brandmale im Gewissen haben“, welche „verbieten zu heiraten und Speisen

zu genießen, die doch Gott erschaffen hat zum Genuß mit Danksagung." Solche „Männer mit verkehrten Reden" sollten nach dem nämlichen Apostel aus der Gemeinde zu Ephesus aufstehen, „um die Jünger an sich zu reißen", Apg. 20, 30. Die von diesen Verführten, „welche sich halten an trügerische Geister und Lehren der Dämonen", heißen Apok. 2, 6. 15 Nikolaiten. Im Allgemeinen aber wird von sämmtlichen Irrlehren der damaligen Zeit 1 Joh. 2, 18 ff. gesagt: „es sind nunmehr viele Antichristen erschienen. Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns . . . Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher läugnet, daß Jesus der Christus ist? Der ist der Antichrist, welcher den Vater verläugnet und den Sohn. Jeder, der den Sohn läugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater." Hat nun der hl. Johannes die christliche Wahrheit solchen Läugnern gegenüber durch ein geschriebenes Evangelium erhärten wollen, so darf dieß gewiß in dem vierten Geschichtsbuch des neutestamentlichen Kanons gesucht werden. Der Hauptgedanke des letzteren, wie er 20, 31 ausgesprochen steht, ist ja direct einer solchen Läugnung entgegengesetzt. Die Einheit Jesu mit dem Vater ist, abgesehen von 10, 30, das Hauptthema in den Reden des Erlösers; den höchsten Herrn bezeichnet er 122mal als „Vater", nur 43mal als „Gott". Das hohepriesterliche Gebet Jesu 17, 1 ff. stellt die Verkünder der Gottheit Jesu, unter ihnen Johannes selbst, in bewußten Gegensatz zu denen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht von uns waren". Ferner wird nur im vierten Evangelium (7, 20; 8, 48—52; 10, 20. 21) von der Lästerung der Juden, Jesus habe einen Dämon, und von deren unwiderstehlicher Zurückweisung berichtet. Denen, welche „die Jünger an sich zu reißen suchten", wird 6, 69 das Bekenntniß des hl. Petrus entgegen gehalten: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Daß aber Jesus den Anfang seiner Wunder auf einer Hochzeit gemacht (2, 1 ff.), daß er Fünftausenden „mit Danksagung" zu essen gegeben (6, 11), daß er auch nach seiner Auferstehung seinen Jüngern Brot und Fisch gereicht (21, 13), erscheint nach den Worten des hl. Paulus ebenfalls als Widerspruch gegen die trügerischen Aufstellungen der Gnostiker. Schon der hl. Augustinus hebt dieß bezüglich des ersten Punktes hervor: In Jo. 2, 1 Tract. 9, 2. XXXV, 1458: Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit, quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus, prohibentes nubere et dicentes, quod malum essent nuptiae, et quod diabolus eas fecisset. Nach allem diesem kann die Rücksichtnahme auf die Irrlehrer des ersten Jahrhunderts im vierten Evangelium nicht bezweifelt werden, und in dieser Hinsicht ist die Identität desselben mit der Schrift des hl. Johannes gesichert. Nennen die ältesten Zeugen der Tradition Cerinth, die Nikolaiten, die Ebioniten als die von Johannes bekämpften Häretiker, so sind in diesen nur Vertreter der allgemein geschilderten Gegner zu erblicken. Müssen aber zu den Secten des ersten Jahrhunderts auch die Johannisjünger gerechnet werden, welche nach Apg. 19, 1 ff. gerade zu Ephesus sich aufthaten, so sind im vierten Evangelium die Stellen 1, 19 ff.; 3, 27 ff.; 5, 33 ff.; 10, 40—42 Widerlegungen des betreffenden Irrthums, und diese Schrift entspricht demnach genau der Tendenz, welche die Tradition dem Evangelium des hl. Johannes beimißt.

498. Ferner kann als vierter innerer Grund angeführt werden, daß in diesem Evangelium die Namen der Zebedäiden absichtlich vermieden werden, und daß der Vorläufer Johannes zu seinem Namen nie einen unterscheidenden Zusatz erhält.

Bereits oben § 458 ist die Beobachtung der Kirchenväter angeführt, daß in den Evangelien rücksichtlich der Verfasser die Gesetze christlicher Demuth und Bescheidenheit eingehalten erscheinen. Nun haben die übrigen Evangelisten wiederholt von Jakobus dem Aelteren seiner bevorzugten Stellung wegen Veranlassung genommen zu sprechen, Matthäus dreimal, Markus zehnmal, Lukas fünfmal; bloß im vierten Evangelium wird sein Name gar nicht genannt, und er wird überhaupt nur beiläufig 21, 2 mit den Worten οἱ τοῦ Ζεβεδαίου erwähnt. Bemerkenswerth ist hier, daß die beiden Zebedäiden, der sonstigen Ordnung zuwider, zuletzt und nach Thomas und Bartholomäus genannt werden. Noch auffallender ist, daß der Name des Apostels Johannes, den Matthäus dreimal, Markus zehnmal, Lukas siebenmal nennt, hier gar nicht vorkommt; das Wort Johannes bezeichnet in diesem Evangelium zwanzigmal den Täufer, ohne daß ein einziges Mal

dieser Charakter zur Kenntlichmachung hinzugesetzt wäre. Es soll also die Aufmerksamkeit von dem hl. Johannes dem Apostel abgelenkt werden, und dieß läßt sich in einem Evangelium nur begreifen, wenn der nämliche Apostel Verfasser desselben ist. Da nun aber Erzählungen im vierten Evangelium vorkommen, bei welchen die Erwähnung des Apostels Johannes nicht umgangen werden konnte, so wird derselbe dann bezeichnet als ὁ μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (20, 2), ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (13, 23; 19, 26; 21, 7. 20), ἄλλος μαθητής (1, 39; 18, 15; 20, 3. 4. 8), immer mit der demüthigen und dankbaren Auffassung, daß nichts Anderes an ihm bemerkenswerth sei als die Liebe, welche der Erlöser ihm nach seiner freien Wahl zugewendet habe.

499. Der fünfte innere Grund ist das Selbstzeugniß des Verfassers, das nach dem Zusammenhang auf den Apostel Johannes geht.

An zwei Stellen tritt der Verfasser des vierten Evangeliums aus der sonst eingehaltenen Objectivität hervor. Im 19. Kapitel heißt es V. 35 von der Durchbohrung der Seite Jesu: „der es gesehen hat, bezeugt es, und sein Zeugniß ist wahrhaft, und derselbe weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet.“ Da die Anrede „ihr“ an die Leser geht, so kann hier nur das Zeugniß gemeint sein, welches in den Worten des Evangeliums V. 33. 34 liegt. Die darin angeführte Thatsache aber konnte niemand sehen, der nicht am Kreuze Jesu ausgehalten hatte. Nun ist im Vorhergehenden gesagt, daß außer der Mutter Jesu und den beiden andern Marien nur „der Jünger, den er lieb hatte“, in seiner Nähe geblieben war (παρεστῶτα) (vgl. 19, 26; Matth. 26, 56; Mark. 14, 50; Luk. 23, 49). Demnach ist der Jünger, den Jesus lieb hatte, auch Verfasser dieses Berichtes und des ganzen Evangeliums. Noch bestimmter geht das Nämliche aus der andern Stelle 21, 24 hervor: „dieß ist der Jünger, der hiervon Zeugniß gibt und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist.“ Allerdings ist diese Stelle wohl als Zusatz der ersten Leser angesehen worden, welche den übrigen Christen damit ihre Ueberzeugung hätten documentiren wollen. Da aber noch ein Vers darauf folgt, welcher jedenfalls auf einen sachkundigen Augenzeugen, also auf den Verfasser, zurückzuführen ist, so läßt sich eine Einschaltung schon nicht annehmen, dann aber springt auch der Parallelismus mit 19, 35 in die Augen, so daß οἴδαμεν hier die Leser mit dem zusammenfaßt, von dem dort οἶδεν gesagt ist (vgl. übrigens 1 Joh. 1, 1). Derjenige also, der sich hier als Verfasser bekennt, bezeichnet sich damit als den Jünger, „welchen Jesus lieb hatte, denselben, der auch beim Mahl sich gegen seine Brust geneigt und gesagt hatte: Herr, wer ist's, der dich verräth?“ (21, 20.)

500. Nach allem diesem wird durch den Inhalt des vierten Evangeliums die Angabe des Alterthums, es sei vom Apostel Johannes verfaßt, als richtig erwiesen. Zu dieser Ueberzeugung kommt als sechster innerer Grund auch noch die Beschaffenheit der sprachlichen Form, insofern diese a. einen jüdischen Verfasser, b. einen nichtjüdischen Leserkreis, c. einen Gegensatz gegen gnostisirende Irrthümer erkennen läßt.

a. Das Griechische, welches im vierten Evangelium angewandt ist, trägt wohl die allgemeinen Eigenschaften des Hellenistischen an sich, wie sie oben § 68 angegeben worden sind. Der Einfluß der römischen Herrschaft zeigt sich in φραγέλλιον, flagellum 2, 15, λέντιον, linteum 13, 4, πραιτώριον, praetorium 18, 28, τίτλος, titulus 19, 19. Abgesehen hiervon, ist der Ausdruck in lexikalischer und grammatischer Hinsicht durchaus correct, wie von einem Verfasser, der bis zum hohen Alter in einer griechisch redenden Umgebung gelebt, erwartet werden muß. In syntaktischer Hinsicht dagegen ist die Schreibweise sehr vom hebräischen Genius beherrscht. Statt der Ueber- und Unterordnung der Sätze zu Perioden, wofür das Griechische so reiche Mittel besitzt, ist vorherrschend die Nebenordnung gewählt, welche dem hebräischen Stil sein eigenthümliches Gepräge gibt; die nicht zu vermeidenden relativen, conditionalen, finalen Satzverbindungen sind auf das geringste Maß des Vorkommens zurückgeführt. Offenbar aber hat der Verfasser diese hebraisirenden Sprachmittel mit Freiheit und nicht nach bloßer Gewöhnung angewandt; denn innerhalb derselben erscheint eine ganz selbständige und sehr charakteristische Schreibweise eingehalten. Der Charakter der Darstellung ist Einfachheit und Tiefe, die

Wirkung derselben Klarheit und Nachdruck. Ein bemerkenswerthes Zeichen davon ist, daß nie der Optativ vorkommt; die eine Form εἴη 13, 24 ist durch die Kritik beseitigt. Ebenso kommt ἄν nie in seiner zweifelnden Bedeutung, sondern nur in seiner assertorischen beim Indicativ (4, 10; 5, 46; 8, 19. 42 u. s.) und bei Verallgemeinerung des Relativs (1, 33; 2, 5; 4, 14 u. s.) vor. Der Eindruck aber, welcher durch das Beiwerk sprachlicher Mittel erreicht werden könnte, wird durch einfache, in den kürzesten Ausdruck gefaßte Darlegung der Thatsache oder des Gedankens herbeigeführt. „Wir müssen wirken die Werke dessen, der uns gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt eine Nacht, wann niemand wirken kann. So lange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt" (9, 4. 5). „Er ging (also) hin und wusch sich und ging sehend davon. Die Nachbarn nun, und die ihn zuvor geschaut, als er Bettler war, sagten: ist dieß nicht der, welcher saß und bettelte? Die einen sagten: ja, er ist es; die andern: nein, aber er ist ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin es" (9, 7. 8). Wenn nothwendige Umstände zu berichten sind, werden sie parenthetisch in directen Sätzen beigefügt: „Sprach Jesus: laßt die Leute niedersitzen. Es war viel Gras an der Stelle. Es saßen also die Männer nieder, an Zahl gegen fünftausend" (6, 10). „Es kam das Tempelweihfest zu Jerusalem; Winter war's" (10, 22; vgl. 4, 6; 13, 30; 18, 40). Auch sonst wird jede Einzelheit in der Darstellung besonders hervorgehoben, so daß kein Punkt seine Bedeutung durch Unterordnung verlieren kann: „Johannes zeugt von ihm und hat also gerufen: dieser war es u. s. w." (1, 15). „Jesus rief und sagte" (12, 44). „Ich bin ausgegangen und komme von Gott; denn nicht von mir selbst bin ich gegangen, sondern er hat mich gesandt" (8, 42). Charakteristisch ist in dieser Hinsicht das stete ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν statt des sonst gewöhnlichen ἀποκριθεὶς εἶπεν oder ἀπεκρίθη λέγων, 34mal im vierten Evangelium, sonst nur Mark. 7, 28. Luk. 13, 15; 17, 20. Dieß kann man umständlich nennen, wenn nur festgehalten wird, daß bloß wesentliche und nicht überflüssige Umstände berichtet werden. Eine ähnliche Verschmähung der Redemittel zeigt sich in der Wiederholung desjenigen Wortes, welches den Hauptbegriff der Rede darstellt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort" (1, 1). „In der Welt war er, und die Welt war durch ihn geworden, und die Welt erkannte ihn nicht" (10). „Wenn ich von mir zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr. Ein Anderer ist, der von mir zeugt, und ich weiß, daß wahrhaft das Zeugniß ist, womit er von mir zeugt" (5, 31. 32). Eine ähnliche Wiederholung ist die Wiederaufnahme des Subjects durch οὗτος oder ἐκεῖνος, besonders wenn es ein Particip ist: „Der mich gesund machte, der sprach zu mir" (5, 11; s. 1, 18. 33; 5, 11. 37 f.; 6, 46; 7, 18; 9, 37 u. s.). Dieselbe Einfachheit zeigt sich ferner in der Gegenüberstellung redender Personen ohne jede Bemerkung, aber immer unter Vorausstellung des Verbums: „Da huben die Juden an und sagten ihm: . . . Antwortete Jesus: . . . Sprachen zu ihm die Juden: . . . Antwortete Jesus: . . . Da sprachen die Juden zu ihm" (8, 48 ff.). Wie nun hierdurch die gesprochenen Worte ganz besonders nachdrücklich hervorgehoben werden, so ist auch sonst in einfachen Sätzen das Verbum als Hauptbegriff an die Spitze gestellt, und zwar ohne das verbindende καί, welches bei den übrigen Evangelisten den bloßen Eindruck des hebräischen Futurum conversum hervorruft: „Er erfragte also die Stunde von ihnen, worin er besser sich befand; da sagten sie ihm: gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber. Es erkannte also der Vater, . . . und es glaubte er und sein ganzes Haus" 4, 52. Das Nämliche, wie in der Satzbildung, zeigt sich auch in der Satzverbindung; auch hier ruft die einfache Nebeneinanderstellung einen Eindruck hervor, welchen die Aufdeckung des logischen Zusammenhanges nicht hätte bewirken können. „Es kommt ein Weib aus Samaria, Wasser zu schöpfen. Spricht zu ihr Jesus: Gib mir zu trinken" (4, 7). „Und er sagte: Wo habt ihr ihn beigesetzt? Sie sagen ihm: Herr, komm und sieh. Es weinte Jesus" (11, 34. 35). Daher ist die Anknüpfung mit dem inhaltlosen „und", dessen Häufung sonst als selbstverständlich im hebräischen Stil betrachtet wird, hier viel seltener als bei irgend einem der früheren Evangelisten; bei Lukas kommt es 311mal, hier nur 86mal vor. Bemerkenswerth dagegen ist, daß zur Satzanknüpfung οὖν doppelt so oft und ἵνα 1¼mal so oft in dem einen vierten Evangelium steht als in den drei übrigen zusammengenommen. Es sind dieß nämlich Partikeln, welche zu der einfachen Darlegung des Geschehenen einen Einblick in eine geistige Welt eröffnen, unter deren Einfluß Alles geschieht. Die erstere (οὖν) steht im vierten Evangelium fast nur in der Erzählung, fast gar

nicht in der angeführten Rede; bei den anderen Evangelisten aber weit überwiegend in den Reden, nur selten in der Erzählung. Seine tiefe Bedeutung tritt besonders 2, 22; 3, 25; 4, 1. 6. 46; 6, 5 u. s. hervor. Die zweite (ἵνα) hat im vierten Evangelium eine ganz ausgedehnte Anwendung erhalten und bringt eine Anzahl von Thatsachen in finale Verbindung, welche nur durch übernatürliche Leitung erklärlich ist. Hierzu gehört besonders die Umschreibung des Infinitivs durch ἵνα, z. B. ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱὸν 4, 47; εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου κτλ. 13, 1; τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας κτλ. 2. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch der Gebrauch des elliptischen ἀλλ' ἵνα 1, 8; 11, 52, sowie das sehr häufige Vorkommen der Einleitung ἵνα πληρωθῇ (12, 38; 18, 9. 32; 19, 24. 36 u. s.). Aus allem diesem ergibt sich, daß im vierten Evangelium ein durchaus eigenartiger Stil angewendet ist, und da der Stil den Menschen zeigt, so darf man wohl fragen, welches Bild hier als das des Verfassers hervortritt. Die Antwort muß sein, daß derselbe zunächst ein griechisch redender Jude war. Er hat keine gelehrte oder formelle Bildung aufzuweisen, ist aber dafür desto tiefer in die ewigen Wahrheiten eingeweiht, so daß er die größten Geheimnisse mit wunderbarer Klarheit darzustellen versteht. Er besitzt vollkommene innere Ruhe und geistigen Frieden und steht deßwegen auf einer Höhe der Anschauung, auf welcher alles Nebensächliche verschwindet und einzig das Uebernatürliche, das sich in der Leitung Gottes offenbart, Werth behält. Da beides nur bei gereiftester Erfahrung möglich ist, so muß der Verfasser in spätestem Lebensalter geschrieben haben. Wie sehr dieß alles auf den hl. Johannes paßt, braucht kaum hervorgehoben zu werden; derjenige, der so geschrieben hat, ist der Nämliche, der nur zu predigen wußte: „Kindlein, liebet einander." Vgl. Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. Nürnberg 2. Aufl. 1875—1876, I, S. 19 ff.

Dabei lassen sich noch zwei andere Beobachtungen machen. Das vierte Evangelium enthält, wie die übrigen, Reden des Herrn neben der Erzählung des Evangelisten. In beiden Bestandtheilen aber lassen sich die dargelegten Eigenthümlichkeiten der Rede in ganz gleichem Maße beobachten; bloß wegen der räumlichen Ausdehnung sind sie in dem einen Theil häufiger. Nun schließt die einfach erhabene Form der Reden Jesu den Gedanken aus, als seien dieselben vom Evangelisten gemodelt und hätten von diesem ihr Gepräge erhalten; vielmehr so und nicht anders muß Jesus gesprochen haben, und seine Worte waren ganz darnach angethan, daß auch ihre Form sich unauslöschlich einprägte. Hieraus folgt, daß der vierte Evangelist in seiner Redeweise und demnach in seiner geistigen Anschauung eine große Aehnlichkeit mit Jesus gehabt haben muß, wie dieß von dem Jünger, „den Jesus lieb hatte", vorauszusetzen ist. Eine zweite Beobachtung ist, daß nirgendwo die Person Jesu so vielfältig nach ihrer Selbstoffenbarung geschildert ist wie im vierten Evangelium. Im Munde des Herrn kommt ἐγὼ bei Matthäus 20mal, bei Markus und Lukas je 10mal, im vierten Evangelium aber 133mal vor. In letzterem ist dann aus den Reden Jesu eine ganze Reihe von Aussprüchen angeführt, worin er sich selbst charakterisirt: „Ich bin das Brod des Lebens" (6. 35. 41. 48. 51); „ich bin das Licht der Welt" (8, 12); „ich bin die Thüre zu den Schafen" (10, 7. 9); „ich bin der gute Hirt (10, 11. 14); „ich bin die Auferstehung und das Leben" (11, 25); „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6); „ich bin der wahre Weinstock" (15, 1. 5); „ich bin ein König" (18, 37). Auch diese Versenkung in die Erscheinung des menschgewordenen Gottessohnes ist am ersten von dem Jünger zu erwarten, der an der Brust des Herrn ruhen durfte und, wie 13, 23 ff. zeigt, in die Geheimnisse seines göttlichen Freundes eingeweiht war.

b. Der vierte Evangelist hält es für nöthig, alle hebräischen Namen, die er anführt, zu verdeutlichen. „Rabbi (was übersetzt heißt Lehrer)" 1, 38; „wir haben den Messias gefunden (das heißt übersetzt: Christus)" 41; 4, 25; „du wirst Kephas genannt werden (das wird übersetzt: Petrus)" 1, 42; „Siloam (was übersetzt heißt: Abgesandter)" 9, 7; „er setzte sich auf den Stuhl auf dem Platze, Steinpflaster genannt (hebräisch Gabbatha)" 19, 13; „er ging hinaus an den Platz, Schädelstätte genannt (hebräisch Golgatha)" 17. Der Evangelist orientirt ferner über jüdische Zustände und Sitten. „Ostern, das Fest der Juden" 6, 4; „das Fest der Juden, die Laubhütten" 7, 2; „es waren sechs steinerne Wasserkrüge nach der Reinigungssitte der Juden aufgestellt" 2, 6; „die Juden verkehren nicht mit den Samaritern" 4, 9; „es ist in Jerusalem bei dem Schafthor ein Teich, auf hebräisch Bethzatha genannt, mit fünf Hallen" 5, 2; „Bethanien war nahe bei Jerusalem,

etwa fünfzehn Stadien weit" 11, 18; „er ging auf die andere Seite des Cedron-Wildbaches, wo ein Garten war" 18, 1; „die Stelle, wo Jesus gekreuzigt wurde, war nahe bei der Stadt" 19, 20; „da nahmen sie den Leichnam Jesu und wickelten ihn sammt den Spezereien in Linnenzeug, wie es bei den Juden Sitte ist zu begraben" 19, 40. Aus allem diesem muß geschlossen werden, daß der Evangelist sich Leser dachte, welche anderer als jüdischer Nationalität waren, ganz wie es die Abfassung zu Ephesus voraussetzt.

c. Für eine Reihe von theologischen Begriffen hat das vierte Evangelium eine Terminologie, welche in ihrer Singularität auf eine absichtliche Wahl oder eine Tendenz zurückzuführen scheint. An der Spitze steht der geheimnißvolle Ausdruck λόγος „das Wort" für den ewigen Gottessohn; ferner gehört dazu „das Leben", „das Licht", „die Finsterniß", „die Wahrheit", „die Welt". Es ist die Absichtlichkeit nicht zu verkennen, womit aus den Reden und Thaten Jesu nachgewiesen wird, daß er allein Leben (11, 25; 14, 6), Licht (1, 4—9; 3, 19; 12, 46) und Wahrheit (14, 6) sei, daß sein heiliger Geist der Geist der Wahrheit sei (14, 17; 15, 26; 16, 13), und daß die Menschheit nur bei ihm Leben (1, 4; 6, 35. 64; 8, 12; 17, 3; 20, 31), Licht (8, 12; 9, 5; 12, 35. 36) und Wahrheit (8, 32. 40; 17, 17. 19) finden könne; daß dagegen die Finsterniß (8, 12; 12, 35. 46) und die Welt (14, 17; 15, 18) in einem unaufhörlichen Gegensatz zu ihm stehen. Nun ist aber aus der Kirchengeschichte bekannt, daß die gnostischen Irrlehrer gerade mit den angegebenen Bezeichnungen großen Mißbrauch trieben und unter dem Schein der Aufklärung, welcher sich an diese Ausdrücke knüpfte, für ihre angeblichen Geheimlehren Glauben fanden. Dieser Mißbrauch ließ sich am besten aufdecken, wenn „den Worten ihre Bedeutung wiedergegeben wurde", und wenn der am Ende des ersten Jahrhunderts besonders in der hellenischen Welt vorhandenen Sehnsucht nach höherer Erkenntniß Jesus Christus zugleich als Object und als Mittel gezeigt wurde. Findet sich daher im vierten Evangelium eine Ausdrucksweise, welche in dieser Weise zu wirken geeignet ist, so erscheint auf dieses Evangelium passend, was die Alten von dem Evangelium des hl. Johannes aussagen, nämlich daß es den Anfängen der gnostischen Irrlehren entgegengestellt sei. Vgl. *Westcott*, Gospels, Chap. V (β).

501. Die durch alle genannten Gründe hervorgerufene Ueberzeugung, daß das vierte Evangelium vom Apostel Johannes herrührt, wird durch eine Reihe von äußeren Beweisen zur Gewißheit erhoben. Als erster derselben gelten die Stellen der ältesten Väter, in welchen unser viertes Evangelium überhaupt als zur heiligen Schrift gehörig erscheint.

Manche Bibelgelehrte wollen schon in den Schriften der heiligen Ignatius und Polykarpus, sowie in den Anführungen aus Papias, den Einfluß des vierten Evangeliums nachweisen. Indeß ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die apostolischen Väter zu einer Zeit, welche der für die Abfassung des Evangeliums bezeugten so nahe lag, sich auf dasselbe schon als auf eine allgemein anerkannte Schrift sollten bezogen haben, und in der That sind auch die bei Charteris, Canonicity p. 167—172 gesammelten Stellen nicht streng als Anspielungen auf das vierte Evangelium anzuerkennen. Erst bei Justin dem Martyrer beginnt eine Reihe unverkennbarer Beziehungen auf dasselbe. Schon der Gebrauch des Wortes λόγος nach dem Sinne, in welchem es im vierten Evangelium vorkommt, ist hierher zu rechnen, da er nur auf der Auctorität desselben beruhen kann und von den wenig späteren Theophilus und Irenäus bestimmt darauf zurückgeführt wird. In diesem Sinne sind die Stellen Apol. I. 23. VI, 364; 32, ib. 380; 63, 424; II, 6. ib. 453 u. v. a. anzuführen. Ganz klar ist (wenn diese Schrift hierher zu ziehen ist) Expos. fidei 15. VI, 1233 ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος τοὺς οὐρανοὺς οὐ κατέλιπε. Noch bestimmter erscheint das Evangelium benutzt Apol. I, 61. VI, 420 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον, εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν (Joh. 3, 4. 5); Dial. 88. VI, 688 οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν [Ἰωάννην] εἶναι τὸν Χριστόν; πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα · οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος (Joh. 1, 40). De Resurr. 9, VI, 1589 καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε (Joh. 20, 27). Im Brief an Diognet ist der Ausdruck λόγος für Christum auf dieselbe Quelle zurückzuführen c. 7. 11. II, 1176. 1184. In

einem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus (um 196), welchen Eusebius H. E. 5, 24. XX, 493 anführt, ist der Ausdruck Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν sicher diesem Evangelium entlehnt. Tatian hat in der Apologie z. B. 5. 13. 19. VI, 816. 833. 849 eine Anzahl von Ausdrücken des vierten Evangeliums, bei denen keine zufällige Uebereinstimmung angenommen werden kann. Dasselbe gilt von Athenagoras Leg. pro christ. 10. 12. VI, 908. 914. Wie im Morgenlande, so erscheint um dieselbe Zeit auch im Abendlande eine ähnliche Bezeugung im Brief der Gemeinde zu Vienne bei Eusebius H. E. 5, 1. XX, 416. Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß im zweiten Jahrhundert das vierte Evangelium als heilige Schrift verehrt wurde, und nach dem Zusammenhang der über die Evangelien überhaupt bekannten Stellen ist es folglich dem hl. Johannes zugeschrieben worden. Ueberhaupt erhält alles Angeführte seine Bedeutung erst durch die bestimmten Zeugnisse, welche mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts beginnen.

502. Der zweite äußere Beweis für die Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes ist in den vielen Citaten der Väter gegeben, welche aus diesem Evangelium unter seinem Namen angeführt werden.

Der Zeit nach findet sich die erste Stelle dieser Art bei Theophilus ad Autol. 2, 22. VI, 1088 διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει · ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν . . . ἔπειτα λέγει καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος · πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Wie das Muratorische Fragment das vierte von unseren Evangelien dem hl. Johannes zuschreibt, ist oben § 43 mitgetheilt. Irenäus beschreibt das Evangelium des hl. Johannes 3, 11, 1. VII, 880 mit den Worten: sic inchoavit in ea, quae est secundum Evangelium, doctrina: In principio erat Verbum. Nach einer Anführung verschiedener Stellen aus dem vierten Evangelium sagt Tertullian adv. Prax. 23. II, 185: haec quomodo dicta sint, Evangelizator et utique tam clarus discipulus Joannes magis quam Praxeas noverat. Origenes spricht überall von dem vierten Evangelium, zu dem er einen Commentar geschrieben, als von einer Schrift des hl. Johannes, und während er von bestehenden Zweifeln gegen die drei Briefe dieses Apostels spricht, behandelt er das Evangelium nur als allgemein anerkanntes Werk desselben. Aehnlicher Weise geht dessen Schüler Dionysius von Alexandrien von der anerkannten Authentie des Johannes-Evangeliums aus, um seine Zweifel an der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel zu begründen, und beschreibt dabei das Evangelium folgendermaßen Eus. H. E. 7, 25. XX, 701: τὸ μὲν [Εὐαγγέλιον] φησὶν ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος . . . καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Ebenso kennzeichnet Epiphanius haeres. 69, 23. XLII, 237 das Evangelium des hl. Johannes durch den Anfang des jetzigen vierten Evangeliums. Weitere Belege brauchen nicht angeführt zu werden, da in die Zeit des letztgenannten Schriftstellers schon die ältesten neutestamentlichen Manuscripte fallen, mit denen die handschriftliche Ueberlieferung ihre nie gestörte Reihenfolge beginnt. Bloß zur Vervollständigung kann noch von einer weiteren Klasse von Zeugnissen für die Abfassung durch Johannes die Rede sein.

503. Einen dritten äußeren Beweis für die nämliche Thatsache liefern die Zeugnisse der Häretiker in den ersten Jahrhunderten, und zwar nach der doppelten Richtung, in welcher das Vorgehen der Häretiker beweisend erscheint.

Einerseits bezieht sich zuerst der Gnostiker Basilides schon um 112, also kaum 20 Jahre nach der von Alters her angegebenen Entstehungszeit des Evangeliums, auf dasselbe mit den Worten (Hippol. Ref. Haer. 7, 22. XVI, 3306): καὶ τοῦτό ἐστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις · ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ebenso bezieht er sich ib. 27, p. 3318 für seine fatalistische Lehre vom Einfluß der Gestirne auf die Stelle 2, 4 οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Hippolytus führt Ref. Haer. 5, 7—9. XVI, 3126 sq. sieben Stellen aus dem vierten Evangelium an, welche die Ophiten als biblische Beweisstellen (τὸ γεγραμμένον, τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος, λέγει ὁ Ἰησοῦς,

φησί) für ihre Lehre anzogen. Von einer verwandten Secte wird das Nämliche für vier Stellen ib. 5, 12. 16. 17. p. 3162. 3174. 3178 berichtet. Wie die Valentinianer dieses Evangelium für ihre Zwecke benutzten, geben Irenäus 1, 8, 5. VII, 532 und Hippolytus Ref. Haer. 6, 35; 8, 10; 9, 12 XVI, 3217. 3354. 3383 an; aus Herakleons Schriften weist Origenes Comm. in Jo. 2, 8. XIV, 137 den Mißbrauch der Stelle Joh. 1, 3 nach. Die Doketen verwendeten nach Hippolytus Ref. Haer. 8, 10. XVI, 3355 die Stelle 3, 5. 6, ὃ λέγει ὁ σωτὴρ, für sich, ebenso Theodotus Excerpta n. 9 inter Opp. Clem. Alex. IX, 660 die Stellen 1, 18 und 17, 11 und nach Epiphanius adv. haer. 54, 1. XLI, 964 die Stelle 8, 40. Die Clementinischen Homilien beziehen sich 3, 25. 52; 11, 26; 19, 22. II, 128. 145. 293. 444 auf sechs Stellen des vierten Evangeliums als auf selbstverständliche Auctoritäten. Alles dieses vervollständigt das Bild von der allgemeinen Anerkennung, welche dieses Evangelium in den ersten Jahrhunderten der Kirche gefunden hat, und wenn auch keiner der angeführten Häretiker den Namen des hl. Johannes nennt, so schließt doch der Glaube an den kanonischen Charakter des Evangeliums die Annahme desselben als einer apostolischen Schrift und demnach als Werkes des hl. Johannes in sich.

Auf der andern Seite haben schon frühzeitig die Häretiker die Aechtheit des vierten Evangeliums angegriffen und dadurch ein Zeugniß für die kanonische Geltung desselben hinterlassen. Daß Marcion um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit Matthäus und Markus auch das vierte Evangelium verwarf, ist schon oben § 488 gesagt. Eine Secte des vierten Jahrhunderts nennt Epiphanius Aloger und erklärt dazu adv. Haer. 51, 3. XLI, 892 ταύτην γὰρ αὐτοῖς ἐπιτίθημι τὴν ἐπωνυμίαν, ἀπὸ γὰρ τῆς δεῦρο οὕτω κληθήσονται· καὶ οὕτως, ἀγαπητοὶ ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτέσιν Ἀλόγων· εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. Ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται. Als Gründe für ihre Läugnung brachten schon diese Häretiker Einwendungen vor, welche Epiphanius lediglich ihrer Unwissenheit zuschreibt, welche aber in neuester Zeit von den „Wissenden" wiederholt worden sind.

504. Trotz aller äußeren und inneren Gründe ist das Evangelium nicht bloß von den Sectirern des dritten und vierten Jahrhunderts, sondern noch mehr von den rationalistischen Gelehrten neuerer Zeit, namentlich von der sogenannten Tübinger Schule, der Unächtheit geziehen und frühestens aus dem zweiten Jahrhundert hergeleitet worden. Als Hauptgründe für diese Angabe werden angeführt: a. nichtjüdische Nationalität des Verfassers; b. factische Irrthümer im vierten Evangelium; c. Widersprüche zwischen demselben und den synoptischen Evangelien; d. eigenthümliche theologische Ansichten des Verfassers, welche sich von denen der übrigen Evangelisten entfernten; e. die Länge der Reden Jesu, welche niemand habe im Gedächtniß behalten können; f. die Differenz zwischen der johanneischen Ueberlieferung über die Feier des Osterfestes am 14. Nisan mit dem deßfallsigen Bericht im vierten Evangelium. Keiner dieser Gründe ist jedoch im Stande, das Gewicht der vorgebrachten Beweismittel zu erschüttern.

Die Veranlassungen, welche die Häretiker der ersten Jahrhunderte zur Verwerfung dieses Evangeliums hatten, sind nicht schwer zu finden. Marcion mußte demselben ebenso wie dem ersten und zweiten den apostolischen Ursprung absprechen, wenn er seine einseitige Darstellung vom Christenthum des hl. Paulus aufrecht halten wollte. Die Manichäer erklärten alle neutestamentlichen Schriften für gefälscht, weil sie eine Sittenlehre aufstellten, welche der geoffenbarten in jeder Hinsicht zuwiderlief. Einige gnostische Lehrer hatten, wie oben gezeigt, das Evangelium in ihrem Sinne verwerthet. Den antitrinitarischen Alogern war es daher bequem, das Evangelium des hl. Johannes als ein Machwerk des Cerinth ausgeben und verwerfen zu können, weil sie sonst den Beweisen für die Gottheit des Paraklet ebenso wenig, wie denen für die göttliche Natur des Logos, aus-

weichen konnten. Kaum anderer Beschaffenheit sind die Gründe, welche die Wissenschaft der neueren Zeit zu demselben Zweck vorgebracht hat. Wenn das vierte Evangelium aus der nächsten Umgebung Jesu Christi hervorgegangen ist, so ist es bei seiner Einfachheit und überzeugenden Klarheit eine so feste Stütze für das positive Christenthum, daß dessen geschichtliche Berechtigung nicht mehr geläugnet werden kann. Die Läugnung des historischen Christus als Gottessohnes mußte daher nothwendig zu dem Versuch führen, das johanneische Evangelium als Ergebniß der Speculation oder als eine träumerische Verherrlichung eines poetisch gedachten Welterlösers darzustellen, wie folgerichtig erst nach einem längeren Bestande der Christuslehre möglich gewesen wäre. In diesem Sinne schrieben vornehmlich: (Vogel), Johannes der Evangelist und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 2 Bde. Hof 1801—1805; Ballenstedt, Philo und Johannes, Göttingen 1812; *Bretschneider,* Probabilia de Evang. et Epistolarum Johannis origine; Lips. 1820; D. F. Strauß, Leben Jesu, Tübingen 1835; Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864; Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Braunschweig 1840; Ferd. Ch. Baur, Ueber die Composi. und den Charakter des johanneischen Evang., in den Tüb. Jahrbb. 1844 und in dessen Unters. über die kanon. Evangelien, Tüb. 1847; Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter, Tübingen 1845, II., 346; *J. H. Scholten,* het Evangelium naar Johannes, Leiden 1864. Die weitere Literatur s. Reuß, Gesch. der hl. Schriften Neuen Testaments, 5. Ausg. §§ 213. 226. Da in allen betr. Schriften die einmal vorgebrachten Gründe im Ganzen bloß wiederholt werden, so können die folgenden Bemerkungen genügen.

a. Der Verfasser spricht allerdings von den Juden nicht in der ersten Person, sondern nennt sie, zumal wenn sie in ihren Behörden vertreten sind, οἱ Ἰουδαῖοι 1, 19; 2, 6. 13. 18. 20; 3, 1 und oft, im Ganzen 66mal. Dieß rührt aber einfach daher, daß er zu Ephesus für Hellenen schrieb und zwar zu einer Zeit, da „die Juden“ in der hier dargestellten Weise, als selbständige Nationalität, nicht mehr existirten und der Geschichte angehörten. Daß der Verfasser sich hierbei als Nichtjude kennzeichne, ist ebenso ungegründet, als daß der Erlöser durch die Worte „in eurem Gesetz“ 8, 17; 10, 34; „Abraham euer Vater“ 8, 56 sich von der Nationalität der Juden habe ausschließen wollen. Dagegen kennzeichnet sich der Verfasser sehr bestimmt als geborenen Juden. Er kennt genau die jüdische Sitte (3, 25), Religion und Volksanschauung (3, 25; 7, 22; 9, 2. 22. 34). Das Bild vom jüdischen Osterlamm konnte nur ein geborner Jude so, wie 19, 36 geschieht, auf den Erlöser anwenden. Der Verfasser legt, wie Paulus, Gewicht auf Israels Auserwählung und Vorzug 1, 11; 4, 22. Ueberall zeigt er seine Bekanntschaft mit dem Judenlande; er kennt das Stück Land, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab, und den Jakobsbrunnen (4, 5. 6), zu Jerusalem das Schafthor und den Teich Bethesda (5, 2), die Schatzkammer (8, 20), die Jahreszeit, worein das Tempelweihfest fällt (10, 22), die Halle Salomons (23), den Bach Cedron (18, 1). Wie sehr seine Schreibweise den Juden kenntlich macht, ist schon oben gesagt. Der Einwand ist also unzutreffend (vgl. Belsheim, Veiledeing i Bibelens Historie, S. 106), und die gedachte Eigenthümlichkeit ist, wenn beabsichtigt, darauf zurückzuführen, daß der hl. Johannes am Ende des ersten Jahrhunderts die Kirche auch vor den Einflüssen eines falschen Judenthums sichern mußte. S. Keppler in der Antrittsrede: das Johannes-Evangelium u. s. w. Rottenb. 1883, S. 10.

b. Als factische Irrthümer sollen einzelne geographische und historische Angaben anzusehen sein. Dazu gehört, daß 1, 28 ein „Bethanien jenseits des Jordans“ genannt wird, während sonst ein Bethanien in der Nähe von Jerusalem „am Oelberg“ vorkommt Matth. 21, 17; 26, 6; Mark. 11, 1; 14, 3; Luk. 19, 29; 24, 50. Dieses Bedenken erschien schon Origenes so schwerwiegend, daß er Bethabara für Bethanien conjicirte. Ein Blick in das geographische Namensverzeichniß lehrt aber, wie viele Namen palästinensischer Ortschaften mit Beth anfingen, und wie oft zwei und mehrere Stellen denselben Namen tragen. So gut wie die Anführung zweier Bethlehem den Thatsachen entspricht, ist auch die Nennung eines doppelten Bethanien richtig, zumal da der vierte Evangelist selbst auch das andere nennt 11, 1; 12, 1 und dieß durch den Zusatz „nahe bei Jerusalem“ 11, 18 von dem ersteren ebenso unterscheidet, wie man Bethlehem in Juda und Bethlehem in Ephraim unterschied. Ferner soll der Name Sychar für Sichem 4, 5 geographische Unkenntniß verrathen. Allein es hat zur Zeit Jesu zwei Orte nebeneinander gegeben, von denen der eine Sichem, der andere Sychar (heute Askar) hieß, s. den Pilger von Bordeaux,

Migne VIII, 790; Schanz, Comm. S. 199. Endlich soll 11, 51; 18, 13 die Angabe „Kaiphas, der dieses Jahres Hoherpriester war", historische Unwissenheit verrathen; der Verfasser habe nicht gewußt, daß Kaiphas (Jos. Antiq. XVIII, 2, 2; 4, 3) zehn Jahre nach einander Hoherpriester war. So wenig aber bei Luk. 3, 1. 2 angenommen wird, er habe die Procuratur des Pontius Pilatus, die Regierungen Herodes', Philippus' und Lysanias' und das Hohepriesterthum Annas' und Kaiphas' bloß auf das 15. Jahr des Tiberius beschränkt, ebenso wenig darf man aus der angegebenen Stelle folgern, der vierte Evangelist habe des Kaiphas Hohepriesterthum auf das eine Jahr beschränkt gedacht.

c. Die sogenannten Widersprüche gegen die synoptischen Evangelien sind einzig Consequenzen daraus, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die drei anderen gekannt und berücksichtigt hat. Die Aufsuchung von solchen Differenzen hätte nur dann Sinn, wenn die einzelnen Evangelisten vollständige Biographien Jesu zu schreiben beabsichtigt, oder wenn sie alles, was sie über die Person und die Wirksamkeit des Erlösers wußten, auch aufschreiben gewollt hätten. Daß dieß nicht der Fall war, ist schon aus dem Begriff der evangelischen Darstellung zu erkennen, wie oben S. 375 gezeigt worden ist. Es ist demnach auch nicht schwer, die Unhaltbarkeit der gemachten Einrede nachzuweisen. Dieselbe fußt zuerst darauf, daß bei den drei Synoptikern die Lehrthätigkeit Jesu sich nur über Ein Jahr, bei Johannes aber über drei Jahre erstrecke; jene sollen nur Einen Besuch in Jerusalem erwähnen, mit dem dann auch seine Thätigkeit ihr Ende genommen, während hier schon beim Beginn von Jesu Wirksamkeit eine Reise nach Jerusalem verzeichnet und später von mehreren anderen, namentlich zur Osterfeier, die Rede sei. Diese anscheinende Verschiedenheit hatten schon die Aloger bemerkt und zur Läugnung des Johannes-Evangeliums vorgeschützt, so daß sie deßwegen von Epiphanius als Unwissende gebrandmarkt werden. Auch jetzt läßt sich sagen, daß die Anführung des gedachten Grundes einen großen Mangel an Kenntniß verräth. Zuerst muß festgehalten werden, daß die Herstellung einer vollkommenen Chronologie für die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu, wie sie doch bei jener Einwendung vorausgesetzt ist, zu den Unmöglichkeiten gehört. Man kann sicher nur sagen, daß diese Thätigkeit nach dem 15. Jahr des Tiberius (Luk. 3, 1) und vor die Absetzung des Pilatus (37 n. Chr.) fällt. Hiermit aber ist so viel Zeit gelassen, daß Irenäus (adv. Haer. 2, 22, 5, VII, 785) behaupten konnte, der Erlöser sei bei seinem Tode wenigstens 40 Jahre alt gewesen. Es ist auch nicht bewiesen, daß im vierten Evangelium alle Osterfeste erwähnt sind, welche in die Lehrthätigkeit des Herrn fallen; nach der gewöhnlichen Annahme von drei Jahren muß daselbst eines übergangen sein, da bloß ein erstes bald nach der Taufe Jesu 2, 13, ein zweites, zu dem er nicht hinaufzog, 6, 4 und ein drittes, an dem er starb, 11, 55; 12, 1 genannt ist. Umgekehrt könnte man, wenn 6, 4 die Worte τὸ πάσχα wirklich unächt wären (s. Westcott and Hort zu d. St.), auch im vierten Evangelium die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf Ein Jahr beschränkt finden. Bei diesem Stande der Frage muß man sich bescheiden zu gestehen, daß dieselbe nach den Evangelien nicht gelöst werden kann, muß aber auch deßwegen um so fester behaupten, daß sich bezüglich derselben ein Widerspruch zwischen denselben nicht nachweisen läßt. Die drei Synoptiker sagen nirgends, daß alles, was sie erzählen, in Einem Jahr vorgefallen sei, und der vierte Evangelist erzählt nirgends, daß Jesus drei Jahre gelehrt habe. Indeß darf man nach der seit dem vierten Jahrhundert bestehenden Tradition wohl bei der Zeit von drei Jahren bleiben und auch annehmen, daß das vierte Evangelium diese und keine längere Zeit postulire. Allein bei den Synoptikern reicht ebenfalls für die Menge der von ihnen erzählten Vorgänge die Zeit von Einem Jahre nicht aus. Wenn die Erziehung der Jünger zum Glauben, die Umwandlung der Volksgesinnung aus Hoffnung zu Haß, die einzelnen Reisen auf beiden Seiten des Jordans, die Wanderung bis nach den Grenzen von Tyrus und Sidon, die Aussendung und Rückkehr der Apostel und der 72 Jünger innerhalb eines einzigen Jahres geschehen ist, so muß die Wirksamkeit Jesu von einer Hast und Ruhelosigkeit begleitet gewesen sein, wofür es in der Geschichte der evangelischen Thätigkeit kein Beispiel gibt. Es ist also nicht anzunehmen, daß die drei ersten Evangelisten nur über die Zeit von einem Ostern bis zum andern haben berichten wollen, und auch die Auctorität des hl. Hieronymus De virr. ill. 9. XXIII, 623 kann dieß gegenüber den inneren Gründen nicht glaublich machen. Im Gegentheil stehen auch bei den Synoptikern Andeutungen, daß sie eine längere

Zeit beschreiben wollen. Der hl. Lukas spricht 6, 1 ganz gelegentlich vom Einfallen eines Osterfestes durch die Angabe ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ, in sabbato secundo primo, zu welchem Ausdruck Lev. 23, 15 zu vergleichen ist. So wenig demnach bezüglich der Zeitdauer eine Verschiedenheit zugegeben ist, ebenso wenig darf man sagen, es bestehe eine solche bezüglich des Ortes. Allerdings sprechen die drei Synoptiker vorzugsweise von Thaten und Reden Jesu in Galiläa, während der vierte Evangelist ihn nach seiner Thätigkeit in Judäa schildert. Allein eine Beschränkung der Erzählung auf die eine oder die andere Landschaft ausschließlich ist dabei von keinem Evangelisten beabsichtigt. Die Synoptiker haben eine Reihe von Angaben, wonach Jesus wiederholt in Judäa und Jerusalem gewesen sein muß; so heißt es Matth. 4, 25, daß Einwohner von Jerusalem mit ihm zogen, 19, 1 (vgl. Joh. 10, 40), daß er sich in der Nähe von Jerusalem aufhielt, 23, 37—39, daß er schon oft habe Jerusalem seine Liebe beweisen wollen, und daß es ihn „nun nicht mehr" sehen solle, 27, 57, daß ein bei Jerusalem ansässiger Mann zu seinen Jüngern gehörte, Luk. 10, 38, daß er bei der Familie des Lazarus, die nach Joh. 11, 1 ganz nahe bei Jerusalem wohnte, einkehrte. Umgekehrt verlegt das vierte Evangelium 7, 3. 4. 6. 10 sehr deutlich die Hauptwirksamkeit Jesu nach Galiläa und gibt auch 2, 12; 4, 43. 54; 5, 1; 6, 1; 7, 1 die Zeitabschnitte an, in welche das von den übrigen Evangelisten Erzählte einzuordnen ist. Der Schauplatz der Erzählung kann demnach auch nicht den in Rede stehenden Widerspruch bedingen; die beobachtete Verschiedenheit ist vielmehr wieder darauf zurückzuführen, daß der hl. Johannes mit Rücksicht auf die früheren Evangelien als Ergänzer schrieb. Hiermit zusammen fällt die ebenfalls für einen Widerspruch ausgegebene Differenz, daß Jesus bei den Synoptikern hauptsächlich vor dem Volk, im vierten Evangelium, aber den Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber erscheint. In der That war ja die jüdische Nation tief gespalten. In Galiläa wohnte eine bäuerliche Bevölkerung, welche blind an den Traditionen der Vorzeit hielt und sich geistig nicht über die engen Grenzen eines krassen Judenthums erheben konnte. Sie wollte Jesum zu ihrem König machen (6, 15) und geleitete ihn bei der Osterwallfahrt nach Jerusalem. Die Gebildeten selbst aber waren mit dem griechischen und römischen Geist in Verbindung gekommen, hatten damit eine neue Welt von Anschauungen kennen gelernt und brachten in das Judenthum die Speculation hinein, entweder um ein geheimes Verständniß desselben zu lehren oder um es frivol seines Gehaltes zu entkleiden. Dieser Theil des Volkes stellte sich vornehm demjenigen gegenüber, der wirklich eine neue Auffassung des Bestehenden zu lehren kam. Seine Wirksamkeit nun bezeichnete der Herr selbst als eine dreifache, wenn er sich den Weg, die Wahrheit und das Leben nannte. Er mußte einer Welt, die ihre eigenen Schäden nicht mehr tragen konnte, nicht bloß durch seinen Kreuzestod das Leben der Gnade verschaffen, sondern ihr erst den praktischen Weg zeigen, auf dem die sittlichen Grundübel zu überwinden waren, dann auch die Wahrheit enthüllen, welche dem nach Gewißheit ringenden Menschengeist Befriedigung verschaffen konnte. Naturgemäß war es das niedrige Volk, der weitaus größte Bestandtheil des Judenthums, welches Jesus als Begründer neuer sittlicher Anschauungen und als Wunderthäter aus seinem Elend emporzurichten suchte; er bequemte sich hier der gewöhnlichen Fassungskraft an und lehrte in Parabeln, die leicht Eingang fanden und der tiefsinnigsten Ausdeutung fähig waren. Für die Gesetzeskundigen aber, für die „Lehrer in Israel", für die Sadducäer, welche an der Tradition ihrer Väter zweifelten, für die Eiferer, denen das Gesetz täglich im Glanz eines feierlichen Gottesdienstes vorgeführt wurde, für die Jünger, welche im Glauben zunahmen, ohne doch alles Offenbarte tragen zu können, mußte die Wirksamkeit Jesu eine andere, eine vorzugsweise theoretisch lehrhafte sein; hier sprach er deßwegen auch ohne Bild und Gleichniß, und wenn er, wie Matth. 21, 28; 22, 1 vor den Schriftgelehrten und Pharisäern in Parabeln redete, so waren diese auf das umstehende Volk berechnet (vgl. 21, 26. 46). Wenn nun drei Evangelisten für die Bedürfnisse einer eben aus krassem Judenthum und blindem Heidenthum gebildeten Kirche schrieben, so war es natürlich, daß sie Jesum als „den Weg", als den Befreier von sittlicher Zerrissenheit und äußerer Noth darstellten und demgemäß seine Wirksamkeit beim niederen Volke darstellten. Als aber der vierte Evangelist schrieb, war in die Kirche schon der Geist falscher Speculation und Aufklärung gedrungen, der „die Wahrheit", wie sie im ewigen Logos erschienen, entgegengesetzt werden mußte; es war darum ebenso natürlich, daß Johannes die Wirksamkeit Jesu vor den gebildeten Ständen des Judenthums als

Ergänzung der übrigen Evangelien schilderte. Die Behauptung also, Jesus werde in den ersten Evangelien bloß als Sittenlehrer, im vierten bloß als speculativer Mystiker dargestellt, ist ein Zeichen bedauerlicher Oberflächlichkeit, nicht Aufdeckung eines Widerspruches zwischen den Evangelien. Demnach braucht auch kein Gewicht auf die Behauptung gelegt zu werden, der vierte Evangelist lege keinen Werth auf die Wunder Jesu; diese ist zudem ohne Grund, da derselbe nicht bloß drei der wichtigsten Wunder 2, 1; 9, 1; 11, 1 den von den Synoptikern erzählten hinzufügt, sondern 20, 30 ausdrücklich auf die Unzählbarkeit der Wunder hinweist, welche eine Auswahl nöthig gemacht habe.

d. Ganz das Nämliche ist mit Bezug auf die weitere Einrede zu sagen, die im vierten Evangelium niedergelegten religiösen Anschauungen unterschieden sich von denen der früheren Evangelien. Die Anfänger, wie der Apostel Hebr. 5, 12 sagt, „brauchen Milch statt fester Speise". Der jungen Kirche in Palästina und in Rom wäre die Einweihung in die tiefsten Geheimnisse der Gottheit ebensowenig von Nutzen gewesen, wie der Masse der galiläischen Zuhörer Jesu; daher die Auswahl, welche die Synoptiker trafen. Dem Hellenismus aber, der durch philosophische Speculation geschult war und die Kirche in Kleinasien durch Geheimlehren zu vergiften suchte, mußten die wirklichen Mysterien des Christenthums entgegengehalten werden, wie es schon gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern geschehen war. Daß Johannes, der an der Brust des Herrn lag und „hoc eructavit, quod biberat", in diese Geheimnisse besonders eingeweiht war, ist selbstverständlich, und gerade die Erhabenheit der theologischen Anschauung im vierten Evangelium bestätigt deßwegen seine Abfassung durch diesen Apostel. Wenn man in unserem gelehrten Jahrhundert gewagt hat zu sagen, im vierten Evangelium seien gnostische oder doketische Irrthümer, so ist diese Behauptung nicht neu, da sie schon von den Alogern vorgebracht wurde (s. o. S. 441), ist aber damit auch gerichtet. Gegenüber der weiteren Aussage, das Evangelium enthalte oder berücksichtige Ideen, welche erst im zweiten Jahrhundert aufgekommen seien, hat Keppler in der schönen schon oben angeführten Antrittsrede überzeugend nachgewiesen, daß nur das Ende des ersten Jahrhunderts die Erklärung für die Haupteigenthümlichkeit des Evangeliums bietet.

e. Was die Anführung der Reden Jesu betrifft, so kann a priori niemand bestimmen, wie viel ein menschliches Gedächtniß aus natürlichen Kräften, und wie viel es unter dem Beistande des heiligen Geistes behalten kann. Es kann auch nicht festgestellt werden, ob der hl. Johannes intendirt habe, die Reden Jesu wörtlich mitzutheilen, oder ob er sich, zumal in einer andern Sprache, eine gewisse Freiheit bei der Wiedergabe derselben gestattet habe. Jedenfalls sind die Reden im vierten Evangelium nach Inhalt und Form so eigenthümlich erhaben und einfach, daß sie auch jetzt beim ersten Lesen oder Anhören sich tiefer als irgend ein anderer zusammenhangender Text dem christlichen Geist einprägen. Für einen Jünger, der so ganz in Jesus aufging wie Johannes, muß jedes Wort Jesu einen unauslöschlichen Eindruck bewirkt haben und unvergeßlich geblieben sein. Dieß ist um so eher anzunehmen, weil die hier mitgetheilten Reden nicht nacheinander vorgetragen worden sind, sondern aus verschiedenen Epochen einer längeren Zeitreihe herrühren, und weil die besonders lange letzte Rede Jesu in einer Zeit gesprochen wurde, in welcher die Theilnahme und Aufmerksamkeit aller seiner Zuhörer auf's Höchste erregt und angespannt war. Alle die im vierten Evangelium vorliegenden Reden tragen aber auch in ihrer Form das Kennzeichen der treuesten Wiedergabe. Bemerkenswerth ist in diesen Worten die Wiederkehr des Parallelismus: „was wir wissen, sagen wir, und was wir gesehen haben, verkünden wir" 3, 11; „der Sohn kann aus sich nichts thun, wenn er's nicht etwa den Vater thun sieht; denn was dieser thut, das thut auch der Sohn ebenmäßig" 5, 19. 37; 6, 35. 40. 44. 53—56; 8, 23; 12, 44. 45; 14, 27 u. s.; oder der Antithese 7, 6; 8, 35. 38; 16, 16. 28. Ebenso gehört dahin die nachdrucksvolle Wiederholung eines Wortes oder Satzgliedes als Bezeichnung entweder des Hauptbegriffes, wie 6, 39. 40. 44 „ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage"; 15, 1. 5. 13. 14; 17, 18; oder des Thema's: 10, 7. 9 „ich bin die Thüre zu den Schafen"; 10, 11. 14; 17, 14—16; und so wird sich leicht in den Reden Jesu die höchste Einfachheit als das wirksamste Redemittel nachweisen lassen. Dieß ist einerseits eine Bürgschaft für die Treue der Aufzeichnung, läßt aber andererseits die Einprägung in's Gedächtniß um so leichter erscheinen. Demnach ist auch die Einrede hinfällig, ein später Lebender habe diese Reden ersonnen, weil ein Ohrenzeuge sie nicht habe behalten können.

f. Die oben an letzter Stelle genannte Einwendung beruht auf sehr unklarer Verwechslung. Bei dem Streit um die Osterfeier im zweiten Jahrhundert berief sich die Kirche zu Ephesus, welche am 14. Nisan Ostern hielt, für diesen Gebrauch auf die Auctorität des hl. Johannes, der es so eingerichtet habe. Es soll aber das vierte Evangelium 13, 1; 18, 28; 19, 14 Jesus schon am 13. Nisan das Ostermahl halten lassen. Zugegeben, daß dieß richtig wäre, so ist nicht einzusehen, warum der hl. Johannes nicht Gründe gehabt hätte, die Osterfeier auf den 14. Nisan zu verlegen, auch wenn er berichtete, daß Jesus sein letztes Ostern einen Tag früher gehalten habe. Das Nähere bei Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, S. 61 ff.; Roth, Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg 1874.

505. Durch die Widerlegung der vorgebrachten Einreden ist auch innerlich der Beweis geführt, daß der hl. Johannes das Evangelium erst in hohem Alter kann verfaßt haben. Nach äußeren Angaben geschah dieß unter dem Kaiser Nerva, also 96—98 n. Chr. In dieser Zeit aber kann nur Ephesus der Ort der Entstehung gewesen sein.

Aus der Angabe 21, 19 ist mit Sicherheit zu schließen, daß der betr. Abschnitt erst nach dem Tode des hl. Petrus, also nach 67, geschrieben worden ist. Da inzwischen die Sage aufgekommen war, Johannes werde nicht sterben, so muß seitdem schon viele Zeit verflossen sein; denn nur ein sehr hohes Alter des Apostels konnte zu einer solchen Meinung die Veranlassung werden. Nun ist allerdings fraglich, ob Kap. 21 so alt ist, wie der übrige Theil des Evangeliums, da V. 30. 31 des vorhergehenden Kapitels ganz wie der Schluß eines fertigen Werkes aussehen. Es ist wohl denkbar, daß der hl. Johannes zu dem fertigen Evangelium noch diesen Absatz hinzuschrieb, als ihm die Sage über sein Fortleben zu Ohren kam, und daß er dadurch ihre Unhaltbarkeit nachweisen wollte. Allein wenn, wie oben gezeigt worden, von den Juden als schon der Geschichte angehörig gesprochen wird, so ist das ursprüngliche Evangelium jedenfalls nach 80 geschrieben worden. Weiter führt die Tendenz des Evangeliums, wie oben gezeigt worden, bis an das Ende des ersten Jahrhunderts. Hiermit hören die innern Zeugnisse auf, und die weitere Untersuchung bleibt auf die Angaben der ältesten Kirchenschriftsteller beschränkt. Wenn nun auch später vereinzelte Stimmen die Abfassungszeit des Evangeliums in die Verbannung nach Patmos verlegen (Theophyl. Enarr. in Ev. Jo. Praef. lat. LXIII, 626; Syn. S. Script. in opp. S. Athan. XXVIII, 434), so sind doch die früheren Lehrer einstimmig darin, daß der hl. Johannes dasselbe erst nach seiner Rückkehr von Patmos geschrieben habe. Die Stelle bei Irenäus 3, 1, 1. VII, 845 et ipse edidit Evangelium, Ephesi Asiae commorans, kann nur von diesem spätern Aufenthalt verstanden werden. Die Rückkehr erfolgte nach dem Tode Domitians, interfecto autem Domitiano, et actis eius ob nimiam crudelitatem rescissis, Hier. de virr. ill. 9. XXIII, 625; folglich wird der hl. Augustinus das Richtige haben, wenn er die Abfassung des Evangeliums in die Zeit Nerva's (96—98) verlegt.

506. Das Evangelium des hl. Johannes ist immer in derselben Gestalt bekannt gewesen, in welcher es jetzt vorliegt.

In den neuen Ausgaben (Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hert, Gebhardt) ist es wieder Sitte geworden, die Perikope von der Ehebrecherin 8, 1—11 als unächt auszulassen. Vgl. dazu oben § 47 und die erschöpfende Darstellung bei Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Johannes, Tübingen 1885, S. 327 ff. Abgesehen von den dort genannten, zum Vorlesen bestimmten Exemplaren, ist der Text des Evangeliums so, wie die Vulgata ihn bietet, in allen Handschriften und Uebersetzungen derselbe. Es ist also nicht anzunehmen, daß das Evangelium je ohne irgend einen der jetzigen Bestandtheile verbreitet gewesen sei. Dieß würde selbst von dem Vers 21, 24 gelten, falls derselbe eine Bezeugung für die Glaubwürdigkeit des Verfassers bildete, womit die Gemeinde zu Ephesus das bei ihr entstandene Evangelium anderen Gemeinden mitgetheilt hätte. Letzteres ist freilich schon von Theodor von Mopsuestia Fragmm. in Ev. Jo. 21. LXVI, 784 sq. bemerkt worden; vgl. aber ob. § 499.

## 6. Die Apostelgeschichte.

**507. Apostelgeschichte heißt ein historisches Buch, welches als Fortsetzung des dritten Evangeliums die Ausbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden bis zur Uebersiedelung des Apostels Paulus nach Rom darstellt.**

Der handschriftliche Name dieses Buches ist Πράξεις τῶν ἀποστόλων, Acta Apostolorum. Hierunter sind nicht Handlungen oder Bemühungen zu verstehen (der „Apostel Thaten"), sondern πράξεις, das vielleicht nach dem Itacismus für πρᾶξις steht, heißt im späteren Griechisch, wie auch πραγματεία, soviel als „Geschichte", ganz wie das lateinische acta. Der Name ist jedenfalls so alt, wie die Vereinigung der neutestamentlichen Schriften zu Einem Buche, und bloß aus dem Wunsche der ersten Gemeinde hervorgegangen, neben den Geschichten Jesu auch eine Geschichte der Apostel zu besitzen. Das kanonische Buch konnte freilich diesen Wunsch nur unvollkommen erfüllen, weil es sich auf Mittheilungen über fünf Apostel beschränkt, ohne auch bei diesen irgendwie biographische Vollständigkeit anzustreben. Der hierdurch übrig bleibende Mangel an Befriedigung gab dann Anlaß zu den apokryphen Apostelgeschichten, von denen oben § 51 die Rede ist.

Warum die Apostelgeschichte als zusammenhangend mit dem dritten Evangelium betrachtet werden muß, ist schon oben § 479 dargelegt worden. Im Anfange des Buches heißt auch wirklich das Evangelium ὁ πρῶτος λόγος, und da ein δεύτερος λόγος nicht erwähnt wird, so kann dieser Begriff nur für die Apostelgeschichte passen.

Der Inhalt der Apostelgeschichte bewegt sich erkennbar bloß um die Veranstaltungen, welche nach der Himmelfahrt zur Ausbreitung der christlichen Lehre unternommen wurden; es wurden dabei sowohl die Früchte des Missionswerkes, als die demselben erwachsenden Hindernisse in's Auge gefaßt und bei beiden der übernatürliche Gnadenbeistand hervorgehoben, durch welchen das Christenthum seine Fortschritte gewann. In den zwölf ersten Kapiteln steht Petrus, in den sechszehn späteren Paulus im Vordergrunde der Erzählung; mit 16, 10 beginnt der Verfasser durch die Erzählung mit „wir" sich als Theilnehmer an allem Berichteten darzustellen.

Das Buch beginnt damit, daß es den Vorgang der Himmelfahrt, welcher am Schluß des dritten Evangeliums nur summarisch gemeldet ist, ausführlich erzählt 1, 1—12. Bald nachher veranlaßt Petrus die Gläubigen, an Stelle des Judas Iskarioth einen andern Apostel, Matthias, zu wählen 13—26. Am Tage des Pfingstfestes kommt der heilige Geist auf die versammelte Christengemeinde herab und offenbart sich durch die Sprachengabe 2, 1—11. Das Aufsehen, welches hierdurch bei den zu Jerusalem versammelten Juden bewirkt wird, veranlaßt Petrus, denselben von der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen zu predigen, so daß dreitausend das Christenthum annehmen 12—41. Leben der ersten Christen 42—47. Petrus heilt am Eingange des Tempels einen Lahmgebornen im Namen Jesu 3, 1—10 und erhält dadurch Gelegenheit zu einer neuen Predigt von der Erfüllung der Weissagungen 11—26. Darüber werden die beiden Apostel verhaftet 4, 1—3, die Zahl der Gläubigen aber wächst 4. Am folgenden Tage versammelt sich der hohe Rath, um die beiden Apostel wegen ihrer Predigt zu vernehmen; Petrus bekennt seine Sendung von Jesu Christo, so daß der hohe Rath ihnen verbietet, über denselben zu predigen und sie mit Drohungen entläßt 5—23. Die Christengemeinde betet einmüthig um Hülfe, erhält dieselbe durch den heiligen Geist zugesichert und bleibt in thätiger Liebe vereinigt 24—37. Ein Ehepaar, das diese Gesinnung bloß erheuchelt, wird mit plötzlichem Tode bestraft 5, 1—11. Die Apostel, besonders Petrus, wirken zahllose Wunder 12—16, werden darüber vom hohen Rathe eingekerkert, von einem Engel aber befreit und lehren öffentlich im Tempel 17—26. Abermals vor den hohen Rath geführt, verantworten sie sich und sollen getödtet werden, werden aber auf Gamaliels Vorstellung bloß gegeißelt und fahren voll Freude über diese Schmach fort zu predigen 27—42. Das Bedürfniß der Gläubigen führt zur Wahl und Weihe von sieben Diakonen 6, 1—6. Unter allen ragt Stephanus hervor, so daß er als Gesetzesverächter vor den hohen Rath geschleppt wird 7—14; hier aber legt er seine Kenntniß und sein Verständniß des Alten Testamentes glorreich an den Tag und tritt als Ankläger seiner Richter

auf 6, 15 — 7, 55, so daß er ohne Urtheil zur Steinigung geschleppt wird 56—59. Ein gewisser Saulus betheiligt sich hierbei wie auch bei einer Reihe von Gewaltthaten, welche die Juden an den Christen verüben 8, 1—4. Der Diakon Philippus predigt in Samaria und bekehrt Viele zum Christenthum, so daß auch der Zauberer Simon sich taufen läßt 5—13. Auf diese Nachricht senden die Apostel die hll. Petrus und Johannes nach Samaria, um die neuen Christen zu firmen 14—17. Simon bietet Geld an, um dieß auch zu können, wird aber von Petrus dafür gestraft 18—24. Philippus bekehrt einen Hofbeamten der Königin Candace. In vielen Gegenden von Samaria wird das Evangelium gepredigt 25—40. Inzwischen setzt Saulus seine Verfolgungen fort, wird aber auf seinem Zug nach Damaskus wunderbar bekehrt und predigt Jesum erst zu Damaskus, dann zu Jerusalem, Cäsarea und Tarsus 9, 1—31. Petrus kommt nach Lydda und heilt einen Gichtbrüchigen, geht dann nach Joppe und erweckt die Wittwe Tabitha von den Todten 32—43. Ein heidnischer Hauptmann Cornelius wird zu Cäsarea wunderbarer Weise aufgefordert, zu Petrus nach Joppe zu schicken und ihn um das Heil seiner Seele zu befragen 10, 1—8. Als seine Boten nach Joppe kommen, wird Petrus durch ein göttliches Gesicht darüber belehrt, daß auch die Heiden in die Kirche aufgenommen werden sollen 9—16, geht mit den Abgesandten nach Cäsarea, predigt Christum vor Cornelius und tauft nach göttlicher Bezeugung die ersten Heiden 17—48. Nach Jerusalem zurückgekehrt, wird er deßwegen zur Rede gestellt und rechtfertigt sich 11, 1—18. Die durch die Verfolgung zerstreuten Christen predigen Jesum den Juden allenthalben bis nach Antiochia 19—21, so daß Barnabas von Jerusalem nach Antiochia entsandt wird. Barnabas nimmt Saulus von Tarsus mit nach Antiochia und beide wirken daselbst 23—26. Bei des Agabus Weissagung von einer Hungersnoth senden die Antiochener Barnabas und Saulus mit Almosen nach Jerusalem 27—30. Um diese Zeit erleidet Jakobus der Aeltere den Martertod durch Herodes Agrippa 12, 1. 2. Auch der hl. Petrus wird von letzterem eingekerkert, aber von einem Engel wunderbar befreit 3—19. Der König stirbt durch göttliches Strafgericht 20—23. Barnabas und Saulus kehren nebst Markus nach Antiochien zurück und werden aus Auftrag des heiligen Geistes in die Heidenländer geschickt 24—13, 3. Beide reisen zuerst nach Cypern, wo der Statthalter Sergius Paulus sich bekehrt, der falsche Prophet Elymas aber mit Blindheit geschlagen wird 4—13. Saulus zieht jetzt unter dem Namen Paulus mit Barnabas nach Pisidien und predigt in der Synagoge zu Antiochien von der Erfüllung der Weissagungen; die Juden widerstehen dem Evangelium, die Heiden aber glauben, so daß die Apostel ihren Entschluß ankündigen, zu den Heiden zu gehen. Sie werden vertrieben und gehen nach Iconium 14—52. Auch hier bereiten die Juden ihrer gesegneten Wirksamkeit Schwierigkeiten, so daß sie sich nach Lycaonien wenden 14, 1—6. Paulus heilt zu Lystra einen Lahmen, so daß man ihm und Barnabas göttliche Ehre erweisen will 7—17; allein Juden aus Pisidien wiegeln das Volk auf, so daß Paulus schwer mißhandelt wird 18. 19. Die beiden Apostel gehen nach Derbe und kehren durch Pisidien nach Antiochia in Syrien zurück 20—27. Hier entstehen mit der Zeit Streitigkeiten über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, so daß Paulus und Barnabas nach Jerusalem geschickt werden, um die Apostel zu berathen. Erstes oder Apostel-Concil. Reden des hl. Petrus und des hl. Jakobus. Das Concil erklärt die Freiheit der Judenchristen vom mosaischen Gesetz und schickt seinen Beschluß schriftlich nach Antiochia. Mit den Abgesandten kehren auch Paulus und Barnabas wieder dahin zurück 15, 1—35. Paulus beschließt mit Barnabas eine neue Bekehrungsreise, und während dieser mit Markus nach Cypern reist, zieht er mit Silas durch Syrien und Cilicien 36—41. In Derbe nimmt er Timotheus zu sich, zieht durch Phrygien, Galatien und Mysien bis Troas und wird hier vom heiligen Geist ermahnt, nach Europa zu gehen 16, 1—10. Er kommt nach Philippi und gewinnt zuerst die Purpurhändlerin Lydia für den Glauben 11—15. Er befreit eine Besessene und wird in Folge davon mit Silas geschlagen und eingekerkert 16—24. Ihre Fesseln werden aber wunderbarer Weise gelöst, so daß der Kerkermeister sich bekehrt und der Magistrat sie ehrenvoll entläßt 25—40. Paulus geht nach Thessalonich, predigt in der dortigen Synagoge und gewinnt Juden und Heiden. Die Juden wiegeln das Volk gegen ihn auf, so daß die Christen ihn nach Beröa schaffen; auch hierher verfolgt, geht er weiter nach Athen 17, 1—15. Daselbst predigt er in der Synagoge, auf dem Markt und im Areopag 16—34. Hierauf kommt er nach Corinth, lernt daselbst die aus Rom vertrie-

benen Aquila und Priscilla kennen und predigt anderthalb Jahre lang 18, 1—11. Die Juden verklagen ihn beim römischen Statthalter Gallio, der sich darum nicht kümmert 12—17. Paulus geht über Ephesus nach Jerusalem und über Antiochia wieder nach Galatien und Phrygien 18—23. Zu Ephesus tritt der Johannesjünger Apollos für Christum auf, wird besser belehrt und getauft und zieht durch Griechenland bis Corinth, um das Christenthum zu predigen 24—28. Während dessen kommt Paulus wieder nach Ephesus, tauft daselbst eine Anzahl von Johannesjüngern 19, 1—7 und lehrt zwei Jahre im Hause des Tyrannus. Er wirkt große Wunder und beschämt die jüdischen Teufelsbeschwörer 8—17, so daß das Christenthum immer mehr Anhänger gewinnt 18—22; darüber entsteht ein großer Auflauf 23—40. Paulus geht nach Macedonien und Griechenland, kehrt wegen Nachstellungen der Juden nach Troas zurück, erweckt hier einen Verunglückten zum Leben und reist über Assos, Mitylene und Samos nach Milet 20, 1—16. Hierher läßt er die Aeltesten von Ephesus rufen und nimmt für immer von ihnen Abschied 17—38. Er kommt über Cos, Rhodus, Patara, Tyrus und Ptolemais nach Cäsarea; hier weissagt ihm Agabus, daß er der Gefangenschaft entgegengehe 21, 1—14. Dann setzt er seine Reise nach Jerusalem fort und erfüllt bei seiner Ankunft daselbst auf Jakobus' Rath zuerst eine Vorschrift des mosaischen Gesetzes 15—26. Acht Tage später wird er vom Pöbel ergriffen, von den römischen Soldaten aber gerettet 27—39 und rechtfertigt sich vor den Juden in hebräischer Sprache durch Darlegung seiner übernatürlichen Sendung 40—22, 21. Die Juden lassen ihn nicht ausreden und der Oberst will ihn geißeln lassen; er aber beruft sich auf sein römisches Bürgerrecht und muß losgebunden werden 22—29. Gleichwohl wird er von dem römischen Tribun dem hohen Rathe vorgeführt und will sich hier verantworten, wird aber auf den Mund geschlagen 30—23, 5. Durch Berufung auf seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern veranlaßt er einen erbitterten Streit im hohen Rath, so daß der Tribun ihn in Sicherheit bringen läßt; er wird übernatürlich ermuthigt 6—11. Da eine Verschwörung der Juden gegen sein Leben entdeckt wird, läßt der Tribun ihn nach Cäsarea bringen und dem Procurator Felix ausliefern 12—35. Die Juden kommen von Jerusalem, um ihn anzuklagen, Paulus aber vertheidigt sich und das Urtheil bleibt ausgesetzt 24, 1—23. Gleichwohl behält ihn Felix zwei Jahre in milder Haft, bis er durch Portius Festus ersetzt wird 24—27. Vor diesem wird Paulus von den Juden abermals angeklagt, appellirt aber jetzt an den Kaiser 25, 1—12. Herodes Agrippa und Bernice kommen nach Cäsarea, wünschen Paulus zu hören und müssen ihn für unschuldig erklären, während Festus ihn für unsinnig erachtet 13—26, 32. Paulus wird als Gefangener eingeschifft, um nach Rom gebracht zu werden, und gelangt über Sidon, Lystra und die schönen Häfen in Creta bis nach Malta. Hier scheitert das Schiff; auf Paulus' Gebet aber gelangen sämmtliche Reisende unversehrt an's Land 27. Eine Natter kann Paulus nichts anhaben, so daß die Bewohner der Insel ihn wie einen Gott bewundern; er heilt auch die Kranken auf der Insel und wird drei Monate lang hoch in Ehren gehalten 28, 1—10. Dann bringt ihn ein alexandrinisches Schiff über Syrakus und Rhegium nach Puteoli; bei der Christengemeinde daselbst bleibt er sieben Tage, kommt über Forum Appii und Tres Tabernä nach Rom und wird auch hier in sehr milder Haft gehalten 28, 1—16. Er beruft zuerst die Juden zu sich und kann wieder constatiren, daß dieselben das dargebotene Heil nicht annehmen wollen 17—29; daher predigt er zwei Jahre lang in seiner Miethwohnung „Allen, die zu ihm kommen", zunächst den Heiden 30—31.

508. Zweck dieser Darstellung ist: a) den Uebergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden geschichtlich darzustellen, b) denselben als Folge unmittelbarer göttlicher Leitung nachzuweisen, c) den bevorzugten Antheil zu zeigen, welchen der hl. Paulus dabei genommen.

Da der Zusammenhang der Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium feststeht, so müssen für die Abfassung derselben die nämlichen Beweggründe vorausgesetzt werden, wie für dieses. Das Evangelium nun ward geschrieben, um dem oben S. 425 charakterisirten Theophilus den geschichtlichen Nachweis über das zu geben, was er bisher in mündlichem Unterricht erfahren hatte. Zu der Katechese mußte gewiß der Bericht über die Ausbreitung der Kirche gehören. Da die Judenchristen und judaisirenden Irrlehrer im

ersten Jahrhundert mit ihren unberechtigten Ansprüchen die Kirche verwirrten, so mußte Theophilus darüber unterrichtet werden, daß das Judenthum vollständig abrogirt, und daß den Heiden die Freiheit vom mosaischen Gesetz garantirt sei. Im Evangelium ist dieß theoretisch geschehen, hier geschieht es geschichtlich. So erklärt sich, daß im ersten Theil der Apostelgeschichte, Kap. 1—12, das Widerstreben und die Machinationen der jüdischen Stimmführer und Gewalthaber gegen die Kirche ausführlich dargelegt und dadurch ein Urtheil über ihre Stellung zur Kirche möglich gemacht wird 2, 13; 4, 1 ff.; 5, 17 ff.; 6, 9 ff.; 7, 56 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1. 2. 29; 11, 2 ff.; 12, 1 ff. Diese Stellung ist nur die Fortsetzung von dem Widerstand, den sie immer der göttlichen Heilswirkung geleistet, wie dieß in der Rede des hl. Stephanus deutlich hervorgehoben ist 7, 2—53. Allerdings wird dem Judenthum, insoweit es eine Anzahl williger und aufrichtiger Gemüther besaß, Gerechtigkeit bewiesen; daher die Erzählungen von den Bekehrungen 2, 41. 47; 4, 4; 6, 7 und die schönen Darstellungen von dem ersten Eifer der Judenchristen 2, 44 ff.; 4, 34 ff.; 5, 12 ff. Allein das Verhalten des Ananias und der Sapphira 5, 1 ff., die Unzufriedenheit der Hellenisten über die Hebräer 6, 1, die Vorwürfe der Judenchristen gegen Petrus 11, 2 geben Gelegenheit zu zeigen, welche inneren Gefahren für die Kirche aus dem jüdischen Geist entstehen mußten. Dagegen erscheinen schon in diesem ersten Theil die Samaritaner 8, 5 ff. und der Aethiopier 26 ff. als ungleich empfänglicher für das Christenthum, und der römische Hauptmann trägt ein so reines Verlangen nach dem Heil seiner Seele, daß es wunderbarer Weise erfüllt wird 10, 3. 30. 44. Noch klarer tritt dieser Gegensatz im zweiten Theil zu Tage. Derselbe ist eigentlich nur ein Nachweis der einen Wahrheit, daß Paulus sich vergebens um die Juden und erfolgreich um die Heiden bemüht hat. Ueberall geht der Apostel, getreu der Weisung des Herrn Matth. 10, 5. 6 (vgl. 15, 24), zuerst in die Synagoge der Juden, um dort zu predigen 11, 19; 13, 5. 14. 44; 14, 1; 16, 13; 17, 1. 10. 17; 18, 4. 19; 19, 8; 28, 17, und nimmt auch sonst schonende Rücksicht auf ihre Ueberzeugungen 13, 16 ff.; 16, 3; 21, 26. Allein überall stoßen die Juden das dargebotene Heil von sich und erwiedern die Predigt des Evangeliums mit Haß und blutiger Verfolgung 13, 45; 17, 5; 18, 6. 12; 21, 30; 22, 22; 23, 12. Die Heiden dagegen freuen sich der Botschaft von Jesus, nehmen sie freudig an und treten dankbar in die Kirche ein 13, 7. 48. 52; 14, 1. 26; 19, 17 ff. Sonach sind Paulus und Barnabas gezwungen, nach Jesu Wort Matth. 10, 14 gegen die Juden den Staub von den Füßen zu schütteln und ihre Thätigkeit auf die Heiden zu beschränken 13, 46. 51; 18, 6. Die Juden aber, welche zur Zeit des ersten Eifers bereits in die Kirche eingetreten sind, erregen durch ihren leidenschaftlichen Eifer für das Gesetz die erste Streitigkeit in der Kirche und veranlassen das Apostelconcil, auf welchem die Rechte der Heiden festgestellt werden 15, 1 ff. Dieß alles zusammengefaßt, erscheint der angegebene leitende Gedanke auf eigenthümliche und gewiß bewußte Weise durch Anfang und Ende der Apostelgeschichte ausgedrückt. Die erste Predigt des hl. Petrus lautet: „So wisse denn das ganze Haus Israel" 2, 36. Nach langer Erzählung aber erscheint das Resultat des geschichtlich Vorgeführten in den Worten des hl. Paulus: „Richtig hat der heilige Geist durch den Propheten Isaias zu unseren Vätern gesprochen . . . das Herz dieses Volkes ist verstockt . . . so sei euch denn kundgethan, daß den Heiden dieses Heil Gottes gesandt wird, und diese werden Gehör geben" 28, 25 ff. Indem nur noch hinzugefügt wird, daß der Apostel zu Rom, im Herzen des Heidenthums, mit aller Zuversicht und ungehindert von dem Herrn Jesu Christo gepredigt habe, und damit die Aufgabe des Schriftstellers als gelöst dargestellt wird, läßt die Apostelgeschichte durchaus den Eindruck zurück, daß der Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden ein Hauptzweck der geschichtlichen Ausführungen gewesen ist.

Wie aber das dritte Evangelium die Verwerfung der Juden und die Auserwählung der Heiden als eine Wirkung der göttlichen Gnadenwahl darstellt, so sind auch in der Apostelgeschichte alle die übernatürlichen Thatsachen angeführt, wonach die angegebene Aenderung als göttliche Veranstaltung und nicht bloß als Ergebniß menschlicher Willensbestimmung erscheinen muß. Schon an der Spitze der Darstellung erscheint der göttliche Auftrag 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde", d. h. in den Heidenländern. Dieß steht in Uebereinstimmung mit dem, was die Propheten geweissagt haben 13, 47;

15, 16. Der für die Heiden vorzugsweise bestimmte Apostel wird auf wunderbare Weise bekehrt 9, 3. Dem hl. Petrus wird die Absicht Gottes zum Heil der Heiden durch eine übernatürliche Erscheinung kundgegeben, bei welcher jedem Mißverständniß vorgebeugt wird, 10, 11 ff. Der heilige Geist selbst ist es, der Saulus und Barnabas zur Predigt unter den Heiden bestimmt 13, 2; ihren Weg leitet Jesus selbst durch übernatürliche Anweisung 16, 6. 7. 9. Ebenso wird Paulus bei allen Hindernissen, welche sich seinem Missionswerk entgegenstellen, durch göttliche Offenbarung belehrt, getröstet und bestärkt 18, 9; 21, 10 ff.; insbesondere ist es Jesu ausdrücklicher Wille gewesen, daß Paulus nach Rom gekommen 23, 11; 27, 23. Wenn hinzugenommen wird, daß es ein Römer ist, für welchen dieß alles geschrieben worden, so muß auch das als Absicht des Schreibers erscheinen, daß die Bekehrung der Heiden aus dem geschichtlichen Verlauf als übernatürliche Gnadenleitung Gottes kund werde.

Bemerkenswerth ist nun aber, daß die Gründung des Christenthums zu Rom, welche doch 28, 15 als geschehen vorausgesetzt wird, gar keine Erwähnung gefunden hat. Bloß der ἕτερος τόπος (nicht ἄλλος) 12, 17 konnte vielleicht für Theophilus darauf anspielen, insofern mit guten Gründen angenommen werden muß, daß der hl. Petrus bei der angeführten Gelegenheit seine Thätigkeit nach Rom verlegt hat. Es wird ja auch sonst in der Apostelgeschichte alles, was sich auf die Christengemeinde zu Rom bezieht, als bekannt vorausgesetzt; auch die zwei letzten Verse des ganzen Buches machen durchaus den Eindruck, daß nunmehr die eigene Erinnerung dessen, für den das Buch bestimmt ist, ausreiche. Wenn aber Theophilus, wie kaum zu bezweifeln ist, von Paulus für das Christenthum gewonnen worden war, so mußte sich das Interesse des Neophyten nicht bloß auf die Verbreitung, sondern auch auf den Verbreiter des Glaubens richten. Wenn ferner, wie 28, 22 angibt, das Christenthum auch zu Rom von den Juden bekämpft wurde, so konnte es nicht fehlen, daß auch Paulus Gegenstand von mancherlei Anzweifelungen und Verleumdungen wurde. Hatten doch zu Iconium nach 14, 18 die Juden vermocht, die höchste Begeisterung der Bewohner so umzuwandeln, daß sie ihn steinigten, und mußte doch Paulus im zweiten Brief an die Corinther sich gegen eine ganze Reihe von Nachreden verwahren, durch welche man seine Wirksamkeit zu untergraben suchte. Wer also Theophilus die Zuversicht des Glaubens verschaffen wollte, der mußte auch die übernatürliche Sendung und die apostolische Thätigkeit des hl. Paulus in's Licht stellen und so dem Schüler jeden Zweifel wegen seines Meisters benehmen. Daher wird die wunderbare Bekehrung des Heidenapostels nicht bloß im Context erzählt 9, 3, sondern aus dem Munde des Apostels wiederholt bestätigt 22, 3 ff.; 26, 9 ff. Ferner wird der freundschaftliche Zusammenhang und die Lehrübereinstimmung zwischen Paulus und den übrigen Aposteln bestimmt hervorgehoben 9, 27; 15, 4. 12; 21, 18; eine Uebereinstimmung, welche auch factisch in den Reden der beiden Apostel hervortritt, vgl. 2, 14 ff. und 13, 16 ff.; 3, 12 ff. und 26, 22. 23; auch 2, 34 ff. und 13, 36 ff. Weiter stellt das Buch zu jedem Wunder aus der Thätigkeit des hl. Petrus ein analoges aus der Wirksamkeit des hl. Paulus, vgl. 3, 6 und 14, 9; 5, 5 und 13, 9; 5, 15 und 19, 12; 8, 17 und 19, 6; 9, 33 und 28, 8; 9, 41 und 20, 10; 12, 7 und 16, 26. Eine dritte Wirkung des Buches ist demnach auch die, daß der hl. Paulus in voller Berechtigung neben dem Apostelfürsten Petrus erscheint; und wenn auch diesem seiner Stellung gemäß die Initiative bei der Heidenbekehrung zufällt 10, 1 ff., so ist doch nach göttlicher Vorherbestimmung, wie nach geschichtlicher Entwicklung die Bekehrung der Heiden das Verdienst des hl. Paulus.

Diese Auffassung vom Zweck der Apostelgeschichte wird auch durch die Auslassung einiger Daten bestätigt, welche anderwärts über die betreffenden Vorgänge zu finden sind. So steht in der Apostelgeschichte nichts über die Reise des hl. Paulus nach Arabien Gal. 1, 17, weil diese außer directem Zusammenhang mit seinem Bekehrungswerk steht. Der Streit zwischen Petrus und Paulus Gal. 2, 11 ff. ist nicht erwähnt, weil der Vorgang einem Neophyten schwer verständlich war und möglicher Weise seiner Pietät gegen einen der beiden Apostel Eintrag thun konnte. Dagegen wird die Auslassung von dem, was 1 Kor. 15. 32 und 2 Kor. 11, 18 bis 12, 12 über den Apostel mitgetheilt wird, wohl auf dessen eigenen Einfluß zurückzuführen sein, da 2 Kor. 11, 16. 17. 21. 23 recht gut erkennen lassen, daß er nur im Falle äußerster Nothwendigkeit sich zur Offenbarung seiner Verdienste verstanden hat.

Nach dem nämlich, was oben § 480 bis 482 ausgeführt worden ist, muß die Abfassung der Apostelgeschichte selbstverständlich mit dem hl. Paulus in Verbindung gebracht werden.

### 509. Verfasser der Apostelgeschichte ist der hl. Lukas.

Diese Thatsache läßt sich auf dem Inductionswege durch innere Gründe nachweisen. Zuerst muß als feststehend gelten, daß die beiden Theile des Buches ein einheitliches Ganze bilden und von dem nämlichen Verfasser herrühren. Dieß geht namentlich aus einer Reihe von griechischen Wörtern und Redensarten hervor, welche dem Verfasser eigenthümlich sind und in beiden Theilen zugleich vorkommen, wie ἀτενίζειν, δυνατός stark, ἱκανός zahlreich, κατά mit dem Gen. der Ortsbestimmung, καθεξῆς, καθότι, οἶκος Familie, ὁμοθυμαδόν, ὑπάρχειν, ὑποστρέφειν, vor Allem aber τε, dessen Gebrauch für die Apostelgeschichte charakteristisch ist, und das im ersten Theil 56mal, im zweiten Theil 102mal vorkommt (bei Matthäus nur 4mal, bei Markus 1mal, in Johannes' Evangelium und Apokalypse 5mal, bei Jakobus 2mal, bei Judas 1mal, im Evangelium nach Lukas 8mal, bei Paulus 46mal). Da nun der Verfasser im zweiten Theil sich durch den Gebrauch der ersten Person (zuerst 16, 10 ἐζητήσαμεν, zuletzt 28, 16 εἰςήλθομεν) als Gefährte des hl. Paulus einführt, so muß sein Name in der sonst bekannten Reihe derselben enthalten sein. Aus dieser sind aber alle diejenigen auszuscheiden, welche in der Apostelgeschichte mit Namen genannt und in der dritten Person angeführt werden; denn es läßt sich wohl denken, daß ein Verfasser sich in der dritten Person, aber nicht, daß er sich in der dritten und der ersten Person zugleich anführe. Es kommen also Silas, Timotheus, Erastus, noch mehr Sopater mit den 20, 4 genannten Männern außer Betracht. An Titus kann auch nicht gedacht werden, da er nach 2 Kor. 2, 12. 13 sich Apg. 20, 6 nicht hätte als Reisegefährten des Apostels in Troas bezeichnen können. Endlich bleiben Markus und die Philem. 24 sonst noch angeführten Mitarbeiter ausgeschlossen, weil ersterer bei Petrus war (s. o. § 469) und Paulus letzteren erst in Rom kennen gelernt haben kann. Sonach ist die Möglichkeit auf die beiden immer zusammen genannten Demas und Lukas beschränkt. Da aber die Zusammengehörigkeit der Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium nach § 480 außer Frage steht und Demas nie als Verfasser des letztern genannt worden ist, so geht aus der ganzen Untersuchung Lukas mit Sicherheit als Verfasser auch der Apostelgeschichte hervor.

Die kirchliche Tradition kennt auch keine andere Anschauung. Schon das Muratorische Fragment drückt sich darüber bestimmt aus, s. o. § 43. Bei Irenäus heißt es adv. haer. 3, 14, 1. VII, 913: Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius eius in Evangelio, ipse facit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate. Separatis enim, inquit, a Paulo et Barnaba et Joanne, qui vocabatur Marcus, et cum navigasset Cyprum „nos venimus in Troadem". Clemens von Alexandrien sagt Adumbr. in 1 Ep. Petri IX, 732: Sicut Lucas quoque, et Actus Apostolorum stylo exsecutus, etc.; Strom. 5, 12. IX, 124: καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει. Tertullian de Jej. 10. II, 966: in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstratur, sub qua Spiritu sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora. Origenes contra Cels. 6, 11. XI, 1308: ὡς ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ἔγραψεν. Die apostolischen Constitutionen 2, 6. I, 605: ὥς που λέγει ὁ Λουκᾶς· ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν. Eusebius H. E. 3, 4. XX, 220: ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστόρησεν. Demnach faßt der hl. Hieronymus De virr. ill. 7. XXIII, 619 die Ueberzeugung der Kirche in folgenden Worten zusammen: (Lucas) aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotavit, cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit. Wenn der hl. Chrysostomus sagen konnte hom. 1, 1 in Acta Ap. LX, 13: πολλοῖς τοῦτο τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔνι γνώριμόν ἐστιν, οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς, so liegt darin ein Tadel der betreffenden Christen, welcher nicht gegen, sondern für die Allgemeinheit der Tradition spricht. Ein im neunten Jahrhundert erwähnter Zweifel über den Verfasser der Apostelgeschichte (Phot. ad Amphil. quaest. 123. CI, 715) ist als Citat zu betrachten.

510. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wird innerlich durch die Beschaffenheit der Quellen begründet, deren sich der hl. Lukas bei Abfassung des Buches bediente.

Auch hier sind die Angaben in der Vorrede zum Evangelium maßgebend, vgl. oben § 490. Das Wort παρηκολουθηκώς jedoch erhält in Bezug auf die Apostelgeschichte einen eigenthümlichen Doppelsinn, indem es nicht bloß metaphorisch jemanden bezeichnet, der dem Vorgefallenen im Geiste folgt, sondern auch im eigentlichen Sinne jemanden, der persönlich dem Geschehenen angewohnt hat. Nach diesen beiden Bedeutungen vertheilt sich die Kenntniß des hl. Lukas auf die beiden Hälften des Buches; im ersten Theil spricht er als Forscher, im zweiten als Augenzeuge. Hiermit hängt zunächst zusammen, daß die Darstellung im ersten Theil nur summarisch, im zweiten aber sehr ausführlich verfährt. Einige wollen auch, was kaum zur Evidenz gebracht werden kann, im ersten Theil eine mehr als im zweiten hebräisch gefärbte Sprachform entdecken. Dieß würde ebenfalls bei Lukas, der graeci sermonis non ignarus fuit, eine Abhängigkeit von fremden Relationen, seien es schriftliche oder mündliche, darthun, obwohl die Beobachtung sich meist auf Reden beschränkt, die hebräisch gehalten und griechisch wiedergegeben sind. Jedenfalls war er im Stande, sich über die hier angeführten Vorfälle genaue Kenntniß zu verschaffen. Was Kap. 1—12 erzählt wird, war alles öffentlich geschehen und der gesammten Kirche wohl bekannt. Bei einzelnen Vorgängen in Privatkreisen ist ausdrücklich bezeugt, daß sie alsbald zur öffentlichen Kenntniß kamen 9, 35. 42. Auch die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers verlief nicht ohne Zeugen 8, 38, und da er „auf seinem Weg mit Freuden fortzog", so ist anzunehmen, daß er die ihm gewordene Gnade auch weiter bekannt machte. Sonach konnte Lukas bei seinem Aufenthalt in Jerusalem 21, 17 ff. alles, was in dem ersten Theil der Apostelgeschichte steht, authentisch erfahren. Insofern aber in diesem Theil sich fast Alles um die Person des hl. Petrus dreht, stand ihm später noch eine wohlunterrichtete Quelle zu Gebot, weil er nach Kol. 4, 10. 14. Philem. 24 (2 Tim. 4, 11) in längerem Verkehr mit Markus blieb und von diesem eingehenden Aufschluß über dessen Lehrer und Meister erhalten konnte. Die Vorrede zum Evangelium schließt aber 1, 1 auch die Möglichkeit nicht aus, daß es schon schriftliche Aufzeichnungen über jenen Abschnitt der Kirchengeschichte gab; gewiß gehört auch das, was Kap. 1—12 mitgetheilt ist, zu „dem an uns Vollbrachten". Für die Reden, welche mitgetheilt werden, namentlich für die vor Gericht gehaltenen, ist auch nach sonstiger Analogie nicht unwahrscheinlich, daß sie gleichzeitig oder bald nachher aufgeschrieben wurden, obwohl sie alle so kurz sind, daß sie wohl im Gedächtniß behalten und aus der Erinnerung weiter erzählt werden konnten. Nach allem diesem besteht bei dem in Rede stehenden Abschnitt die Hauptquelle des hl. Lukas in dem lebendigen Bewußtsein der ersten Kirche, deren Glieder, wie sie Alles mit einander gemein hatten 2, 44, so auch sämmtliche Erinnerungen über die Grundlegung der Kirche mit einander theilten. Wäre aber auch dieß nicht gewesen, so stand dem hl. Lukas eine weitere Quelle in den Mittheilungen desjenigen Apostels zu Gebote, der selbst der Träger aller christlichen Wahrheit und geschichtlichen Erinnerung war, und dessen Wirksamkeit der zweite Theil der Apostelgeschichte schildert. Schon das, was im ersten Theil über Paulus gesagt ist, muß auf seinen eigenen Angaben beruhen; dieß zeigt die Vergleichung von 9, 1 ff. mit 22, 4 ff.; 26, 9 ff. deutlich. In gleicher Weise darf der Anfang des zweiten Theiles als Wiedergabe von persönlichen Mittheilungen des hl. Paulus betrachtet werden, bis mit 16, 10 der Verfasser als Augenzeuge in die Geschichte eintritt. Ob die zwischen den sogenannten Wir-Stücken liegenden Abschnitte 16, 18 bis 20, 3; 21, 26 bis 26, 32 aus eigener Theilnahme oder nach Pauli Erzählung berichtet werden, macht keinen weitern Unterschied; jedenfalls hat der zweite Theil von Kap. 13 an die Bedeutung einer zuverlässigen biographischen Darstellung, um nicht zu sagen einer Selbstbiographie. Wenn nun aus allem diesem hervorgeht, daß Lukas die Möglichkeit besaß, seinen Stoff mit geschichtlicher Treue darzustellen, so läßt eine weitere Betrachtung auch mit Sicherheit schließen, daß er von dieser Möglichkeit den rechten Gebrauch machte; dieß legt nämlich die Analogie derjenigen Mittheilungen nahe, welche aus anderweitigen Quellen controlirt werden können.

511. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist auch äußerlich durch Vergleichung mit denjenigen Schriften zu erhärten, welche für

den behandelten Zeitabschnitt als Geschichtsquellen betrachtet werden können.

Vor allem läßt sich constatiren, daß die Apostelgeschichte den geographischen Schauplatz vollkommen richtig darstellt. Im jüdischen Lande wird zuerst der Oelberg 1, 12 späteren Messungen ganz entsprechend bezeichnet. Die θύρα ὡραία 3, 2 nennt auch Josephus B. Jud. 5, 14. Gaza war mit Jerusalem durch mehrere Wege verbunden, so daß für den einen südlich gelegenen die Angabe „dieser ist öde“ 8, 26 ihre volle Berechtigung hat. Ebenso sicher werden die Oertlichkeiten in den griechischen Ländern und in Italien bezeichnet. Die Reise Saulus' und Barnabas' 13, 4 ff. von Antiochia über Seleucia nach Cypern, von Salamis über Paphus nach Perge und Antiochia in Pisidien, von dort über Iconium, Lystra und Derbe zurück nach dem syrischen Antiochia ist mit vollkommener Kenntniß verfolgt. Aehnliche Genauigkeit zeigen die Reiseangaben 15, 3; 15, 41 bis 18, 15; 27, 4 bis 28, 16. Philippi war wirklich die erste Stadt im östlichen Macedonien, welche man von der Insel Samothrake aus erreichte 16, 12, da Neapolis noch in Thracien lag, s. Pauli, Realencycl. V, 487; zur römischen Colonie wurde sie von Octavianus erhoben, a. a. O. 1472. Thyatira 16, 14 war auch nach den Klassikern durch seinen Purpurhandel berühmt, Allioli, Bibl. Alterthumsk. II, Landshut 1844, S. 526. Die Tres Tabernä erwähnt Cicero ad Att. 2, 12. Daß die Bewohner Athens nach 17, 21 auf nichts so sehr dachten, als darauf, Neuigkeiten zu hören, geht auch aus Ael. V. H. 5, 13; Demosth. Phil. 1, 4 hervor; ähnlicher Weise läßt sich der superstitiöse Charakter derselben 17, 22 aus Pausan. 1, 24, 3; Ael. V. H. 5, 17 erhärten. Aus Pausan. 1, 1, 4; Philostr. Apoll. 6, 3 geht hervor, daß es in Athen mehr als einen Altar gab, der die Inschrift trug: „einem unbekannten Gott“ 17, 23. Cäsarea in Palästina 23, 23 war nach Tacitus Hist. 2, 79 erst vor Kurzem Sitz des römischen Statthalters geworden.

Noch besser läßt sich die Richtigkeit der geschichtlichen Angaben in der Apostelgeschichte aus anderweitigen Quellen zeigen. Als Hohepriester erscheinen 4, 6 Annas und Caiphas, obschon ersterer bloß von 6—15 n. Chr. wirklich im Amt war. Nach jüdischem Gesetz nämlich bekleidete der Hohepriester seine Stellung lebenslänglich; war nun auch Annas von den Römern abgesetzt (Jos. Antt. 18, 2, 2), so wurde er doch für Angelegenheiten, welche das innere Leben des Judenthums betrafen, noch als zuständig betrachtet und trat darum in solchen Fällen neben seinen Schwiegersohn Caiphas, wie auch Luk. 3, 2; Joh. 18, 13 diesen Thatbestand voraussetzen. Später erscheint 23, 2; 24, 1 der Hohepriester Ananias, welcher auch nach Jos. Antt. 20, 5, 2 sq. um diese Zeit regierte, und dessen herrischer, anmaßender Charakter, wie 23, 2 so auch Jos. l. c. 20, 9, 2 bezeugt ist. Der Ausdruck „die Hohenpriester“ 25, 2, aus deren Zahl 4, 6 noch Johannes und Alexander angeführt werden, bezeichnet die Angehörigen der wenigen Familien, aus welchen die regierenden Hohenpriester genommen wurden, s. Jos. B. J. 4, 3, 7; vgl. Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte, Leipzig 1874, S. 420; Theol. Studd. und Krit. 1872, S. 619 ff. Von Herodes Agrippa I., der 12, 1 ff. genannt ist, berichtet Josephus Antt. 19, 6, 1 sq. mancherlei Züge, aus denen hervorgeht, wie sehr er „den Juden zu gefallen“ suchte. Letzteren zu Liebe verfolgte er nicht bloß die Christen, sondern bedrückte auch die Heiden, vgl. Jos. Antt. 19, 9, 1. Seinen Tod erzählt Josephus, obwohl in Nebenumständen abweichend, doch in der Hauptsache ganz wie 12, 19—23, s. Eus. H. E. 2, 10. XX, 160. Der zweite Agrippa erscheint 25, 13 von seiner Schwester Berenice begleitet, in Folge eines offenkundigen Verhältnisses, das auch Juv. Sat. 6, 156—160 gegeißelt wird. Ebenso entsprechen die einzelnen Züge, welche von den römischen Procuratoren berichtet werden, genau dem Bilde, welches die classischen Quellen von denselben entwerfen. Ueber Felix sagt Tacitus Hist. 5, 9: per omnem saevitiam ac libidinem ius regium servili ingenio exercuit. Aus solcher Gesinnung entsprang es, daß er Paulus gefangen hielt, um Geld für die Freigebung von ihm zu erlangen 24, 26. Die Jüdin Drusilla, welche 24, 24 als sein Weib genannt wird, war eigentlich die Gattin des Königs Azizus von Emesa; diesem hatte er sie abwendig gemacht und zur Uebertretung des Gebotes, welches die Ehe mit einem Heiden untersagte, verleitet (Jos. Antt. 20, 7, 2). Hierdurch wird verständlich, warum Paulus vor den beiden von der Gerechtigkeit, von der Keuschheit und vom zukünftigen Gericht sprach, aber auch,

warum Felix zitterte und ihn für dießmal entließ. Sein Nachfolger wurde im Jahre 60 auch nach den classischen Quellen Portius Festus; dieser war ein rechtlich gesinnter Mann, so daß er das Auftreten der Juden gegen Paulus richtig würdigte; wenn auch er 25, 9 sich den Juden gefällig erzeigen wollte, so dachte er an die nie ruhenden Umtriebe, welche im Jahre 60 bereits die später ausbrechende Revolution ankündigten. Der 13, 7 genannte ἀνθύπατος Sergius Paulus ist durch eine in Cypern gefundene Inschrift verificirt, s. *Palma di Cesnola*, Cyprus, London 1877, p. 425; *Lightfoot*, Illustrations of the Acts from recent discoveries, Contemporary Review XXXII, 1878, p. 290; er wird auch von Plinius Hist. nat. LL. II. XVIII Argumm. genannt. Gallio, der 18, 12 als Proconsul in Achaja angeführt wird, ist aus den Classikern unter dem Namen Annäus Novatus Gallio als Bruder des Philosophen Seneca und Adoptivsohn des Rhetors L. Junius Gallio wohlbekannt und wird auch bei ihnen wegen der Humanität gerühmt, von welcher sein Verfahren gegen Paulus einen Beweis liefert. (L. Ann. Senecae Nat. Quaestt. 4, praef. 9; Tac. Ann. 15, 73; Stat. Silv. 2, 7. 32.) Von der Hungersnoth unter Claudius 11, 28 berichtet Josephus Antt. 20, 2. 5; die Vertreibung der Juden aus Rom durch den nämlichen Kaiser 18, 2 steht Suet. Claud. 25 berichtet. Der Protest des hl. Paulus 22, 25 gegen die Strafexecution stützte sich auf die Lex Valeria de provocatione und war ausdrücklich gegen die Provincialstatthalter garantirt, Cic. Verr. 5, 56. 62. 64; die Lex Portia belegte mit schwerer Strafe, si quis verberasset necassetve civem Romanum, Liv. 10, 9; Gell. 10, 3. Geschulte Redner für die Anklage wie für die Vertheidigung als Sachwalter aufzustellen 24, 1, war in der Kaiserzeit ganz gewöhnlich, Ael. V. H. 9, 19. Der Name Tertullus kommt bei solchen Advocaten häufig vor, Plin. Ep. 9, 13; Suet. Tit. 4. Auch die Gefangenschaft, wie sie 12, 4 geschildert wird, war römische Ordnung; aus dem Soldatenstande, bei welchem sie als custodia militaris in Anwendung kam, ward sie allmählich auf andere Kategorien von Sträflingen ausgedehnt. Suet. Dom. 14. Tacit. Hist. 4, 11. Daneben bestand auch der Hausarrest unter militärischer Bewachung zu Recht, wie ihn der hl. Paulus 28, 16 ff. erfuhr, Cic. in Vat. 9. Tac. Ann. 2, 31.

In dieselbe Kategorie, wie die angeführten Beweisstellen, gehören auch die Angaben des Eusebius H. E. 3, 39. XX, 297, wonach auch Papias, unabhängig von der Apostelgeschichte, über die Töchter des Diakon Philippus und Justus Barsabas zu erzählen weiß.

Historische Irrthümer hat die negative Kritik ohne Glück in der Apostelgeschichte aufzudecken gesucht. Zu der Zeit, da Paulus in Cypern war, soll diese Insel noch keine Provinz gewesen sein und folglich noch keinen Proconsul gehabt haben können; allein die oben angeführte Inschrift widerlegt diese Behauptung, und auch Dio Cassius bezeugt 54, 4, daß schon Kaiser Augustus Cypern zur proconsularischen Provinz erhoben hatte. Aehnlicher Weise hat man die Benennung ἀνθύπατος für Gallio als fehlerhaft erklärt, weil Achaja nach Dio Cassius 53, 12; Tac. Ann. 1, 76 von Tiberius zu einer provincia imperatoria bestimmt worden war. Allein Sueton erwähnt Claud. 25 gelegentlich, daß diese Provinz durch Claudius an den Senat zurückgegeben wurde, und so ist die genaue Kenntniß der zeitgenössischen Einrichtungen bei Lukas auf's Neue constatirt. Belsheim, Veiledeing S. 25; Nösgen, Comm. über die Apostelgesch., Leipzig 1882, S. 341. Der in der Rede Gamaliels 5, 36 genannte Theudas ist aber nicht der Jos. Antiq. 20, 5. 1 aus einer spätern Zeit erwähnte, obwohl Eusebius H. E. 2, 11 XX, 161 ihn damit identificirt; unter den Aufrührern und Bandenführern, welche Jahrzehnte lang Palästina unsicher machten, waren jedenfalls, wie mehrere Judas, so auch mehrere Theudas.

## 512. Die Apostelgeschichte hat in der Kirche von jeher als kanonisch gegolten.

Schon bei Polykarp Phil. 1, 2. V, 1005 wird Apgsch. 2, 24, und Martyr. Polyc. 7, 1. V, 1033 wird 21, 14 so in den Text eingeflochten, daß der Gedanke an ein Citat aus einer kanonischen Schrift nahe liegt. Dasselbe gilt wohl von 2, 44. 45; 4, 32 in der Διδαχὴ τῶν ἀποστ. 4, p. 21 ed. Bryenn. Klarer werden solche Reminiscenzen bei Justin dem Martyrer Apol. I, 49. VI, 401, f. 13, 37; Dial. 68, VI, 633, f. 2, 30. Ebenso ist im Brief an Diognet 3, 4. II, 1172 die Anspielung auf Apgsch. 17, 24 unverkennbar. Das Gleiche gilt vom Brief der Kirchen zu Vienne und Lyon mit Bezug auf 7, 59, Eus. H. E. 5, 2. XX, 436. Bestimmtere Zeugnisse bilden die Itala und die Pe=

schittho durch Aufnahme, das Muratorische Fragment durch ausdrückliche Erwähnung des Buches (s. oben § 43). Die Acta Pauli et Theclae, welche aus dem zweiten Jahrhundert stammen, legen c. 16 Paulus eine Rede in den Mund, welche aus Apgsch. 24, 21; 23, 6; 17, 3. 5. 30. 31 genommen ist. Mit Irenäus beginnen ganz unzweifelhafte Anführungen aus der Apostelgeschichte als aus einer Schrift des hl. Lukas, adv. haer. 3, 14, 1. 2; 15, 1. VII, 913. 917. Die Stelle 17, 25 wird sowohl von Tatian Or. c. Graec. 4, VI, 813, als von Athenagoras Leg. 13. 16. ib. 916. 920 zu ihren apologetischen Zwecken verwendet. Clemens von Alexandrien bezieht sich in den oben S. 452 angegebenen Stellen auf die Apostelgeschichte als auf ein kanonisches Buch; ebenso Tertullian, De Jej. 10. II, 966; de Praesc. haer. 22. ib. 34; adv. Marc. 5, 2. 3. ib. 472. 473; De Bapt. 10. I, 1211. Auch die Clementinen Recogn. 1, 65. I, 1242 und die apostolischen Constitutionen 2, 61. ib. 750 berufen sich ebenso auf Apg. 5, 38; 20, 28; 1, 1. Origenes citirt Ep. ad Afr. 9. XI, 69 die Worte des hl. Stephanus 7, 52, c. Cels. 6, 11. ib. 1308 die Stellen 5, 36. 37, Hexapl. in Ps. 2, 8. XVI, 575 die Anführung 13, 33 offenbar als biblisch. Spätere Zeugnisse sind nicht nöthig.

513. Eine besonders große Wichtigkeit hat die Apostelgeschichte deßwegen, weil sie für die Briefe des hl. Paulus die historischen Erklärungsgründe an die Hand gibt.

S. darüber unten § 518 ff.

## Dritter Abschnitt.

## Die didaktischen Bücher des Neuen Testamentes.

### 1. Allgemeines.

514. Als didaktische Schriften stehen im Neuen Testament nur Briefe der Apostel, welche bei bestimmten Veranlassungen geschrieben worden sind, aber wegen der Wichtigkeit ihres Inhaltes allgemeine Verbreitung gefunden haben.

Der Kanon enthält im Ganzen 21 Briefe. Aus dieser Zahl rühren vierzehn von Paulus, einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes und einer von Judas Thaddäus her. Ob diese oder andere Apostel noch mehr Briefe geschrieben haben, läßt sich weder bejahen noch verneinen. Oft wird angenommen, Paulus habe außer den beiden vorhandenen noch einen Brief an die Corinther geschrieben, welcher verloren gegangen sei; allein dieß folgt nicht nothwendig aus 1 Kor. 5, 9. Daß Paulus einen Brief an die Laodiceer geschrieben habe, ist ein Irrthum, der aus Mißverständniß von Kol. 4, 16 hervorgegangen ist; s. oben § 51. Bei einem so regen Verkehr, wie der hl. Paulus nach 2 Kor. 11, 28 unterhielt, läßt sich annehmen, daß das Briefschreiben nichts Ungewöhnliches für ihn war; dieß bestätigen auch die Stellen 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 10, 9. 2 Thess. 3, 17. Für die übrigen Apostel wird gewiß auch die Nothwendigkeit, Briefe zu schreiben, wiederholt eingetreten sein. Sonach läßt sich wohl annehmen, daß Schriftstücke von der Hand der Apostel verloren gegangen sind. Allein es findet sich im Alterthum auch nicht die leiseste Spur, daß je ein anderes apostolisches Schreiben für kanonisch angesehen worden wäre, als die vorhandenen 21 Briefe.

Für diese würde sich vielleicht besser der Name Sendschreiben oder Hirtenbriefe eignen. Denn es sind nur drei darunter (Philemon, 2. u. 3. Johannis), welche an einzelne Personen zu persönlichen Zwecken geschrieben sind. Drei andere (1. u. 2. Tim., Titus) sind zwar an einzelne Personen geschrieben, fassen aber deren Stellung und Aufgabe in's Auge, so daß sie hierdurch verallgemeinert erscheinen. Die große Mehrzahl der Briefe ist an einzelne Gemeinden oder in noch weiterem Umfange an ganze Kirchenprovinzen gerichtet; der Brief an die Ephesier war als Rundschreiben für eine Reihe einzelner

Gemeinden bestimmt. Ja der erste Brief des hl. Johannes könnte an die ganze Christenheit gerichtet erscheinen, wenn nicht sein Zusammenhang mit dem vierten Evangelium ihm eine beschränktere Adresse anwiese. Da aber die Apostel selbst Kol. 4, 16. 1 Thess. 5, 27. 2 Petr. 3, 1. 16 für ihre Schreiben den Namen ἐπιστολή gebrauchen, so ist die Bezeichnung „Briefe" allgemein üblich geworden. Wie schon aus den zuerst angeführten Stellen hervorgeht, galten die apostolischen Briefe als Gemeingut der einzelnen Kirchen, an welche sie gerichtet waren; dieß führte zu der Aufbewahrung, Bezeugung und Sammlung derselben, von welcher oben § 39. 40 die Rede gewesen ist.

515. Die Briefe sind das auf's Leben angewandte Evangelium, d. h. sie entwickeln die von Jesu gebrachten Glaubens- und Sittenwahrheiten mit Anwendung auf gegebene Verhältnisse.

Vor seinem Abschiede hatte der Heiland den Aposteln gesagt: „Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn Er aber gekommen sein wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in die ganze Wahrheit einführen", Joh. 16, 12. Das Verständniß nun, welches die Apostel durch die Herabkunft des hl. Geistes gewonnen hatten, konnten dieselben nicht bloß bei der ersten Predigt des Evangeliums, sondern noch mehr bei entstandenen Unklarheiten und Mißverständnissen beweisen. Solche Irrungen waren aber bei Ausbreitung einer Religion, welche eine ganz neue Welt von Ideen brachte, schon auf dem Gebiete der Erkenntniß unvermeidlich. Noch schwieriger war es, in einer zuchtlosen Welt das Sittengesetz Jesu Christi durchzuführen, ohne daß die Extreme von pharisäischer Engherzigkeit und falscher Freiheit dabei Platz griffen. Dabei ging auch in der arglosen jungen Christenheit sehr bald das Wort des Herrn in Erfüllung, daß der Feind Unkraut unter den Weizen säe. Diejenigen Christen, welche erst Juden gewesen waren, konnten sich nicht in den Gedanken finden, daß die Auserwählung vor den Heiden, welche durch die Beschneidung angezeigt war, im Christenthum keine Bedeutung mehr haben solle, und so traten unberufene Lehrer mit der Behauptung auf, die Haltung des mosaischen Gesetzes sei eine Vorbedingung zur Erlangung des christlichen Heiles. In der griechischen Welt aber hatte die Philosophie, deren diese sich rühmte, mancherlei Irrthümer geboren, welche mit den neu auftretenden christlichen Lehren Aehnlichkeit zu haben schienen, und so ward die falsche heidnische γνῶσις durch Lehrer, welche den Schein der Wissenschaftlichkeit für sich hatten, dem Christenthum amalgamirt. Was die spätere Zeit Doketismus und Gnosticismus nannte, das alles trat in seinen Anfängen schon zu apostolischer Zeit hervor und drohte die junge Kirche in ihrer Wurzel zu vergiften. Wie nun jeder Gegensatz des Irrthums zu klarerer Erkenntniß und Formulirung der Wahrheit führt, so hatten die Apostel auch gerade durch diejenigen Erscheinungen in der ersten Kirche, welche sonst zu beklagen waren, Gelegenheit, ein tieferes Verständniß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre anzubahnen. Für uns haben die so hervorgerufenen Erörterungen besondere Wichtigkeit, weil sie sich jedesmal an concrete Erscheinungen anknüpfen, deren Beschaffenheit eine möglichst genaue Darlegung der fraglichen Lehren gefordert und vermittelt hat. So sehr man daher auch festhalten muß, daß, wie die neutestamentlichen Schriften überhaupt, so besonders die Briefe nur aus gegebenen Veranlassungen hervorgegangen sind und nirgendwo ein Compendium der Glaubens- und Sittenlehre bieten, so ist es doch gewiß, daß die Lehre Jesu Christi in den Briefen der Apostel eine Entfaltung und Beleuchtung gefunden hat, welche uns erst ganz dieselbe zu verstehen gestattet. Daher sind auch vorzugsweise die Briefe der Ausgangspunkt und Quelle für die theologische Wissenschaft geworden.

516. Nach Sitte ihrer Zeit haben die Apostel ihre Briefe nur in Reinschriften von fremder Hand abgeschickt. Das Concept haben sie vermuthlich dictirt; doch läßt sich hierüber nichts Zuverlässiges ermitteln.

Zunächst steht es fest, daß die Briefe des hl. Paulus von fremder Hand geschrieben waren. Im Brief an die Römer 16, 22 nennt sich ausdrücklich Tertius als ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ταύτην und schickt seinen Gruß. Seit dem zweiten Thessalonicherbrief schreibt Paulus als Erkennungszeichen unter alle Briefe einen eigenhändigen Gruß; ein Beweis,

daß das Uebrige nicht von seiner Hand geschrieben war. 2 Thess. 3, 17. Zum Galaterbrief schrieb er 6, 11—18 einen eigenhändigen Zusatz als Beweis der Wichtigkeit, welche er dem behandelten Gegenstande beilegte. Da es nun allgemein im griechischen Alterthum gebräuchlich war, die Briefe einem ταχυγράφος zu dictiren und sie dann vom καλλιγράφος abschreiben zu lassen, so wird auch wohl bei Paulus dieß der Fall gewesen sein. Da dieser Apostel im Anfang einiger Briefe noch einen „Bruder" als Mitabsender nennt (1 Kor. 1, 1 Sosthenes. 2 Kor. 1, 1. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1 Timotheus), so hat man wohl geglaubt, darin den Schreiber erblicken zu sollen; dieß wird aber dadurch unwahrscheinlich, daß in beiden Thessalonicherbriefen neben Paulus noch Silas und Timotheus, im Galaterbrief aber „alle Brüder, welche bei mir sind", genannt werden. Bei den übrigen Aposteln fehlt außer der allgemeinen Analogie jeder Anhaltspunkt, um über diese Frage etwas zu entscheiden. Aus 2 Petr. 3, 1 kann nicht gerade gefolgert werden, daß der Verfasser eigenhändig geschrieben habe; wohl aber ließe sich aus den Ausdrücken 1 Joh. 1, 4; 2, 1. 7 u. ö.; 2 Joh. 12; 3 Joh. 13 schließen, daß der hl. Johannes seine Briefe selbst niedergeschrieben habe.

517. Seit alter Zeit hat man von den Briefen des hl. Paulus die der übrigen Apostel als „katholische" getrennt und letztere als eine eigene Klasse im Kanon behandelt.

Das Nähere darüber s. oben § 442, unten § 619 ff. Der Grund ist darin zu suchen, daß die letzteren nicht, wie die ersten, eine bestimmte Aufschrift als Adresse haben, wonach sie benannt werden können.

## 2. Die Briefe des hl. Paulus.

### 1) Reihenfolge.

518. Der hl. Paulus, welcher früher Saulus hieß, war aus dem jüdischen Stamme Benjamin zu Tarsus in Cilicien geboren und war römischer Bürger. Er erhielt in seiner Heimat eine sorgfältige geistige Ausbildung, erlernte aber daneben nach alter Sitte auch ein Handwerk. Dann ward er nach Jerusalem geschickt, um bei Gamaliel das Gesetz zu studiren. So wurde er Pharisäer, und er konnte später von sich sagen, daß er alle seine Altersgenossen an jüdisch-theologischem Wissen übertroffen habe. Mit der äußeren Zugehörigkeit zum Pharisäerthum verband er aber auch den fanatischen Eifer, welcher den meisten Pharisäern eigen war, und machte sich deßwegen bald als Verfolger der Christen bekannt.

Quelle für diese Angaben ist zunächst die Apostelgeschichte. Da aber eine Reihe von Daten in den dem hl. Paulus zugeschriebenen Briefen mit den Angaben jenes Geschichtsbuches vollständig übereinstimmt, so können auch diese schon vorläufig, ehe noch die Aechtheit der Briefe bewiesen ist, zur Verwendung kommen.

Paulus führte ursprünglich den jüdischen Namen Saulus, welcher aus der Septuaginta bekannt ist und bei den Hellenisten nicht selten war. Ueber seine Eltern ist bloß bekannt, daß der Vater ein Benjaminit (Phil. 3, 5) und Pharisäer war (Apg. 23, 6). Wie er, war auch der Sohn „ein jüdischer Mann aus Tarsus, Bürger einer nicht unberühmten Stadt in Cilicien" (Apg. 21, 39). Tarsus hatte von Augustus Selbständigkeit und Abgabenfreiheit erhalten, allein das römische Bürgerrecht war damit nicht verbunden; wenn also Paulus dieses von Geburt hatte (Apg. 22, 28), so muß einer seiner Ahnen sich dasselbe erkauft oder sonst erworben haben. Da er auf hellenischem Boden aufwuchs, so ward er frühzeitig mit der griechischen Sprache und ihrer Literatur vertraut; die Kenntniß der ersteren verräth der flüssige Gebrauch derselben in seinen Briefen, die der letzteren die Anwendung, welche er von Stellen des Aratos Apg. 17, 28, des Menander 1 Kor. 15, 33, des Epimenides Tit. 1, 12 macht. Vermuthlich ward

Paulus noch zu Tarsus angehalten, ein Handwerk zu lernen. Das Geschäft des σκηνοποιός nämlich, welches er nach Apg. 18, 3 verstand, ward hauptsächlich in Cilicien betrieben; aus dem zottigen Haar der vielen dort genährten Ziegen verfertigte man ein grobes Gewebe, das zu Teppichen und Zeltbehängen diente und von seiner Heimath den Namen Cilicium führte. Bei der Anleitung zu diesem Gewerbe lag auf Seite der Eltern wohl weniger das Bestreben zu Grunde, ihrem Sohn für immer den Broderwerb zu sichern, als vielmehr ihn zum künftigen Gesetzeslehrer auszurüsten; denn den Rabbinen war eifrig anempfohlen, äußere Arbeit mit dem Gesetzesstudium zu verbinden. S. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu, Erlangen 1868, S. 69 ff. Der Talmud hat von Gamaliel, dessen Schüler Paulus werden sollte, den Spruch aufbewahrt: „Schön ist das Gesetzesstudium neben weltlicher Beschäftigung, denn die Bemühung um beides hält fern die Sünde, und jedes Studium, womit kein Geschäft verbunden ist, führt schließlich zum Müßiggang und zieht die Sünde nach sich" (Pirke Aboth 2, 2). Indeß machte der hl. Paulus später von seinem Gewerbe in edelmüthiger Weise Gebrauch, um seinen Unterhalt zu erwerben und niemandem zur Last zu fallen (1 Kor. 4, 12. 1 Theff. 2, 9. 2 Theff. 3, 8). Das einfache Gewerbe erforderte keine lange Lehrzeit, und Saulus' Eltern konnten ihn daher schon frühzeitig für geeignet halten, seinen eigentlichen Beruf anzutreten. Um Gesetzeslehrer zu werden, mußte man eine der Anstalten besuchen, an welchen die Meister des Gesetzesstudiums ihre Schüler versammelten; Saulus ward nach Jerusalem geschickt und „saß zu den Füßen Gamaliels" (Apg. 22, 3). Ohne Zweifel wirkte zur Wahl dieser Stadt auch der Umstand mit, daß Paulus daselbst eine Schwester verheiratet hatte (Apg. 23, 16). Wenn er sagt, er sei ἀνατεθραμμένος in Jerusalem gewesen (22, 3), so läßt sich daraus schließen, daß er etwa mit fünfzehn Jahren dahin gebracht wurde und so von Geburt zu Tarsus, durch Erziehung aber zu Jerusalem seine Heimat hatte. Seinem feurigen, ungezügelten Charakter war die Gesetzesstrenge und der Nationalitätsschwindel der Pharisäer ganz entsprechend; „er lebte nach der strengsten Secte seiner Religion als Pharisäer" (Apg. 26, 5), und wie die leidenschaftliche Aufregung, welche damals das ganze Judenthum beherrschte, so theilte er auch den Fanatismus, welcher sich beim Auftreten des Christenthums gegen dessen Bekenner wandte. Bei der Steinigung des hl. Stephanus, an der er sich seines jugendlichen Alters wegen selbst noch nicht betheiligen konnte, verwahrte er die Kleider der Steiniger „und hatte Gefallen an seiner Ermordung" (Apg. 7, 59): magis saeviens omnes adiuvando, quam suis manibus lapidando, wie der hl. Augustinus sagt Serm. 279. XXXVIII, 1275. Die mit diesem Justizmord gegebene Losung fand in seiner Gesinnung einen bereiten Widerhall, so daß er sich zum dienstwilligen Werkzeug der pharisäischen Verfolgungswuth hingab: „er verwüstete die Christengemeinde, drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie in das Gefängniß" (Apg. 8, 3; 22, 4; 26, 9—11).

519. Da nach Stephanus' Tode die Christen sich aus Jerusalem verloren, so fehlte dort bald der Gegenstand, an welchem Saulus seinen Eifer auslassen konnte. Er wollte daher die Christen in Damaskus aufsuchen und ließ sich vom Hohenpriester officielle Vollmacht geben, dieselben gefänglich nach Jerusalem einzuliefern. Auf dem Wege dahin aber ward er wunderbar zum Christenthum bekehrt. Nachdem er getauft worden, zog er sich nach Arabien in die Einsamkeit zurück, ging dann wieder nach Damaskus und trat nun als Prediger des Evangeliums daselbst auf. Von den Juden deßhalb verfolgt, mußte er sich flüchten und begab sich, um den hl. Petrus zu sehen, nach Jerusalem. Hier trachteten ihm die Juden abermals nach dem Leben, so daß er sich über Cäsarea nach Tarsus zurückzog. Von hier reiste er mit Barnabas nach Antiochien und ward später mit diesem während einer Hungersnoth zur Unterstützung der Christen nach Jerusalem abgeordnet. Beide kehrten mitsammt nach Antiochien zurück und erhielten daselbst auf Anweisung des heiligen Geistes die Bischofsweihe.

Warum Saulus gerade Damaskus zum Felde seiner Verfolgung ausgewählt hatte, ist nicht klar. Ein zufälliger Grund zur Reise, bei dem er nur gelegentlich seinem fanatischen Eifer hätte genügen wollen, ist durch Apg. 22, 5 ausgeschlossen, wo die Aufsuchung der Christen ausdrücklich als Zweck seiner Reise bezeichnet wird. Vermuthlich hatten sich nach Damaskus als in's Ausland besonders viele Christen aus Jerusalem geflüchtet; wenigstens sagt Ananias 9, 13, er habe über Saulus' Verfolgungswuth von Vielen gehört. Die Verfolgungsbriefe des Hohenpriesters entsprachen dem damaligen Recht. Der Abfall von der jüdischen Religion ward als ein Verbrechen angesehen, das zur Competenz des Synedriums gehöre, und der Gewalt des letzteren unterstellten sich freiwillig auch die Gemeinden in der Diaspora. Schürer, neutestamentl. Zeitgesch. S. 414. Ueber die Veränderung, welche auf der Reise mit Saulus vorging, ist Apg. 24, 4—16 und 26, 9—18 als Commentar zu 9, 3—19 hinzuzuziehen; durch die dreifache Darstellung wird die Geschichtlichkeit des ganzen Vorganges in glaubwürdigster Weise documentirt. Von Saulus' Aufenthalt in Arabien gibt nur Gal. 1, 17 Nachricht. Der Gegensatz zu 16 οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι läßt erkennen, daß dieser Aufenthalt einen Zweck hatte, welcher mit seiner Berufung im Zusammenhang stand; vermuthlich hat der Apostel dort in der Stille sich durch Betrachtung und Abtödtung auf sein Amt vorbereitet. Der Aufenthalt daselbst sammt der darauf folgenden Wirksamkeit zu Damaskus füllt die Gal. 1, 18 genannten drei Jahre aus, welche von seiner Bekehrung an zu zählen sind. Damaskus war damals durch einen Handstreich in die Gewalt des nabatäischen Königs Aretas V. gekommen; nachdem derselbe Herodes Antipas auf's Haupt geschlagen hatte und vor der Rache des gegen ihn ausgesandten Vitellius durch Tiberius' Tod gesichert war, benutzte er die kraftlose Regierung Caligula's, um die schon früher von den Nabatäern besetzt gehaltene Stadt wieder an sich zu reißen (Jos. Antt. 18, 5, 1 sqq.). Den in Damaskus äußerst zahlreichen Juden wollte sich der nabatäische Statthalter gefällig beweisen und lieh deßwegen seine Hand zu Saulus' Verfolgung; wie er derselben entrann, steht Apg. 9, 24; 2 Kor. 11, 32. So sehr er nun auch seiner göttlichen Sendung sich bewußt war, so wollte Saulus doch seine Wirksamkeit nicht ausüben, ohne die zu Recht bestehende oberste Lehrgewalt des Apostelfürsten Petrus anerkannt zu haben; daher reiste er nach Jerusalem ἱστορῆσαι Κηφᾶν (Gal. 1, 18), d. h. um sich mündlich mit Petrus über die Predigt und die Einführung christlicher Ordnung zu verständigen. Die Christen in Jerusalem aber zogen sich scheu vor ihm zurück, und nur durch Barnabas' Vermittlung gelang es ihm, bei Petrus und Jakobus Vertrauen zu finden (Apg. 9, 27. Gal. 1, 18. 19). Indeß dauerte dieser Aufenthalt zu Jerusalem nicht lange. Da er freimüthig den Namen Jesu bekannte und sich mit den hellenistischen Juden in Disputationen einließ, suchten diese ihn zu tödten. Die Christen bemühten sich daher, ihn anderswohin zu schaffen, und eine übernatürliche, im Tempel erhaltene Mittheilung bewog ihn, sich diesem Verlangen zu fügen (Apg. 9, 30; 22, 18 ff.). Er ging zuerst nach Cäsarea, von da in seine Vaterstadt Tarsus und verweilte daselbst etwa ein Jahr lang. In diese Zeit fällt die wunderbare Belehrung, welche Petrus bezüglich der Aufnahme von Heiden in die Kirche erhielt (Apg. 9, 32 bis 11, 18); dieselbe sollte vor Allem an Paulus ihre Früchte tragen. Es hatte sich nämlich inzwischen in Antiochien eine Christengemeinde gebildet (11, 19—21), und Barnabas wurde von Jerusalem aus dahin geschickt, um dieselbe zu organisiren. Hierbei glaubte er an Saulus den besten Helfer gewinnen zu können und nahm deßwegen seinen Weg über Tarsus, um denselben nach Antiochien mitzunehmen. Jedenfalls wurden die neuen Erfahrungen, welche Barnabas ihm mittheilen konnte, von nun an für seine Thätigkeit entscheidend, und es ward ihm klar, was er Gal. 2, 8 als seinen Beruf verkündigt. Die beiden Freunde blieben in gemeinschaftlicher Thätigkeit ein ganzes Jahr zu Antiochien und hatten großen Erfolg, so daß die Christengemeinde daselbst von den Römern zuerst als eine selbständige Corporation anerkannt wurde und die Benennung Christiani erhielt. Die von Agabus geweissagte Hungersnoth ward Anlaß, daß man Paulus und Barnabas mit dem Ertrag einer Sammlung nach Jerusalem schickte. Hier hielten sie sich selbstverständlich nur kurze Zeit auf, doch waren diese Tage von wichtigen Begebenheiten erfüllt: Jakobus ward hingerichtet, Petrus eingekerkert und wunderbar befreit, Herodes von Gott geschlagen. Als hierdurch Petrus genöthigt war, an „den andern" Ort zu gehen, ließen vermuthlich die nahen Beziehungen, in welchen Barnabas' Vetter Markus zu demselben stand, als rathsam erscheinen, auch diesen für eine Zeitlang von Jerusalem zu

entfernen, so daß Barnabas und Saulus ihn bei der Rückreise mit nach Antiochien nahmen. Hier konnte er Zeuge davon sein, daß durch übernatürliche Fügung seine beiden Freunde und Lehrer zur Predigt des Christenthums unter den Heiden berufen wurden, und bei dem erhebenden Eindruck der Bischofsweihe ward ihm der Entschluß nicht schwer, die beiden Apostel auf ihrer ersten Missionsreise zu begleiten. Apg. 8, 1 bis 13, 3.

520. Nach ihrer Ordination unternahmen Saulus, der sich bald Paulus nannte, und Barnabas nebst Markus ihre erste Missionsreise durch Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien.

Die Worte Apg. 13, 4 sind wohl dahin zu verstehen, daß die beiden Apostel auch bei Wahl ihres Weges dem Zuge des heiligen Geistes folgten. Ihr erstes Ziel war das üppige Cypern, die Heimat des hl. Barnabas; sie begaben sich also nach Seleucia (ἐπιθαλασσία 1 Mach. 11, 8) an die Meeresküste und fuhren von dort hinüber. In Paphos trafen sie mit dem römischen Proconsul Sergius Paulus zusammen, der ihnen guten Willen entgegenbrachte. Ein Magier indeß, der sich selbst Elymas, den „Weisen", nannte, stellte der Lehre der Apostel Sophismen und Verdächtigungen entgegen, bis er durch Saulus im Namen des allmächtigen Gottes mit Blindheit gestraft wurde. Dieß machte solchen Eindruck auf den Proconsul, daß er sich taufen ließ, und nunmehr nannte Saulus nach dieser ersten Frucht seiner apostolischen Thätigkeit sich Paulus. Jedenfalls gab die Anwesenheit der beiden Apostel auch zu weiteren Bekehrungen und zur Gründung einer Gemeinde auf Cypern Veranlassung. Wahrscheinlich bewährte sich bei dieser Thätigkeit ebenso, wie bei der Bestrafung des Elymas, der Gnadenreichthum und die Energie des hl. Paulus in besonders auffallender Weise, so daß er in der Apostelgeschichte von nun an unverkennbar in den Vordergrund tritt. Während es noch Apg. 13, 7 heißt, Sergius Paulus habe „Barnabas und Saulus" zu sich gerufen, wird V. 13 der Verlauf ihrer Missionsthätigkeit schon mit den Worten eingeleitet, das οἱ περὶ Παῦλον von Paphos nach Perge in Pamphylien gereist seien. Hier ward das bisher so einträchtige Zusammenwirken dadurch gestört, daß Markus sich nicht entschließen konnte, die ferneren Mühen der Missionsreise zu theilen, und im Heimweh nach Hause reiste. Paulus und Barnabas zogen daher ohne ihn weiter nach Antiochia in Pisidien. In dieser Stadt ging zuerst der Rathschluß Gottes in Bezug auf die Verwerfung der Juden und die Auserwählung der Heiden in Erfüllung. Die Apostel traten in der Synagoge nicht ohne Erfolg auf, stießen aber bald auf den Widerspruch der Juden und wendeten sich deßwegen unter feierlichem Proteste an die Heiden, so daß die Gemeinde hier aus Heidenchristen gebildet wurde. Die Juden aber wußten einflußreiche Personen dafür zu gewinnen, daß den Aposteln der Aufenthalt in der Stadt unmöglich gemacht wurde, und die beiden zogen deßwegen weiter nach Iconium. Auch hier predigten sie zuerst in der Synagoge, so daß sowohl von den Juden als von denjenigen Heiden, welche Neugier und religiöses Bedürfniß in die Synagoge führte, eine große Anzahl zum Christenthum übertrat. Die hierdurch wieder aufgerufene Verfolgung der Juden duldeten sie bis zum Aeußersten, mußten aber schließlich doch, um ihr Leben zu retten, nach Lykaonien fliehen und hielten sich meist zu Lystra auf. Als Paulus hier einen Lahmgeborenen heilte, wollte das Volk die Apostel wie Götter verehren; trotzdem gelang es einigen von Antiochia und Iconium hergekommenen Juden, dasselbe wieder so aufzuwiegeln, daß Paulus gesteinigt und für todt aus der Stadt geschleift wurde. Indeß erholte er sich wieder und konnte mit Barnabas weiter nach Derbe reisen. Auch hier war ihre Wirksamkeit gesegnet genug; indeß begriffen sie, daß sie sich selbst wie ihr Werk keinen weiteren Gefahren aussetzen durften, und begaben sich daher über Pisidien und Pamphylien wieder nach Antiochia, um dort längere Zeit zu bleiben. Apg. 13, 4 bis 14, 27.

521. Bei ihrer Rückkunft nach Antiochien erhoben sich dort Uneinigkeiten über die Frage, ob auch die Heidenchristen zur Beobachtung des jüdischen Cerimonialgesetzes verpflichtet werden müßten, oder ob die Heiden, ohne erst Juden zu werden, getauft werden könnten. Da der Streit nicht zur Entscheidung kam, so wurden Paulus und Barnabas mit einigen Abgesandten nach Jerusalem geschickt, um dort die Sache mit

den Aposteln zu berathen. So kam das sogenannte Apostelconcil zu Stande, auf welchem die Freiheit der Christen von dem mosaischen Zwange ausgesprochen wurde. Mit dieser Nachricht reisten sie nach Antiochien zurück, woselbst dieselbe große Freude bereitete.

Der Hader zwischen Judenchristen und Heidenchristen war während des ganzen apostolischen Zeitalters für die junge Kirche die größte Gefahr, welche sie zu bekämpfen, und für Paulus insbesondere die größte Schwierigkeit, welche er zu ertragen hatte. Die Israeliten konnten sich auch als Christen nicht von dem Gedanken losmachen, daß sie als Söhne Abrahams eine bevorzugte Nation seien. Statt aber diese Auszeichnung durch vorherigen Eintritt der Heidenchristen in die Synagoge bestätigt zu sehen, mußten sie sich sagen, daß der unmittelbare Uebertritt der Heiden in die Kirche bei deren Ueberzahl sie sehr bald in den Hintergrund drängen werde. So lange der Tempel mit der Pracht des levitischen Gottesdienstes noch zu Jerusalem bestand und die Theilnahme an letzterem nicht untersagt war, mußte die Eifersucht der Judenchristen stets neue Nahrung erhalten. Dazu kam, daß das mosaische Gesetz auch einen bürgerlichen Charakter hatte und eine Vereinigung unter seinen sämmtlichen Anhängern sowohl in Palästina als in der Diaspora bewirkte; die Lossagung vom Cerimonialgesetze kam daher dem Aufgeben der jüdischen Nationalität gleich. Während aus solchen Gründen die Judenchristen ein Interesse daran hatten, auf der Beibehaltung der mosaischen Einrichtungen zu bestehen, mußten auch die Apostel aus Pastoralklugheit ihnen die Beobachtung des Gesetzes zugestehen, weil doch die jüdische Nation zuerst in die Kirche berufen war und durch absolutes Verbot des Cerimonialdienstes nicht abgeschreckt werden durfte. Aus demselben Grunde beobachteten sie selbst noch das Gesetz; sogar Paulus ließ an Timotheus, der unter den Juden wirken sollte, die Beschneidung vollziehen (Apg. 16, 3) und unterzog sich selbst allen Förmlichkeiten eines Nasiräergelübdes (Apg. 21, 26). Allein wie die Juden die ganze Frage einmal vom Parteistandpunkt auffaßten, so gingen sie nun auch in's Extrem und erklärten den Heidenchristen: „Wenn ihr euch nicht nach mosaischem Ritus beschneiden laßt, so könnt ihr nicht selig werden." Innerhalb des Judenthums ließ man doch „Proselyten des Thors" zu, welchen man die Beschneidung und die Haltung des gesammten Gesetzes nicht abverlangte, und in einem Falle, welchen Josephus (Antt. 20, 2, 4) anführt, hatte ein jüdischer Kaufmann einem heidnischen König geradezu abgerathen, seiner Neigung gemäß die Beschneidung anzunehmen. Sollten nun in derselben extremen Weise auch die Speisegesetze den Heiden gegenüber vorgekehrt werden, so ließ sich nicht absehen, welche Zerwürfnisse entstehen würden. Die Heiden, welche mit Verachtung auf die Juden herabsahen, betrachteten es ohnehin als ein Opfer, mit diesen in Eine Kirchengemeinschaft einzutreten; sollte man ihnen auch noch zumuthen, das beschwerliche und allen heidnischen Freiheitsbegriffen zuwiderlaufende Gesetz derselben anzunehmen, so würde ihre Bekehrung den größten Schwierigkeiten begegnet sein. Bei dieser Existenzfrage kam nun der jungen Kirche die göttliche Weisheit wunderbarer Weise zu Hülfe, indem sie dem hl. Paulus als Auskunftsmittel die Hervorrufung einer auctoritativen Entscheidung von Seiten sämmtlicher Apostel bezeichnete (Gal. 2, 2). So zogen denn Paulus und Barnabas „mit einigen Anderen" von Antiochia nach Jerusalem, um Verhaltungsmaßregeln nach gemeinschaftlicher Besprechung zu erlangen. Unter diesen Anderen war auch Titus, ein bekehrter Grieche, dem Paulus die Annahme der Beschneidung erlassen hatte. Auf dem hiermit zu Stande gebrachten sogenannten Apostelconcil wurde auf Petrus' Antrag principiell die Freiheit aller Christen von Beschneidung und Gesetz ausgesprochen. Dagegen wurde auf Jakobus' Rath der Klugheit insoweit Rechnung getragen, als den Heiden auferlegt wurde, sich von gewissen Dingen zu enthalten, welche den Juden besonders anstößig waren und eigentlich dem Naturgesetz zuwiderliefen, nämlich von der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, vom Genuß des Blutes und vom Essen des Fleisches erstickter Thiere. Das Verbot der Unzucht mußte daneben besonders eingeschärft werden, weil im Gegensatz zu den Juden die Heiden darüber sehr lockere Begriffe hatten und diese auch in's Christenthum mit hinüber nahmen. Apg. 15, 1—35.

522. Bald nach dieser Zeit kam der hl. Petrus nach Antiochien und machte daselbst von der Freiheit Gebrauch, welche er selbst gelehrt

und auszusprechen beantragt hatte; aus Rücksicht auf die Juden aber begab er sich dieser Freiheit wieder und ward deßwegen von Paulus liebevoll, aber entschieden zurecht gewiesen.

Die Beobachtung des jüdischen Ritualgesetzes mußte auch nach dem Spruche des Apostelconcils als etwas Indifferentes gelten, wobei lediglich die Forderungen der Liebe zu berücksichtigen waren. Solange daher der hl. Petrus zu Jerusalem lebte, hielt er wie Jakobus das Gesetz aus Rücksicht auf den judenchristlichen Charakter der dortigen Gemeinde. In Antiochien dagegen forderte die Liebe, in erster Linie die Heiden zu berücksichtigen, und so „lebte er heidnisch". Als nun Judenchristen aus Jerusalem nach Antiochien kamen, sah er sich in das Dilemma versetzt, entweder bei dem einen oder bei dem andern Theil Anstoß zu erregen; er entschied sich dabei zu Gunsten des schwächern Theils, weil er bei den Heidenchristen eine freiere Auffassung seiner Handlungsweise voraussetzen durfte, als bei den Judenchristen. Die „Furcht vor denen aus der Beschneidung" (Gal. 2, 12) war also keine Menschenfurcht, sondern eine väterliche Rücksicht auf fremde Schwachheit. Zu feiger Furcht war Petrus nicht mehr fähig, seitdem er vor dem hohen Rath sein Bekenntniß abgelegt hatte; die große Milde gegen Schwache war die Frucht der Selbstverläugnung, womit er sein strenges und auffahrendes Wesen besiegt hatte. Allein diese Güte und Herablassung war hier nicht am Platze, weil es sich nicht um Schwachgläubige, sondern um Zeloten handelte, welche einen von der Kirche verworfenen Grundsatz zur Anerkennung gebracht wissen wollten. Hier gab es eine höhere Rücksicht, welche Paulus klar in's Auge faßte. Petrus war das Haupt der Kirche, der ebenso, wie Jesus aus Juden und Heiden Eine Kirche machen wollte, beiden Bestandtheilen der Kirche gleichmäßig angehörte. Das Beispiel des obersten Hirten schloß für die Heiden eine moralische Nöthigung ein, wenigstens in Gegenwart der Juden sich dem Gesetze zu bequemen, geradeso wie auch Barnabas und die antiochenischen Judenchristen dem Beispiele Petri gefolgt waren (Gal. 2, 13); so würden schließlich die jüdischen Eiferer als tonangebend in der ganzen Kirche erschienen sein. Zugleich verläugnete Petrus in den Augen befangen Blickender den Grundsatz, den er auf dem Apostelconcil aufgestellt hatte, und hierdurch konnte das Ansehen der höchsten Auctorität leicht eine bedenkliche Einbuße erleiden. Deßwegen handelte Paulus nicht nur im Interesse der Heidenwelt, welche ihm anvertraut war, sondern auch im Interesse des Apostelfürsten selbst, als er öffentlich gegen ihn auftrat und die Wahrheit betonte, welche Petrus selbst wiederholt ausgesprochen hatte. Daß dieser Vorfall irgendwie Aergerniß oder Zweifel an einem der beiden großen Apostel veranlaßt hätte, war durch die zwischen denselben bestehende Eintracht und Freundschaft verhütet; zum Nachtheil war die Erörterung nur den jüdischen Eifern, welche den Frieden in der Kirche getrübt hatten. Gal. 2, 11—14.

523. Von Antiochien aus unternahm Paulus mit Silas seine zweite große Missionsreise zunächst durch Syrien, Cilicien, Lykaonien, Phrygien und Galatien. In Lystra gewann er Timotheus zum Jünger, in Troas gesellte sich Lukas zu ihm. Auf göttliche Offenbarung zog er nun nach Europa hinüber und reiste predigend und verfolgt durch Macedonien.

Eine Meinungsverschiedenheit zwischen Paulus und Barnabas ward nach Gottes Rathschluß die Ursache, daß die Verkündigung des Christenthums unter den Heiden in ausgedehnterem Maße unternommen wurde. Als Paulus mit Barnabas die neue Missionsreise verabredete, wollte letzterer seinen Verwandten Markus mitnehmen. Derselbe war aber Paulus nicht genehm, weil er schon einmal den Beschwerden des Missionsamtes ausgewichen war und demnach für die größeren Schwierigkeiten, denen man dießmal entgegensehen mußte, keine Garantie bot. Den hierüber entstehenden Erörterungen machte Barnabas ein Ende, indem er mit Markus nach Cypern hinüberfuhr und Paulus seinen weiteren Entschließungen überließ. In dieser Zeit scheint Titus noch immer an der Seite des hl. Paulus gewesen zu sein. Indessen bedurfte derselbe eines erfahrenern Gefährten, als der junge Neophyte war, und so wählte er statt Markus sich Silas zum Gefährten. Dieser war einer der Abgesandten gewesen, welche Paulus und Barnabas mitgegeben worden waren, um den Entscheid des Concils nach Antiochien zu

bringen; er war seitdem bei Paulus geblieben, wie auch, wenn der Vers Apg. 15, 34 nicht ursprünglich sein sollte, aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht. Der Apostel sah es als seine Hauptaufgabe an, in den schon bestehenden Christengemeinden die Verordnung des Apostelconcils zur Geltung zu bringen (Apg. 15, 41). In dieser Absicht zog er durch Syrien und Cilicien, wandte sich dann nordwärts nach Lykaonien und kam zum zweiten Mal nach Derbe und Lystra. An letzterem Ort ward ihm der noch junge Timotheus, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer judenchristlichen Mutter Eunike, empfohlen, so daß er sich entschloß, auch diesen mit auf die Missionsreise zu nehmen. Da es aber bekannt war, daß der heidnische Vater ihn nicht hatte beschneiden lassen, ordnete Paulus an, daß er nachträglich die Beschneidung erhielt, um bei den engherzigen Judenchristen kein Mißtrauen gegen den neuen Mitarbeiter aufkommen zu lassen. Die heilige Gesellschaft zog nun weiter durch Phrygien und Galatien und westwärts wieder nach Mysien, um von da Bithynien zu bereisen; allein dieser Plan ward in der Gegend des alten Troja auf eine eigenthümliche Weise geändert. In der Nacht erschien Paulus ein Macedonier, der ihn bat, in sein Vaterland zu kommen und seinen Landsleuten Hülfe zu bringen. In diesem Traum erkannte der Apostel eine übernatürliche Mahnung, nach Europa zu reisen, und sah sich deßwegen nach der nächsten Gelegenheit um, Macedonien zu erreichen. Bald war ein Schiff gefunden, das ihn mit seinen Gefährten über Samothrake nach dem am strymonischen Meerbusen gelegenen Neapolis brachte. Die kleine Gesellschaft war aber inzwischen wieder gewachsen, weil Lukas die Arbeiten des Apostels zu theilen beschlossen hatte (Apg. 16, 10). Die erste macedonische Stadt, in welcher Paulus zu wirken versuchte, war Philippi. Die erste Frucht seiner Missionsthätigkeit war die Bekehrung einer Purpurhändlerin Namens Lydia. Diese nöthigte nun die ganze Missionsgesellschaft, in ihrem Hause Aufenthalt zu nehmen. Eine weitere Wirksamkeit ward bald unmöglich, weil die Austreibung eines bösen Geistes Veranlassung gab, daß Paulus und Silas unter Nichtachtung ihrer Rechte als römische Bürger in's Gefängniß geworfen wurden. Zwar wurden sie wunderbar befreit, und der Magistrat mußte ihnen die geforderte Abbitte leisten; allein der Apostel hielt es gleichwohl nicht für rathsam, länger dort zu bleiben (Apg. 16, 11—40). Bloß Lukas ließ er zurück, um für die geistigen Bedürfnisse der jungen Gemeinde zu sorgen; mit den Uebrigen zog er über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonike. Da hier eine Synagoge war, so begann Paulus, getreu dem göttlichen Auftrag, sein Missionswerk bei den Juden, indem er an drei Sabbaten nacheinander ihnen bewies, daß die Weissagungen über den Messias in der Person Jesu Christi in Erfüllung gegangen seien. Er gewann einige Juden und eine größere Zahl Proselyten und Heiden beiderlei Geschlechts auch aus den besseren Ständen für die Wahrheit, so daß eine förmliche Christengemeinde organisirt werden konnte. Dieß aber erregte die Feindseligkeit der Juden, so daß sie einen Pöbelaufstand inscenirten. Die junge Gemeinde brachte daher die christlichen Sendboten nach dem nahen Beröa in Sicherheit (17, 1—10). Hier konnte er bei edlen Menschen längere Zeit sein apostolisches Amt ausüben. Kaum aber hatten dieß die Juden zu Thessalonich erfahren, als eine Anzahl von ihnen nach Beröa zog und auch dort den Pöbel aufwiegelte, so daß die neugewonnenen Christen erschreckt auf die Sicherheit ihrer Lehrer dachten. Da es Paulus ebenso unmöglich gemacht war, zurückzukehren als zu bleiben, so begaben sich einige der angesehensten Bürger mit ihm auf dem nächsten Wege an's Meer, und da sich eben Schiffsgelegenheit nach Athen bot, unternahmen sie mit ihm die Seereise nach dieser Stadt, wo sie ihn in Sicherheit glaubten. Silas und Timotheus waren in Beröa zurückgeblieben; da aber Paulus in Athen nicht vereinsamt bleiben wollte, gab er seinen Gastfreunden bei deren Rückkehr den Auftrag, die beiden ihm nachzusenden (17, 11—15).

524. Aus Macedonien vertrieben, suchte Paulus erst zu Athen das Reich Gottes auszubreiten. Da ihm aber das Schicksal der macedonischen Gemeinden quälend am Herzen lag, sandte er Timotheus aus Athen nach Thessalonike, um Erkundigungen über die Verhältnisse der dortigen Gemeinde einzuziehen. Ehe dieser aber zurückkehren konnte, war Paulus schon weiter südlich nach Korinth gegangen; Timotheus folgte ihm dorthin und konnte ihn nunmehr mit den gewünschten Nachrichten versehen. Dieselben

befriedigten ihn nicht vollständig, und so schickte der Apostel einen Brief an die Gemeinde, welcher die zu früh abgebrochene persönliche Wirksamkeit ergänzen sollte. Dieß ist der erste Brief an die Thessalonicher.

Es ist vielen Auslegern schwer erschienen, die Angaben Apgsch. 17, 14. 15; 18, 5 und 1 Thess. 3, 1—6 mit einander zu vereinigen; indeß löst sich die Schwierigkeit durch richtiges Verständniß von 1 Thess. 3, 1. Nach dieser Stelle ist es unzweifelhaft, daß Paulus seinen Jünger Timotheus von Athen aus zur Einholung von Nachrichten nach Thessalonike sandte und allein zurückblieb; Timotheus mußte also schon aus Macedonien gekommen, Silas aber dort zurückgeblieben sein. Was letzteren bewogen hat, den Auftrag des Apostels unerfüllt zu lassen, wissen wir nicht. Das Hinderniß aber, welches ihn zurückhielt, war gehoben, als Timotheus seine Mission zu Thessalonike erfüllt hatte und über Beröa zurückreiste; nunmehr gesellte sich Silas wieder zu dem jüngeren Gefährten und reiste mit ihm über Athen nach Corinth (Apg. 18, 5).

In seiner Einsamkeit zu Athen brauchte Paulus erst einige Zeit, um den gewaltigen Eindruck, welchen dieser Sitz des griechischen Götterthums in ihm hervorrief, zu bewältigen (17, 16. 23). Dann aber begann er auch hier sein Missionswerk, indem er in der jüdischen Synagoge sich an die Juden und die Proselyten wandte. Einen neuen Wirkungskreis bot ihm aber hier die Sitte der Athener, sich müßig und neuigkeitslustig auf der Agora herumzutreiben. Er konnte tagtäglich einen Kreis von Zuhörern um sich sammeln, zu denen er von Jesus und von der Auferstehung redete. So wurden die Sophisten der damaligen Zeit auf ihn aufmerksam, welche von der Philosophie Metier machten. Für diese war es eine Ehrensache, öffentlich zu disputiren, und sie ergriffen gern die von Paulus gebotene Gelegenheit, einen religiösen Streit zu beginnen. Um diesen ungestörter fortzusetzen, nahmen sie ihn aus der unruhigen Agora durch die seitwärts hinaufführende Treppe mit auf den Areopag, und hier nahm Paulus von dem, was er zu Athen beobachtet hatte, Anlaß, ihnen von dem ihnen unbekannten Gott zu sprechen. Wie zu erwarten war, fanden seine Darlegungen nur vornehm skeptische Aufnahme; einige Wenige wurden gläubig, unter denen der Areopagite Dionysius, der erste Bischof von Athen, genannt wird (17, 16—34). So mochte Paulus wohl an das Wort des Herrn denken, daß das Geheimniß des Kreuzes vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber offenbar sei. Er verließ daher bald die Universitätsstadt und begab sich nach Corinth. Hier fand er einen Umgang, wie ihn die Einsamkeit in Athen hatte schätzen und verlangen gelehrt. Zu Rom hatte Kaiser Claudius alle Juden ausgetrieben; so war von dort nach Corinth ein jüdischer Zelttuchmacher, Aquila, mit seiner Frau Priscilla gekommen, und hatte daselbst wieder ein Geschäft etablirt. Vermuthlich war er schon am ersten Pfingstfest getauft worden, so daß Paulus eine doppelte Veranlassung hatte, sich an ihn anzuschließen. Er trat daher als Gehülfe oder Theilhaber in das Geschäft desselben ein und bestritt so die Kosten seines Aufenthaltes mit der Arbeit seiner Hände. Dabei ließ er seinen Hauptberuf nicht aus den Augen; jeden Sabbat ging er in die Synagoge und predigte Jesum Christum sowohl vor den Juden, als vor den Heiden, welche nach damaliger Sitte in der Synagoge ihrem Bedürfniß nach Religion zu genügen suchten. Da trafen Silas und Timotheus bei ihm ein, und nun erfuhr er, wie es um die macedonischen Gemeinden stehe. Ueber Philippi und Beröa ward ihm nur Erfreuliches berichtet. Dort wirkte Lukas in seinem Geiste, hier hatte Silas bis zuletzt Paulus' Werk fortsetzen können. Dagegen mußte er hören, daß zu Thessalonike mit dem Weizen auch viel Unkraut aufgewachsen war. Die neuen Christen bewiesen wohl Festigkeit im Glauben, litten geduldig die Vexationen der Juden und übten thätige Nächstenliebe; allein die schwierigen Lehren von der Wiederkunft hatten sie nicht begriffen, den Hang zur Unzucht hatten sie aus dem Heidenthum beibehalten, und auf Handel und Verkehr wandten sie die Grundsätze der christlichen Gerechtigkeit nicht an. Die Lehre vom Almosen endlich legten manche der Unterstützten communistisch aus, indem sie glaubten, jetzt nicht mehr zu eigener Arbeit genöthigt zu sein. So sah der Apostel seine Befürchtungen für eine Gemeinde, die er gerade im Augenblick ihrer Consolidation hatte verlassen müssen, bestätigt. Am liebsten wäre er, wie er schon lange gewünscht hatte, jetzt hingereist; allein er mußte sich den Umständen fügen und wählte daher, um seiner apostolischen Pflicht nachzukommen, die Form eines Sendschreibens. Apg. 17, 16 bis 18, 5.

525. Dieser erste Brief erreichte seinen Zweck nur theilweise, und so sah der Apostel auf neue Nachrichten hin sich genöthigt, einen zweiten Brief an die Thessalonicher zu schreiben.

Auf welchem Wege der hl. Paulus neue Nachrichten über die Gemeinde zu Thessalonike erhielt, oder wie viele Zeit seit Abfassung des ersten Briefes inzwischen verstrichen war, ist gänzlich unbekannt. Die Gemeinde war unter fortgesetzter Bedrängung standhaft und treu geblieben, allein der unreife Charakter ihrer Einrichtungen bewies sich darin, daß die Lehre von der Wiederkunft Jesu die Geister mehr als jede andere beschäftigt hatte. Nicht nur, daß die Einzelnen darüber grübelten, sondern auch von den Geistesgaben wurde bezüglich derselben Mißbrauch gemacht; es traten Lehrer auf, welche irrige Befürchtungen zu verbreiten suchten, und da der erste Brief des Paulus mit so großer Begeisterung aufgenommen worden war, so wurde sogar ein Schreiben in Umlauf gesetzt, welches unter dem Namen Pauli die Parusie des Herrn als nahe bevorstehend ankündigte. Alles dieses war von Seiten der Arbeitsscheuen in's Werk gesetzt, welche lieber durch die christliche Bruderliebe, als durch eigene Bemühung ihren Unterhalt finden wollten. So sah Paulus sich genöthigt, in einem zweiten Sendschreiben jede Unklarheit, welche das erste gelassen haben konnte, zu beseitigen.

526. Ueber die weitere Thätigkeit des Apostels zu Corinth gibt die heilige Schrift nur noch einige wichtige Nachrichten. Der hartnäckige Widerstand der Juden nöthigte ihn, aus der Synagoge zu bleiben und für seine Predigt eine andere Oertlichkeit zu suchen. Fast wäre ihm der Muth entsunken, allein die Erscheinung Jesu Christi gab ihm Zuversicht, weiter zu wirken. Die Ankunft eines neuen Proconsuls Gallio schien den Juden eine günstige Gelegenheit, sich des hl. Paulus auf gerichtlichem Wege zu entledigen; allein der Römer erklärte, sich in ihr Schulgezänk nicht mischen zu wollen, und Paulus konnte ungehindert weiter lehren. So verflossen anderthalb Jahre, bis Paulus sich verpflichtet glaubte, die früher von ihm gestifteten Gemeinden wieder zu visitiren. Er hatte dabei auch den Zweck, zu Jerusalem einem Gelübde zu genügen, das er aus unbekannter Ursache gemacht hatte. Demnach trat er mit Aquila und Priscilla im Hafen Kenchreä die Reise nach Syrien an.

Bis zu Silas' und Timotheus' Ankunft hatte der Apostel neben seiner gewerblichen Thätigkeit nur am Sabbat von Jesu gepredigt. Nachdem er aber die Gefährten wieder bei sich hatte und durch sie entweder geistig ermuthigt oder auch äußerlich sorgenfrei gestellt war, συνείχετο τῷ λόγῳ, Vulg. instabat verbo, d. h. er betrieb nun die Predigt als seine Hauptaufgabe und benutzte jede Gelegenheit, die Wahrheit zu verkündigen. Hierbei richtete er sich vorerst ganz nach der Anweisung Jesu Matth. 10, 5. 6 und „bezeugte den Juden, daß Jesus der Messias sei". Als diese aber hartnäckig seiner Lehre widersprachen, that er, was der Heiland Matth. 10, 14 vorgeschrieben hatte, und suchte nunmehr unter den Heiden zu wirken. Zu diesem Zwecke miethete er sich ein Lokal in einem an die Synagoge stoßenden Hause, das einem Proselyten Titius (nicht Titus) Justus gehörte. Diese Lage hatte er offenbar gewählt, um nicht bloß den Juden die Verbindung mit ihm noch offen zu halten, sondern auch den Heiden, welche in die Synagoge wollten, den richtigen Weg zu zeigen. Nach beiden Seiten hin erwies sich seine Berechnung als zutreffend. Der Synagogenvorsteher Crispus, der wahrscheinlich vor den übrigen Juden seine Ueberzeugung nicht auszusprechen gewagt hatte, bekannte sich mit seinem ganzen Hause zum Christenthum und erhielt von Paulus' eigener Hand die Taufe (1 Kor. 1, 14). Ebenso machten die Worte des Apostels auf viele heidnische Bewohner von Korinth Eindruck, so daß sie gläubig wurden und getauft werden konnten. Die Zuversicht, welche ein solcher Erfolg geben konnte, ward noch vermehrt durch die Ermuthigung, welche Paulus auf übernatürlichem Wege durch das Wort Jesu Christi selbst empfing. Bald zeigte sich der Zweck dieser Aufmunterung. Die Juden vereinigten sich nämlich und ließen

durch den Synagogenvorsteher Sosthenes, der auf Crispus gefolgt war, Paulus vor dem römischen Statthalter Gallio verklagen. Dieser Bruder des Philosophen Seneca jedoch, der wegen seiner milden und menschenfreundlichen Gesinnung bekannt war, vereitelte ihre Machinationen, indem er auf einen Formfehler in der Anklage hinwies. Hätten sie Paulus wegen einer religio illicita angeklagt, wie man später allgemein mit den Christen verfuhr, so würde der Proconsul die Klage wenigstens haben untersuchen müssen; da aber bloß Klage wegen Abweichung vom jüdischen Gesetz erhoben war, ergriff Gallio gern die Gelegenheit, sich für die inneren Angelegenheiten der jüdischen Religionsgemeinde incompetent zu erklären, und als die Juden sich nicht sogleich fügen wollten, ließ er sie durch die Lictoren von dem Tribunal wegtreiben. Die Volksjustiz half hierbei nach, indem die Umstehenden den Kläger Sosthenes ergriffen und mit Schlägen tractirten. Hiervon nahm Gallio gar keine Notiz, und so konnten die Juden sich versichert halten, daß er überhaupt ihren Intriguen gegen Paulus keinen Vorschub leisten werde. Hiermit erklärt es sich, daß Paulus seinen Aufenthalt in Korinth auf 18 Monate ausdehnte und seine Wirksamkeit ungehindert fortsetzen konnte. Er würde das Arbeitsfeld in Europa wohl nicht verlassen haben, wenn ihn nicht die Sehnsucht nach den früher gestifteten Gemeinden getrieben, und wenn er nicht gehofft hätte, die früher ihm von Gott verwehrte Wirksamkeit in Asien beginnen zu können. Die Reise wollte er zugleich benutzen, um in Jerusalem unter den üblichen Formalitäten ein Gelübde zu lösen, von dem nichts Näheres bekannt ist; er hatte bis dahin die Haare nach Naziräerweise wachsen lassen und ließ sie jetzt im südlichen Hafen Kenchreä abschneiden, so daß ihm nur noch die Pflicht oblag, zu Jerusalem die vorgeschriebenen Opfer zu bringen. Hierbei befolgte er die Grundsätze, welche er aus Liebe zu den Juden und aus Pastoralklugheit fortwährend einhielt. Aquila und Priscilla begleiteten den Apostel, vermuthlich weil ihre Geschäfte sie nach Asien führten. Apg. 18, 5—18.

527. Ueber Ephesus und Cäsarea kam Paulus nach Jerusalem, hielt sich daselbst eine kurze Zeit auf und begab sich dann wieder nach Antiochien.

Die Reise von Korinth nach Ephesus, quer über das ägäische Meer, scheint ohne Unfall zurückgelegt worden zu sein. In der fremden Stadt konnten Aquila und Priscilla ihm kein Heim bieten und waren vermuthlich auch von ihren eigenen Geschäften vollauf in Anspruch genommen; daher wollte Paulus ihnen nicht zur Last fallen und sorgte anderweitig für seinen Aufenthalt. Derselbe konnte nicht lange dauern, weil es ihn zu anderer Wirksamkeit weiter zog; gleichwohl benutzte er die Gelegenheit, in der Synagoge zu predigen und erregte auch die Aufmerksamkeit der Juden, so daß man ihn bat, seinen Aufenthalt zu verlängern. Da ihm dieß unmöglich war, gab er statt dessen das Versprechen, später wiederzukehren, und setzte seine Reise fort. Der Weg führte ihn zur See nach Cäsarea, wo er die von Petrus gestiftete Gemeinde grüßen konnte, und dann landeinwärts nach Jerusalem. Hier hielt er sich nur so lange auf, bis er die nothwendigen Opfer gebracht und die Gemeinde mit ihrem Bischof Jakobus begrüßt hatte; die Anwesenheit eines zweiten Apostels war hier nicht gefordert, und er setzte deßwegen seine Reise bald fort, um Antiochien zu erreichen. Apg. 18, 19—22.

528. Inzwischen war nach Ephesus, wo Aquila und Priscilla zurückgeblieben waren, ein alexandrinischer Jude Namens Apollos gekommen, der erst die Taufe des hl. Johannes empfangen hatte, aber mit Feuereifer und hinreißender Beredsamkeit den Namen Jesu verkündigte. Diesen unterwiesen Aquila und Priscilla sorgfältiger im Glauben und entließen ihn dann mit Empfehlungsbriefen der Gemeinde zu Ephesus nach Korinth; dort setzte er mit gleichem Erfolge, wie in Ephesus, die Predigt und die Controverse mit den Juden fort.

Apollos (Ἀπολλώς) ist eine gewöhnliche Abkürzung für Apollonius; letzterer Name war in Alexandria häufig. Der biblische Apollos wird ἀνὴρ λόγιος „ein gebildeter Mann" und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς „bewandert in den heiligen Schriften" genannt. Er ver-

einigte demnach die Bildung des jüdischen Schriftgelehrten mit der Gelehrsamkeit eines alexandrinischen Rhetors und war so überaus geeignet, in der hellenistischen Welt damaliger Zeit zu wirken. Seine reichen Geistesgaben hatten ihn in den Stand gesetzt, sowohl den Synkretismus als die Buchstabengelehrsamkeit der damaligen Juden zu verachten, und als er mit Jüngern des heiligen Täufers Johannes zusammenkam, fiel das Wort vom Christenthum bei ihm auf fruchtbaren Boden. Die Jünger Johannis des Täufers scheinen aus Verehrung gegen ihren Meister noch lange die Taufe desselben fortgesetzt und mit der christlichen Taufe identificirt zu haben; auch zu Ephesus fand Paulus später zwölf Männer, welche sich für Christen hielten, obwohl sie bloß die Johannestaufe empfangen hatten. Apollos entwickelte in der Synagoge zu Ephesus mit dem ganzen Eifer eines Convertiten die glänzende Beredsamkeit, welche er durch Natur und Kunst besaß, und konnte leicht den Juden gegenüber die Ueberlegenheit geltend machen, welche ihm seine Schriftgelehrsamkeit verlieh. Um so größer war die Gefahr, daß seine unvollkommene Kenntniß des Christenthums ihn und Andere in Irrthum bringe; dieß erkannten Aquila und Priscilla frühzeitig und machten deßwegen von der Auctorität, welche ihnen ihr Verhältniß zu Paulus verlieh, Gebrauch, indem sie ihn zu sich nahmen und sorgfältig in alle christlichen Wahrheiten einführten. So konnte er bald die christliche Taufe empfangen und nun, mit natürlichen und übernatürlichen Waffen gerüstet, zur Bekämpfung des Judenthums ausziehen. Er faßte bald den Entschluß, nach Griechenland zu reisen; nach alter Nachricht, welche der Cod. Cantabrigiensis in den Text aufgenommen hat, luden einige Christen aus Korinth, welche ihn zu Ephesus gehört hatten, ihn in ihre Vaterstadt ein. Bei der Abreise erhielt er von den ephesischen Christen ein Empfehlungsschreiben — das erste Beispiel der später so oft genannten literae commendatitiae. In Griechenland rechtfertigte Apollos die Erwartungen, welche man von ihm hegte, und stand den Christen überall siegreich bei, wo es galt, die jüdische Bestreitung des Christenthums abzuwehren. So kam er bis Korinth und nahm dort einen längeren Aufenthalt. Er gewann daselbst großes Ansehen und konnte das, was Paulus gepflanzt hatte, zu gedeihlichem Wachsthum führen (1 Cor. 3, 6). Nach bestimmter Angabe des hl. Hieronymus (Comm. in Ep. ad Tit. 3, 13. XXVI, 598) ward er der erste Bischof von Korinth; jedenfalls vertrat er die Stelle des hl. Paulus so gewissenhaft, daß derselbe ihm eine warme Anerkennung bewahrte und vorerst nicht für nöthig hielt, selbst nach Korinth zurückzukehren. Apg. 18, 24—28.

529. Nachdem Paulus sich eine Zeitlang in Antiochien aufgehalten hatte, durchzog er in apostolischer Thätigkeit das hochgelegene Innere von Kleinasien und kam zum zweiten Male nach Ephesus. Hier versuchte er drei Monate lang die Juden in der Synagoge zu belehren, zog sich aber dann, weil er keinen Erfolg sah, von ihnen zurück und hielt zwei Jahre lang Tag für Tag im Hause eines gewissen Tyrannus öffentliche Lehrvorträge.

Ueber die hier erwähnte Missionsthätigkeit in den superioribus partibus geht die Apostelgeschichte kurz hinweg. Dieselbe muß aber jedenfalls so bedeutend gewesen sein, daß sich daraus die durch die Apokalypse 2. 3 bekundete Verbreitung des Christenthums in Kleinasien erklärt. Zur Erhaltung des so Gewonnenen mußte Paulus wünschen, in der Nähe zu bleiben, und dieß machte ihm der Aufenthalt in Ephesus am besten möglich. Welche Schwierigkeiten der Verkünder des Christenthums noch immer zu überwinden hatte, zeigte sich bei der Ankunft des Apostels zu Ephesus; dort waren nämlich vermeintliche Christen, welche bloß die Taufe des hl. Johannes empfangen hatten, so daß er ihnen erst noch die christliche Taufe und die Firmung spenden mußte. Nachdem hiermit für die Visitation der christlichen Genossenschaft das Nöthige geschehen war, nahm der Apostel wieder das Missionswerk auf und wandte sich ordnungsgemäß zunächst an die Juden. Eine dreimonatliche Thätigkeit in der Synagoge jedoch mußte ihn überzeugen, daß bei ihnen jeder Versuch zur Bekehrung verloren sei. So viel er auch predigte, ihre Einwürfe widerlegte und ihnen zu Herzen sprach, so konnte er doch nur Wenige gewinnen; die größere Menge hing den fanatischen Wortführern an, welche nach jüdischer Weise mit Schmähungen und Flüchen die mangelnden Beweise ersetzten. Der Apostel ließ darum

schließlich die gläubig Gewordenen aus der Synagoge austreten und setzte seine Lehrthätigkeit in einem der Lokale fort, welche die Rhetoren damaliger Zeit zu Unterricht und Disputation geöffnet hielten. Hier trat er während zweier Jahre täglich auf und gab über seine Lehre jedem, der ihm seine Zweifel vorbrachte, Rede und Antwort. Seine Klarheit und Festigkeit machte großes Aufsehen und von nah und fern kamen aus Kleinasien Juden und Heiden, um ihrem religiösen Bedürfniß genugzuthun. Die hiermit angebahnte Verbreitung des Christenthums in immer neue Gemeinden ward durch Gottes übernatürliche Hülfe mächtig unterstützt, denn durch Paulus geschahen nicht gewöhnliche (οὐχ αἱ τυχοῦσαι) Wunder an Kranken und Besessenen. Die Opposition der Juden suchte auch dieses Mittel zu paralysiren, indem jüdische Zauberer „im Namen des Jesus, den Paulus predigt", die Besessenen zu befreien suchten; allein es ward ihnen dabei von dem bösen Geist übel mitgespielt, und ihr ohnmächtiges Beginnen diente nur dazu, den Namen Jesu vor Juden und Heiden in Ephesus desto mehr zu verherrlichen. Auch auf die Christen selbst machte die Entlarvung der goetischen Heuchelei einen großen Eindruck. Viele hatten aus alter Gewöhnung noch Zauberbücher (Ἐφέσια γράμματα) behalten und heidnischen Aberglauben getrieben; diese alle beichteten jetzt und brachten die heidnischen Bücher, welche einen außerordentlichen Werth repräsentirten, zum Verbrennen. Während so der Apostel im vorderen Kleinasien siegreich für den Namen Jesu gegen das Judenthum auftrat, hatte letzteres anderswo dem jungen Christenthum eine empfindliche Wunde geschlagen. Apg. 19, 1—20.

530. Während dieser Zeit waren in Galatien zuerst Versuche gemacht worden, dem Judenthum durch Einführung seiner sinnfälligen Aeußerlichkeiten in das christliche Leben zum Sieg über das Christenthum zu verhelfen. Damit war zuerst eine Krisis für die Kirche heraufbeschworen, deren Wichtigkeit niemand besser als Paulus ermessen konnte. Deßwegen faßte er bei der Nachricht davon den Entschluß, ohne Aufschub dagegen aufzutreten, und schrieb zu diesem Zwecke ein Circular an die christlichen Gemeinden in Galatien. Dieß ist der Brief an die Galater.

Der Streit, ob das Gesetz eine absolute Verbindlichkeit besitze, oder das Christenthum an dessen Stelle getreten sei, war für die junge Kirche eine ernste Prüfung. Diesen Streit hatten die Juden erst mit Anwendung roher Gewalt auszufechten gesucht (Apg. 5, 40; 6, 12 ff.; 7, 57; 9, 1 ff.; 12, 1 ff.; 13, 50; 14, 5. 18; 16, 22; 17, 5; 18, 6). Seitdem aber die Zahl der Christen größer geworden war, ließ sich dieses Mittel nicht mehr wie früher anwenden, und nun versuchte man halb wissenschaftlich, halb praktisch die Grundlagen des Christenthums zu erschüttern. Wenn das Christenthum nur als eine Weiterbildung des jüdischen Gesetzes dargestellt wurde, wie dieß von Seiten gläubiger Juden noch heute geschieht, so war es leicht, arglose Christen zur Befolgung aller der äußerlichen Vorschriften zu verleiten, in deren Haltung sich die Gesetzestreue bewies. Nach der Natur des Menschen aber mußte daran der Glaube, der die Welt überwinden sollte, zu Grunde gehen. Nun aber stand für die Lehre, daß der Glaube an Jesus und seine Gnade das Heil wirke, die gewaltige Persönlichkeit des hl. Paulus mit der ganzen Kraft klarer Ueberzeugung und hinreißender Beredsamkeit ein; daher kehrte sich die List judaisirender Lehrer überall zuerst gegen diesen Apostel und suchte sein Ansehen herabzuwürdigen, weil er den übrigen Aposteln nicht gleichberechtigt und von ihnen in seiner Lehre verschieden sei. Leider vereinigten sich bei den dem Weltverbande ferner liegenden Galatern innere Eigenschaften mit äußeren Umständen, um bei ihnen zuerst den wohlangelegten Plan gelingen zu lassen. Die Heidenchristen unter denselben nahmen die Beschneidung und mit ihr die ganze Last der jüdischen Gesetzesvorschriften über sich, und die schöne Pflanzung des Apostels schien zu Grunde gehen zu sollen. Hier galt es also, schnell einem Verderben entgegenzutreten, welches dem Christenthum allgemein drohte, und Paulus wählte dazu den Weg, den bei der weiten Entfernung die Nothwendigkeit eingab: er schickte nach Galatien ein Sendschreiben, das an sich schon ein Beweis seines apostolischen Ansehens war und noch mehr durch großartige Darlegung des christlichen Lehrbegriffes seine Predigt rechtfertigte. Vgl. unten § 560 ff.

531. Welche Wirkung dieser Brief gehabt hat, ist aus positiven Angaben nicht bekannt. Da Paulus von den Galatern nicht wie von Thessalonike und später von Korinth zu einem neuen Briefe genöthigt wurde, so wird das Hirtenschreiben wohl seinen Zweck erfüllt haben. Während er nun zu Ephesus weiter lehrte, trug der Apostel sich mit dem Gedanken an kühne Reisen bis nach Rom und Spanien. Darüber vergaß er jedoch die Forderungen des Augenblicks nicht, sondern zog durch die Städte des Landes, um überall christliche Gemeinden zu stiften. Mit dem Jahreswechsel kehrte er nach Ephesus zurück und mußte daselbst den Kampf bestehen, der 1 Cor. 15, 32 mit geheimnißvollen Worten erwähnt ist. Diese Mühen und Leiden wurden durch Nachrichten aus Korinth erhöht, wonach daselbst die Unzucht von vielen der christlich gewordenen Heiden ungescheut fortgesetzt wurde. Er richtete daher ein energisches Schreiben an die korinthische Christengemeinde, das für uns verloren gegangen ist. Dieß genügte ihm aber nicht, sondern er schickte nachträglich (vgl. 1 Cor. 5, 11 mit 16, 10) auch Timotheus und Erastus über Macedonien nach Korinth, um in seinem Namen die Gemeinde daselbst zu visitiren. Dieselben waren noch nicht lange abgereist, als er von allen Seiten neue betrübende Mittheilungen aus Korinth erhielt und sich genöthigt sah, augenblicklich das wiederholt mit Erfolg geübte Mittel abermals anzuwenden. Er schrieb jetzt den Brief, welcher im Kanon als der erste Brief an die Korinther steht.

Von den Reiseplänen, welche Paulus zu Ephesus überdachte, gibt schon Apg. 19, 21. 22; 2 Cor. 1, 15. 16 Nachricht. Er wollte erst nach Korinth, von dort nach Macedonien, hierauf wieder nach Griechenland, endlich nach Jerusalem gehen. Hatte er aber damit den zunächst liegenden Pflichten genügt, so wollte er auch die Pflanzung des heiligen Petrus zu Rom, deren Wichtigkeit er als Heidenapostel vor allen zu schätzen wußte, besuchen. Dieß sollte ihm jedoch nur eine Etappe bilden, weil er „seine Ehre darein setzte, nicht da zu predigen, wo Christi Name schon bekannt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen" (Röm. 15, 20). Als besonders ruhmreiches und fruchtverheißendes Arbeitsfeld erschien ihm Spanien und dahin sollte die Reise über Rom führen (Röm. 15, 23. 28). Inzwischen führte das Verlangen, den Namen Jesu bekannt zu machen, den Apostel in die Apok. 1, 11 genannten Städte Smyrna, Sardes, Magnesia, Pergamon, Thyatira, Philadelphia, welche durch ihn christlich geworden sind. Seine Rückkehr nach Ephesus brachte ihm schwere Anfechtungen, welche er 1 Cor. 15, 32 mit dem Worte bezeichnet: ἐθηριομάχησα. Dieser Ausdruck kann nicht buchstäblich genommen werden, da er sich der damnatio ad bestias durch Berufung auf sein Recht als römischer Bürger wohl würde entzogen haben; vermuthlich waren es die Juden, welche wie wilde Thiere ihm zu schaffen machten. Unter seinem energischen Widerstand zog sich die Zeit hin, bis seine Sorge wieder in die Ferne gelenkt wurde. Da er nach Jerusalem wegen der dort herrschenden Noth nicht mit leeren Händen kommen wollte, so hatte er seinen Abgesandten nach Korinth vielleicht auch Auftrag zu der Sammlung gegeben, von der er Röm. 15, 26 sagt, Macedonien und Achaja hätten beschlossen, den Armen unter den Christen zu Jerusalem eine Beisteuer zu geben; jedenfalls war diese Collecte nicht der Hauptzweck der Absendung gewesen, sondern es drängte ihn, zuverlässige Nachrichten aus Korinth zu erhalten. Hierzu brauchte er indeß die Rückkehr seiner Sendboten nicht abzuwarten, weil er bald aus den besten Quellen genaue Nachrichten über eine Gemeinde erhalten sollte, als deren Vater er im vollsten Sinne des Wortes sich betrachtete (1 Cor. 4, 15). Sowohl der hierüber empfundene Schmerz als die Wichtigkeit der Sache trieb ihn an, den (für uns) ersten Brief an die Korinther zu schreiben. Damit hat er seiner Hirtensorgfalt wie seiner Pastoralklugheit ein unvergängliches Denkmal gesetzt, der kirchlichen Wissenschaft aber, der Dogmatik, der Moral, dem Kirchenrecht unverrückbare Grundlagen gegeben. Apg. 19, 21. 22. Vgl. unten § 530 ff.

532. Früher, als erwartet war, kam Timotheus von Korinth zurück und fand den hl. Paulus noch immer in den nämlichen Mühen und Beschwerden, worin er ihn verlassen hatte. Der Erfolg seiner Sendung war nicht der Art, daß der Apostel sich dabei hätte beruhigen können; daher schickte er jetzt Titus ohne jeden andern Auftrag lediglich zu dem Zweck aus, die Zustände in Korinth und die zur Abhülfe nöthigen Mittel kennen zu lernen, damit er bei seiner spätern Hinreise um so fruchtbringender wirken könne. Wenn schon dieß nicht geeignet war, ihn länger, als er beabsichtigt hatte, zu Ephesus festzuhalten, so wurde er in seinem Vorhaben, Pfingsten abzureisen, durch den Aufstand bestärkt, welchen der Silberschmied Demetrius erregte. Es dauerte ihm so schon zu lange, bis Titus zurückkam.

Ueber das Geschick des hl. Timotheus seit seiner Abreise mit Erastus gibt es keine Nachrichten. Er ist entweder gar nicht nach Korinth gekommen oder hat sich von dort sehr bald, ohne die Rückkehr des Stephanas abzuwarten und den Brief des Apostels kennen zu lernen, wieder nach Ephesus begeben. Da gleichwohl dem Apostel Alles daran lag, die Wirkung seines Sendschreibens in Korinth kennen zu lernen, so schickte er nunmehr Titus ab (2 Cor. 7, 13. 14). Inzwischen entstand zu Ephesus ein Volksauflauf, dessen Darstellung Apg. 19, 23—40 ungemein belehrend für die Geschichte ähnlicher Vorgänge ist. Ein Silberschmied verfertigte fabrikmäßig kleine Abbilder des Dianentempels zu Ephesus, welche die heidnischen Festpilger als Andenken mitnahmen. Die Ausbreitung des Christenthums schien ihm diesen Erwerbszweig zu verringern, und er versammelte seine zahlreichen Arbeiter, um ihnen klar zu machen, daß „das Vaterland in Gefahr sei". So zogen diese nun durch die Stadt mit dem Rufe: „Groß ist die Diana der Epheser"; der Pöbel stimmte lärmend ein, man griff zwei Reisegefährten des hl. Paulus auf und zog mit ihnen geschaart in's Amphitheater. Hier wußten nun die Meisten gar nicht, warum man eigentlich revoltirt hatte, und was im Amphitheater geschehen sollte. Nur die Juden suchten Kapital aus dem Vorgang zu schlagen und ihren Haß gegen Paulus zu befriedigen. Sie schoben daher einen gewissen Alexander vor (vielleicht den 2 Tim. 4, 14 genannten Kupferschmied), um zum Volk zu sprechen; allein der lärmende Haufe ließ ihn nicht zu Worte kommen und schrie fast zwei Stunden lang: „Groß ist die Diana der Epheser". Nun war aber doch die Hitze bereits so weit abgekühlt, daß der Stadtsecretär ein vernünftiges Wort vorbringen und die Menge auf die Folgen, welche sie von Seiten der römischen Obrigkeit zu erwarten hatte, aufmerksam machen konnte. Da verlief sich denn das Volk und ging wieder an seine Arbeiten. So blieb es dießmal bei der Komödie; allein diese war nur ein Symptom von tiefer liegender Bosheit, deren Wirkungen Paulus schon längst im Uebermaß kosten mußte, so daß er fast des Lebens überdrüssig wurde (2 Cor. 1, 8). Unter solchen Umständen konnte ihn in Ephesus nichts halten. Er versammelte daher die Gemeinde, nahm Abschied von ihr und begab sich wieder auf die Reise. In Macedonien war die apostolische Visitation bringend nothwendig und dorthin nahm er nun seinen Weg; aber noch mehr als dieses Vorhaben beschäftigte ihn die Sorge um die wichtige Christengemeinde zu Korinth. Apg. 19, 23 bis 20, 1.

533. Voller Unruhe eilte er mit Timotheus nach Troas, weil er dort Titus schon auf dessen Rückreise aus Korinth zu begegnen hoffte. Seine Erwartung ging aber nicht in Erfüllung, und er setzte deßwegen sogleich nach Macedonien über, um möglichst bald mit ihm zusammenzutreffen. Zu Philippi fand er ihn und erhielt von ihm einen Brief, welchen ihm die korinthische Christengemeinde mitgegeben hatte. Hiernach konnte Paulus sich wohl überzeugen, daß sein letzter Brief heilsame Wirkungen ausgeübt hatte; allein alle seine Absichten waren noch nicht erreicht. Indeß war Titus von seinem Besuch zu Korinth so befriedigt, daß er sich bereit erklärte, sogleich dahin zurückzukehren und im Sinne des Apostels weiter zu wirken. Dieses

Erbieten nahm Paulus freudig an und schickte ihn demgemäß mit zwei Begleitern abermals nach Korinth; um aber seine Wirksamkeit daselbst zu unterstützen, gab er ihm ein neues Schreiben mit. Dieß ist für uns der zweite Brief an die Korinther.

Dieser Zusammenhang der Thatsachen kann nur aus einzelnen Angaben des zweiten Korintherbriefes selbst combinirt werden. Als Paulus denselben abfaßte, war Timotheus bei ihm (2 Cor. 1, 1). Daß er Titus schon in Troas zu finden hoffte und, weil er ihn nicht fand, eilig nach Macedonien reiste, sagt Paulus 2 Cor. 2, 12. 13. Von welcher Sorge er fortwährend erfüllt blieb und wie glücklich er war, von Titus tröstliche Nachrichten über die Wirkungen seines Briefes zu erfahren, steht 7, 7—16. Irrig ist aus der letzteren Stelle gefolgert worden, Paulus habe Titus auch noch einen scharfen Brief mitgegeben, während doch alles, was hier von einem Schreiben gesagt wird, auf unsern ersten Brief an die Korinther bezogen werden muß. An welchem Ort Paulus mit Titus zusammentraf, ist durch positive Nachrichten nicht bekannt; nur die Unterschriften zum zweiten Korintherbrief in der Peschittho und in jüngeren Handschriften geben die ohnehin wahrscheinliche Nachricht, es sei zu Philippi geschehen, wo dem Apostel besonders große Liebe und Treue bewahrt wurde. Die Bereitwilligkeit des hl. Titus, abermals eine beschwerliche Reise zu machen, und die Freude, welche dem Apostel dadurch bereitet wurde, schildert 2 Cor. 8, 16. 17. Die Namen der beiden Begleiter, welche Paulus für Titus auswählte, sind aus der hl. Schrift nicht bekannt. Hieronymus nennt als den 2 Cor. 8, 18 bezeichneten den Evangelisten Lukas, und dieß ist auch die Ansicht der Kirche, insofern die betr. Stelle als Epistel am Feste dieses Heiligen gelesen wird.

534. Nachdem Paulus sein Herz erleichtert und die weitere Sorge für Korinth zuverlässigen Händen anvertraut hatte, konnte er ruhig die Aufgaben erfüllen, welche ihn nach Macedonien geführt hatten. Er visitirte die ganze Provinz und gab überall ausführlich Lehre und Anweisung. Darüber verfloß der Sommer, und nun konnte er endlich sein Versprechen einlösen und nach Korinth reisen. Hier hielt er sich drei Monate auf und vollendete persönlich, was Titus in seinem Namen begonnen hatte. Kurz vor seiner Abreise benutzte er eine sich darbietende Gelegenheit, um einen Brief an die Römer zu schreiben.

Da der Apostel seit sechs Jahren nicht mehr in Macedonien gewesen war, so erwarteten ihn hier apostolische Arbeiten, welche längere Zeit in Anspruch nahmen. Wirklich sagt auch Apg. 20, 3, er habe diese Gegenden durchreist und „mit vielen Reden ermahnt". So traf das ein, was er 1 Cor. 16, 6 in Aussicht gestellt hatte: er brachte in Korinth den Winter zu und brauchte so die dortige Gemeinde nicht bloß im Vorbeigehen zu besuchen. Am Ende von drei Monaten reiste eine Diakonissin, wie es scheint in Handelsgeschäften, nach Rom, und diese Gelegenheit benutzte Paulus, um einen Brief an die dortige Christengemeinde zu senden. Apg. 20, 2. 3.

535. In diesem Brief sprach Paulus seine Absicht aus, den Ertrag der Collecte nach Jerusalem zu bringen und dann eine neue Missionsreise über Rom nach Spanien zu unternehmen. An der Ausführung des letzteren Planes wurde er aber durch die Nachstellungen der Juden zu Jerusalem gehindert. Diese bereiteten ihm eine zweijährige Gefangenschaft, bis der Apostel wegen Rechtsverweigerung an den Kaiser appellirte und nach Rom gebracht wurde.

Die Erzählung der hierher gehörigen Einzelheiten, welche für die biblische Einleitung ohne directe Bedeutung sind, füllt den Rest der Apostelgeschichte von 20, 4 bis 28, 31 aus. Paulus wollte ursprünglich zu Schiff abreisen, entschloß sich aber noch im letzten Augenblick zur Landreise über Macedonien, weil die Juden ihn verderben wollten.

Ueber Troas, Assus, Mitylene, Chios und Samos kam er nach Milet, beschied dorthin den Clerus von Ephesus und verabschiedete sich daselbst von ihm in dem Vorgefühl, daß er die Stadt vorerst wohl nicht mehr betreten werde. Nun ging die Reise weiter über Cos und Rhodus nach dem lydischen Patara, dann rechts von Cypern nach Tyrus, wo das Schiff sieben Tage Aufenthalt hatte, weiter nach Ptolemais und von da nach Cäsarea. Hier kehrte die Reisegesellschaft bei dem Diakon Philippus ein, und es wurden Paulus die bevorstehenden Drangsale prophetisch angekündigt, ohne daß dieß seinen Entschluß, nach Jerusalem weiter zu reisen, ändern konnte. In Jerusalem selbst ward Paulus von Jakobus und dessen Gemeinde freudig aufgenommen, aber auch auf die Gefahren aufmerksam gemacht, welche ihm als einem angeblichen Verächter des Gesetzes von den Juden bevorständen. Obwohl er sich nun entschloß, eine Förmlichkeit des Gesetzes öffentlich zu erfüllen, ward er dennoch im Tempel von den Juden ergriffen und fortgeschleppt, bis die römische Besatzung auf der Antonia ihn in Sicherheit brachte. Da der Versuch Pauli, das wüthende Volk zu beruhigen, mißlang, auch der hohe Rath sich seinetwegen nicht einigte und vierzig Fanatiker sich verschworen, ihn umzubringen, so ließ der Befehlshaber der Antonia den Apostel heimlich nach Cäsarea schaffen und dem Procurator Felix ausliefern. Vor diesem erschien eine Deputation des hohen Rathes mit einem Advokaten, um Paulus als Revolutionär anzuklagen. Felix durchschaute recht gut, worum es sich handle, hatte aber nicht den Muth, die Juden ohne Weiteres abzuweisen, und vertagte deßwegen die Verhandlung. Da Paulus sich nicht dazu verstand, Geld für seine Befreiung zu bieten, so blieb er zwei Jahre in Untersuchungshaft, bis Felix durch Portius Festus ersetzt wurde. Diesem wurde seine Sache zur Erledigung übertragen. Da der Apostel aber schon bei der ersten Verhandlung einsah, daß er hier kein Recht zu erwarten habe, so appellirte er an den Kaiser. Ein Besuch des Königs Agrippa bei Festus würde wohl seine Freilassung bewirkt haben, wenn nicht der Appellation bereits Folge gegeben worden wäre. So wurde Paulus denn als Gefangener eingeschifft. Jahreszeit und Witterung waren zur Seereise nicht geeignet, so daß sie nach stürmischer Seereise an der Küste von Malta Schiffbruch litten. Indessen retteten sämmtliche Personen, die auf dem Schiffe waren, sich glücklich an's Land und waren nun genöthigt, drei Monate auf Malta zu überwintern, bis ein alexandrinisches Schiff, das ebenfalls dort überwintert hatte, sich zur Fahrt nach Rom segelfertig machte. Ueber Syrakus und Rhegium erreichte Paulus Puteoli, wo die christliche Gemeinde den Apostel eine Woche lang bei sich behalten durfte; so kam er endlich, von römischen Christen eingeholt, an das Ziel seiner langjährigen Sehnsucht, nach Rom. Zwar kam er in anderer Weise, als er gedacht hatte, allein er kam gleichwohl als Apostel und als Eroberer.

536. Durch die Beschaffenheit seiner Gefangenschaft ward es Paulus nicht nur möglich, in Rom selbst eine ausgedehnte Wirksamkeit zu üben, sondern auch, mit den von ihm gestifteten Kirchen im Morgenlande in Verbindung zu bleiben. Aus dieser ersten römischen Gefangenschaft stammen daher vier Briefe: an die Philipper, an die Ephesier, an die Kolosser und an Philemon.

Schon die Apostelgeschichte gibt bestimmt an, daß die Haft des hl. Paulus nicht besonders streng war. Zwar hatte er einen Soldaten als Wächter bei sich, an den er mit einer Kette angefesselt war; allein er durfte eine Miethwohnung beziehen (28, 16. 30), konnte jeden aufnehmen, der zu ihm kam (28, 30), und predigte das Christenthum ohne irgend ein Hinderniß (28, 31). Auch in Rom blieb er dem Auftrage Jesu und seinem Grundsatz treu, indem er erst versuchte, mit der christlichen Wahrheit Eindruck auf die Juden zu machen (28, 17 ff.); erst als dieß nicht gelang, wandte er sich an die Heiden und erntete unter diesen reiche Früchte seiner Bemühungen. So konnte er den Philippern schreiben, seine Lage diene, statt seine Wirksamkeit zu beeinträchtigen, vielmehr zur Förderung des Evangeliums, er habe selbst am kaiserlichen Hofe Seelen gewonnen und habe vielen Anderen Muth gemacht, das Christenthum zu verkündigen (Phil. 1, 12—14; 4, 22). Daß er dabei mit dem christlichen Morgenlande in ungestörter Verbindung blieb, bezeugen die genannten Briefe nicht bloß einfach durch ihr Dasein, sondern der Philipperbrief noch besonders insofern, als er ein Antwortschreiben ist.

537. Nach **Verlauf von zwei Jahren** ward Paulus **aus der Gefangenschaft entlassen** und trat nun eine **vierte Missionsreise** an. Diese führte ihn zuerst **nach Spanien**, von dort aber wieder nach Kleinasien, Macedonien, Kreta und Epirus. Zu Nikopolis ward er bei der von Nero begonnenen Verfolgung ergriffen und nun **zum zweiten Mal nach Rom** geschafft. Dießmal mußte er eine **harte Gefangenschaft** erdulden, welche erst mit seiner **Hinrichtung** enden sollte.

Der Ausdruck der Apostelgeschichte 28, 30 „er blieb zwei volle Jahre in seiner Miethwohnung" wird allgemein von der Dauer der Gefangenschaft verstanden. Nach römischem Recht ist es undenkbar, daß Paulus zwei Jahre solle in Untersuchungshaft gewesen sein, um dann erst eine eigentliche Gefangenschaft anzutreten; dieser Zeitraum kann nur mit seinem Tode oder mit seiner Freigebung beendigt worden sein. Wäre das Ende damals schon die Hinrichtung gewesen, so würde Lukas, der den zweiten Theil seiner Geschichte mit so vielen Einzelheiten über Paulus füllt, gewiß diesen Abschluß von dessen Wirksamkeit nicht unerwähnt gelassen haben. Lukas hat offenbar vor Pauli Tode und zwar zu Rom sein Buch geschrieben, s. o. § 491. Daher ist wohl zu begreifen, daß er von dem, was Paulus nach der Gefangenschaft gewirkt, nichts erzählt; allein daß er dessen Hinrichtung, falls sie nach den angegebenen zwei Jahren erfolgte, sollte verschwiegen haben, ist nicht zu begreifen. Dagegen ist die ganze Erzählung der Apostelgeschichte in ihrem zweiten Theil eine pragmatische Begründung für die sichere Aussicht, daß Paulus frei kommen mußte (Apg. 22, 30; 23, 10. 29; 24, 22; 25, 5. 7. 8. 18. 25; 26, 31; 28, 18). Diese Aussicht spricht Paulus selbst während der Gefangenschaft mit steigender Sicherheit aus Phil. 2, 23. 24; Philem. 22. Es haben gewiß schon eigene Machinationen dazu gehört, um den Prozeß eines römischen Bürgers zwei Jahre unentschieden zu lassen; sicher aber war der römische Richter nach dieser Zeit genöthigt, ihn frei zu geben.

Nun aber hatte der Apostel schon seit langer Zeit vorgehabt, die Reise nach Rom gleich bis Spanien auszudehnen (Röm. 15, 24. 28). Die Art, wie er nach Rom kam, konnte daran nichts ändern, und wenn er schon während der Gefangenschaft seine Missionsthätigkeit fortsetzte, so hat der Eifer, welcher ihn verzehrte, ihn auch nach seiner Befreiung nicht ruhen lassen. Dem entsprechend findet sich im christlichen Alterthum die bestimmte Angabe, daß Paulus von Rom nach Spanien gereist sei. In dem unzweifelhaft ächten ersten Brief, welchen der hl. **Clemens** im Jahre 96 n. Chr. von Rom an die korinthische Gemeinde schrieb, wird Kap. 5. I, 220 von Paulus gesagt, er sei Prediger geworden ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει. Schon dieß weist, wenn der Schreibende in Rom war, weiter nach Westen hin. Wenn Clemens aber von Paulus fortfährt zu sagen διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, so kann ein Römer unter letzterem Ausdruck nur Spanien verstanden haben. Neben diesem Zeugniß steht ein ebenfalls aus Rom stammendes in dem **Muratorischen** Fragment (s. o. § 43). Wie auch die dunklen Worte über die Apostelgeschichte zu verstehen oder herzustellen sein mögen, so ist doch darin die profectio Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis genannt (vermuthlich insofern Lukas sie ebensowenig als das Martertum des hl. Petrus erwähne). Aus derselben Zeit gibt es über die spätere Thätigkeit des Apostels eine Angabe im Morgenlande. Der Bischof **Dionysius von Korinth** nämlich erzählt bei Eusebius (H. E. 2, 25. XX, 209), Petrus und Paulus hätten in Korinth gepredigt und seien dann zusammen nach Italien gereist, um auch dort zu predigen. Dieß kann nicht geschehen sein, ehe Paulus aus der Gefangenschaft zu Rom befreit war. Zu einer ähnlichen Folgerung leiten die Angaben in den Briefen an Timotheus und Titus, wonach Paulus in Ephesus, Milet und Macedonien war (1 Tim. 1, 3; 2 Tim. 4, 20), eine Reise nach Kreta machte (Tit. 1, 5), in Nikopolis war (Tit. 3, 12) und sich zum zweiten Mal zu Rom in Gefangenschaft befand. Alle diese Daten hat man freilich auch in den Rahmen der Apostelgeschichte unterzubringen gesucht und sich dafür auf die Angaben 2 Cor. 11, 23 ff. berufen, welche von Ereignissen vor der ersten Gefangenschaft sprechen; allein die Schilderung der Häresien, welche die beiden Jünger des Apostels bekämpfen sollen, weisen unfehlbar in eine spätere Zeit, als die des Epheser- und Kolosserbriefes. Dieses Resultat würde nicht viel anders, wenn die Unächtheit der sogen. Pastoralbriefe zu erweisen wäre; denn die-

selben können auch in dem angenommenen Falle nicht später als 100 n. Chr. gesetzt werden und beweisen dann, daß der Fälscher schon um diese Zeit sich in die angegebene Situation hineindenken mußte, weil diese in der Kirche feststand. Dieß alles wird seit dem dritten Jahrhundert durch positive Zeugnisse bestätigt. Wenn Tertullian de praescr. haer. 36. II, 49 sagt, Petrus habe wie der Herr, Paulus wie Johannes der Täufer den Tod gelitten, so wird dieß von Dionysius von Korinth (Eus. H. E. 2, 25. XX, 209) dahin erläutert, daß es zur nämlichen Zeit geschehen sei; dazu stellt Eusebius ib. 22. 193 anderweitige Berichte (λόγος ἔχει), welche diesen Martertod in den zweiten Aufenthalt Pauli zu Rom nach einer vierten Missionsreise verlegen. Mit größter Bestimmtheit gibt dann der hl. Hieronymus de virr. ill. 5. XXIII, 615 an, Paulus sei, nachdem er im zweiten Jahre Nero's nach Rom geschafft worden, im vierten wieder entlassen worden, ut evangelium Christi in Occidentis quoque partibus praedicaretur, und habe endlich im vierzehnten Jahre Nero's [?] den Martertod erlitten.

Auf die übrigen oben angegebenen Einzelheiten kann nur aus anderweitigen Angaben geschlossen werden. In Spanien konnte er sich an die vielen Proselyten wenden, welche in allen Küstenstädten zu finden waren, und seine Wirksamkeit bildete den Anfang zu der dauernden Entwicklung, welche das christliche Leben daselbst gewann, und welche alle Localtraditionen aus apostolischer Zeit herleiten. Aus Spanien begab sich der inzwischen schon gealterte Apostel direct auf dem Seeweg nach Kleinasien, um seine früheren Stiftungen zu visitiren. Zu Ephesus fand er die Häretiker der ersten Zeit geschäftig, Anhänger für den aufkeimenden Gnosticismus zu gewinnen. Da ihn sein Eifer weiter trieb, um noch möglichst viel persönlich einzurichten, so ließ er Timotheus als Bischof von Ephesus zurück und begab sich nach Macedonien (1 Tim. 1, 3). Von hier aus besuchte er Kreta und ließ daselbst Titus zur endgültigen Einrichtung einer christlichen Ordnung zurück. Nun wandte er sich wieder nach Ephesus und entschloß sich daselbst, den Winter zu Nikopolis in Epirus zuzubringen (Tit. 3, 12). Auf der Reise dahin mußte er seinen Begleiter Trophimus krank in Milet und Erastus zu Korinth zurücklassen; in Nikopolis selbst fand sich Titus wieder bei ihm ein. Die inzwischen ausgebrochene Verfolgung stellte jetzt seinen Muth und die Anhänglichkeit seiner Jünger auf die Probe. Er selbst ward als Führer der Christen ergriffen und zur Aburtheilung nach Rom geschickt. Bei dieser gefürchteten Katastrophe verließ ihn Demas und ging nach Thessalonike, Crescens floh nach Gallien, Titus schickte er selbst nach Dalmatien. Nur Lukas hielt auch dießmal bei ihm aus und folgte ihm nach Rom (2 Tim. 4, 11). Von der Beschaffenheit seiner Gefangenschaft entwirft der zweite Brief an Timotheus ein düsteres Bild, wonach sie sich sehr von der ersten unterschied. Damals durfte er frei und offen lehren und konnte durch sein zuversichtliches Auftreten auch den Christen zu Rom Muth einflößen; jetzt war er schwer zugänglich, es war gefährlich ihm beizustehen, und niemand wagte, sich als sein Anhänger zu bekennen (2 Tim. 1, 16; 4, 16). Er war eben nicht mehr als jüdischer Schwärmer, sondern als römischer Staatsverbrecher angesehen, so daß er nicht einmal einen Sachwalter fand, der sich seiner angenommen hätte. Zwar gelang es ihm in seinem ersten Verhör, seine Unschuld bezüglich der den Christen zur Last gelegten Verbrechen zu beweisen (2 Tim. 4, 17); allein schon ward der christliche Name selbst zum Verbrechen angerechnet, und so fand er im J. 67 den Tod; als römischer Bürger ward er mit dem Schwerte hingerichtet. Vgl. zu Vorstehendem Belsheim, Veiledning i Bibelens Historie S. 154 ff.; Döllinger, Christenthum und Kirche, Regensburg 1860, S. 79 ff.

538. Aus dem letzten Lebensabschnitt des hl. Paulus, d. h. aus der Zeit nach seiner Freilassung, stammen vier Briefe: 1. der Brief an die Hebräer, 2. der erste Brief an Timotheus, 3. der Brief an Titus, 4. der zweite Brief an Timotheus.

Das Nähere s. unten in den betreffenden Abschnitten.

539. Sämmtliche Briefe des hl. Paulus stehen unter sich in engem Zusammenhang und unterscheiden sich von den übrigen neutestamentlichen Schriften durch den eigenthümlichen Lehrinhalt, welcher in denselben wiederkehrt.

Freilich hat der Apostel nicht etwas Anderes, als die übrigen Apostel, sondern er hat nur das Nämliche anders, als sie, gelehrt. Der behauptete Unterschied zwischen paulinischem und petrinischem, jakobischem, johanneischem Christenthum ist seit Luther ein Lieblingsthema protestantischer Exegeten und Dogmatiker geworden, ist aber erst in die betreffenden Schriften aus vorgefaßter Anschauung hineingetragen worden. Wie wenig an eine dogmatische Differenz zwischen „paulinischer" und „petrinischer Lehre" zu denken ist, s. bei Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl. I, S. 109, Anm. 1. Eine Verschiedenheit der Darstellung aber bewirkte bei den Aposteln schon die Verschiedenheit des Wirkungskreises und der Beweismittel, welche sie bei ihren jedesmaligen Zuhörern oder Lesern anzuwenden hatten. Noch mehr ward dieselbe durch die apologetische Thätigkeit der Apostel bedingt, welche gegen die überall vorhandenen oder auftauchenden Gegensätze verschiedenster Art zu richten war. Ueberhaupt war das Christenthum, das sie zu verkündigen hatten, kein abstractes, auf ein Schema gebrachtes Lehrsystem, sondern eine unendliche Fülle von Wahrheit, deren Besitz den Aposteln durch den heiligen Geist vermittelt war, und aus der jeder nach äußerem Bedürfniß und innerer Eingebung schöpfte. Hierbei aber kam nicht bloß die übernatürliche Erleuchtung und Anregung der Gnade, sondern auch die natürliche Beschaffenheit und Fähigkeit des Einzelnen zur Geltung. Ausführlicheres s. bei Simar, die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freib. 1883, S. 11 ff.

Auf den hl. Paulus läßt sich auch bezüglich seiner Briefe anwenden, was er 1 Cor. 15, 10 von sich selbst sagt, daß er „reichlicher gearbeitet, als die übrigen Apostel alle". Seine Briefe umfassen nämlich einen weit größeren Kreis von Lehrgegenständen und stellen die einzelnen Wahrheiten viel erschöpfender dar, als die der übrigen Apostel. So reich und mannigfach aber auch der Kreis der in seinen Briefen erörterten Lehrsätze ist, so ist doch der Grundgedanke seiner Anschauung und Lehre die Universalität der christlichen Heilsanstalt, zu deren Segnungen Juden und Heiden gleichmäßig durch die Vaterliebe Gottes und das Bedürfniß nach Erlösung berufen sind, und deren Wirkung die durch Jesus Christus geschenkte Gerechtigkeit ist. Vgl. oben § 482. Das Weitere s. in Simar's angeführter Schrift, besonders S. 17 ff. und in nuce bei Maier, Einleitung S. 225 ff.

Dieß hatten die übrigen Apostel nicht in gleicher Weise Veranlassung zu betonen; ja das Mißverständniß paulinischer Lehre nöthigte sie mitunter, diejenigen Seiten einer Wahrheit hervorzuheben, welche Paulus übergangen oder weniger in den Vordergrund gestellt hat. S. 2 Petr. 3, 16. In solcher Weise kann man sagen, daß Jak. 2, 14. 20—24 der Ausführung des hl. Paulus Röm. 3, 28; 4, 1 ff. entgegengestellt ist, während doch Eph. 2, 10; 1 Tim. 5, 8 dasselbe, was Jakobus einschärft, hervorgehoben wird. S. Simar a. a. O. S. 10. 216 ff. Auch hatten die übrigen Apostel nicht so viel Gelegenheit, christliche Wahrheiten darzulegen, wie der Weltapostel. Die reiche Wirksamkeit aber, welche Paulus auf ausgedehntem Gebiet und unter den mannigfaltigsten Gegensätzen auszuüben hatte, ward ihm Veranlassung, die ihm eigenthümlichen Grundanschauungen in stets neuer Anwendung mit unerschöpflicher Mannigfaltigkeit darzulegen. Daher zieht sich durch alle seine Briefe, wie durch seine in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden, als rother Faden eine Lehrauffassung hindurch, welche mit Recht „paulinisch" genannt werden kann. Alle seine Briefe haben hiernach ein so scharfes und eigenthümliches Gepräge, daß, die Aechtheit eines einzigen vorausgesetzt, die übrigen mit Nothwendigkeit auf ihn zurückzuführen sind. Dieß wird in hohem Grade unterstützt durch die ihm eigenthümliche Form.

540. Wie Leben und Lehre des hl. Paulus trotz aller Mannigfaltigkeit doch nur von Einem Gedanken beherrscht und geleitet war, so zeigen auch seine Briefe bei aller Mannigfaltigkeit des Dargestellten eine große Uebereinstimmung in der Darstellung. Diese besteht in der Einheit sowohl der Disposition als des Stils.

Zwar bringt der Charakter von Briefen als Gelegenheitsschriften mit sich, daß bei den Schreiben des hl. Paulus nicht an eine schablonenhafte Darlegung und Anordnung des Inhaltes zu denken ist; in dem einen Brief wiegt auch wohl vor, was im andern zurücktritt; so ist Eingang und Schluß im Römerbrief unverhältnißmäßig weiter aus-

geführt, als im Brief an die Ephesier. Allein im Allgemeinen läßt jeder Brief vier Abschnitte erkennen: 1. eine mehr oder weniger reiche, den Inhalt schon andeutende Grußformel nebst Danksagung gegen Gott für das bei den Adressaten geschehene Gute; 2. einen theoretischen oder dogmatischen Abschnitt, welcher vorwiegend belehrt; 3. einen praktischen oder moralischen Theil, welcher ermahnt, warnt oder bittet; 4. einen Schluß persönlicher Natur mit Nachrichten, Grüßen und Segenswünschen. Meist hat der Apostel schon bewußt diese Eintheilung, welche durch die ungeschickte Kapitelabtheilung hier und da verwischt ist, vor Augen gehabt, auch wo, wie im ersten Korintherbrief, der Gedankengang durch äußere Bedingungen angegeben ist, oder wo, wie im zweiten Korintherbrief oder im Brief an die Philipper, persönliche Anliegen in den Vordergrund treten. Nur im zweiten Brief an Timotheus drängt sich alles, was zum Abschied zu sagen ist, zusammen, und die Tiefe des Gefühls wiegt hier über das Gesetz des Verstandes vor. Der geistige Reichthum des Apostels zeigt sich auch in der Mannigfaltigkeit, welche innerhalb der gleichmäßigen Anordnung waltet, und so ähnlich sich auch zwei Briefe in der Disposition sein mögen, so zeigt sich doch bei keinem eine Nachahmung eines früheren. Was nun die sprachliche Darstellung betrifft, so kann bei einer so gewaltigen Persönlichkeit keine rhetorische Abrundung und classische Feile verlangt werden. Vielmehr zeigt sich in allen Briefen Pauli ein Geist, dem die Sprache keine genügenden Formen bietet, und der bei überströmender Gedankenfülle den Faden eines ruhigen Dictates nicht festhalten kann. Gerade diejenigen Redemittel, welche nicht auf Studium beruhen, sondern aus der Lebhaftigkeit des Darstellers entspringen, sind überreich angewandt: Aufzählungen, wie Röm. 1, 29 f.; 1 Cor. 13, 4 ff.; 2 Cor. 6, 4 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.; Gegensätze, wie 2 Cor. 4, 8 ff.; 5, 21; Gal. 6, 8; Steigerungen 1 Cor. 13. 1 ff.; 2 Cor. 7, 11; Fragereihen Röm. 8, 31 f.; 1 Cor. 9, 1 ff.; Gal. 3, 2 ff.; Häufung der Synonyma Röm. 2, 17 ff.; 2 Cor. 6, 14 ff.; Asyndeta Gal. 5, 19. 22; Phil. 4, 8; Ironien 1 Cor. 4, 8 ff. Ueberhaupt bewegt Paulus sich wie im angeregtesten Gespräch in dialektischer Form, und verfährt mit den Lesern wie mit Anwesenden. Daher überspringt er auch oft Gedanken, macht Vordersätze ohne Nachsätze, braucht Ellipsen und Parenthesen ohne Zahl; besonders häufig aber spinnt er eine angefangene Periode durch stets neu sich aufdrängende Gedanken weiter: Eph. 1, 3 ff.; Col. 1, 9 ff.; 2 Theff. 1, 8 ff. Dabei verräth er auch den Morgenländer in einer Menge von Bildern, Vergleichungen und Allegorien und verwendet namentlich das Alte Testament nach einer typischen Auffassung, deren Großartigkeit in Erstaunen setzt. S. Röm. 9, 20 ff.; 1 Cor. 3, 2; 9, 7; 2 Cor. 3, 3; Eph. 2, 19; 6, 14 ff.; 1 Theff. 5, 5; — Gal. 4, 22 ff. Bei allem diesem scheint mitunter seine Beweisführung der logischen Klarheit oder Richtigkeit zu entbehren, namentlich wenn sein reiches Gemüth zur Geltung kommt und er die Leser auch in seinem Herzen lesen lassen will. Hierbei muß jedoch festgehalten werden, daß die griechische Sprache diesem Apostel noch nicht die Mittel zur vollkommenen Darstellung christlicher Ideen, am wenigsten gerade seiner Ideenfülle, darbot, und daß es übermächtiger Geisteskraft bedurfte, um dem heidnischen Idiom ein solches Gepräge zu geben, wie es sich bei Lukas vollendet darstellt. Aus allem diesem aber ergibt sich, wie oft wiederholt worden ist, daß Paulus' Briefe studirt, nicht gelesen werden müssen; dieß ist eine Wahrheit, welche keiner schärfer zum Ausdruck gebracht hat, als der mit Paulus geistesverwandte hl. Hieronymus. Vgl. zu Vorstehendem Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., 5. Ausg. §§ 75. 76, und überhaupt die begeisterte Darstellung bei Döllinger, Christenthum und Kirche, § 133—140.

## 2) Der Brief an die Römer.

541. Zur Zeit der dritten Missionsreise, welche der hl. Paulus anstellte, bestand in Rom schon eine blühende Christengemeinde, mit welcher er auf verschiedene Weise bekannt geworden war.

Das Christenthum mag in Rom allerdings durch Juden, welche bei der Aussendung des heiligen Geistes zu Jerusalem gegenwärtig waren, bekannt geworden sein (Apg. 2, 10). Thatsache aber ist, daß die erste Bildung einer Gemeinde daselbst durch den hl. Petrus geschah. Rom ist nämlich der ἕτερος τόπος (Apg. 12, 17), welcher für Theophilus bloß angedeutet zu werden brauchte. Dorthin begab sich Petrus, da das Apg. 12, 3 berichtete

Haschen nach Popularität naturgemäß in die erste Regierungszeit des Herodes Agrippa zu verlegen ist, im J. 42 n. Chr. Dieses Datum wird auch von Hieronymus de virr. ill. 1. XXIII, 607 bestimmt angegeben. Wenn derselbe Heilige hinzusetzt, Petrus habe von da an 25 Jahre lang den bischöflichen Stuhl zu Rom inne gehabt, so wird dieß dadurch nicht entkräftet, daß der Apostelfürst nach Apg. 15, 7 im J. 50 zu Jerusalem, nach Gal. 2, 11 später zu Antiochien sich befand, daß Paulus in seinem Brief nach Rom ihn nicht grüßen läßt, daß derselbe in seinen Briefen aus Rom nirgendwo Erwähnung von Petrus thut; denn von einer Residenz konnte bei einem Apostel gar keine Rede sein. Vgl. statt alles Andern *Windischmann*, Vindiciae Petrinae, Ratisb. 1836. Reithmayr, Comm. zum Br. an die Römer, Regensb. 1845, S. 8 ff. Petrus wird bei seinem Weggange ebenso für die Verwaltung und Ausbildung der Gemeinde gesorgt haben, wie dieß von Paulus in analogen Fällen bezeugt ist. Daß die zu Rom getroffenen Einrichtungen zweckentsprechend waren, zeigt das Aufblühen der Gemeinde, deren Glaube nach Röm. 1, 8 „in der ganzen Welt bekannt war". Dieß ist zum Theil auch aus dem regen Verkehr zu erklären, in welchem sich die ganze Welt nach dem Mittelpunkt des römischen Reiches bewegte. So wie die Diakonissin Phöbe (Röm. 16, 1), wurden unter zahllosen anderen Fremden auch viele Christen durch ihre persönlichen Anliegen nach Rom geführt, und die Christengemeinde ergänzte sich daher nicht bloß aus der Hauptstadt selbst, sondern auch durch anderweitigen Zuzug. Bei den ausgedehnten Verbindungen nun, welche Paulus im Morgenlande besaß (vgl. Röm. 15, 19), konnte es nicht fehlen, daß sich in Rom viele Christen aus Pauli Bekanntschaft befanden. Auf der langen Liste derjenigen in Rom, welche Paulus 16, 3 ff. zu grüßen bittet, befinden sich die wohlbekannten Aquila und Priscilla, die er in Korinth kennen gelernt hatte; dann Epänetus, der als einer der ersten Christen aus Asien bezeichnet wird, Andronicus und Junius, die er seine Verwandten nennt, Rufus, dessen Vater Simon in Jerusalem wohnhaft war (Mark. 15, 21), überhaupt nur solche, deren frühere Beziehungen zu Paulus sichtbar werden, sei es auch bloß aus der griechischen Namensform. Umgekehrt wurden durch denselben Weltverkehr, der sich in Rom concentrirte, auch römische Christen vielfach nach dem Morgenlande geführt; so befand sich in der Umgebung des hl. Paulus ein gewisser Tertius (Röm. 16, 22), dessen Name auf römische Abstammung zu schließen erlaubt, und Aquila und Priscilla waren ebenfalls, wenn auch durch außergewöhnliche Veranlassung, aus Rom nach Griechenland gekommen. Vermuthlich waren unter den Opfern, welche das Apg. 18, 2 erwähnte Edict des Kaisers Claudius forderte, auch manche schon getaufte Juden, mit denen Paulus Bekanntschaft schließen und über die Zustände in der römischen Gemeinde Nachrichten erhalten konnte. Jedenfalls fordert der Brief an die Römer die Voraussetzung, daß Paulus mit den Verhältnissen derer, an welche er schreibt, genau bekannt war.

542. Ob die römische Kirche zur Zeit Pauli der Zahl nach mehr judenchristliche oder mehr heidenchristliche Bestandtheile gehabt habe, kann nicht ermittelt werden. Sicher ist nur, daß jedwedes Element darin vertreten war.

Es läßt sich als selbstverständlich ansehen, daß Petrus bei seiner Ankunft zu Rom gemäß dem allgemeinen Auftrag des Herrn und nach Analogie von Paulus' Verfahren sich zuerst an die Juden wandte. Diese waren schon seit ihrer allgemeinen Zerstreuung in Rom nicht selten, da der ihnen angeborne Erwerbstrieb in der Weltstadt besonders reiche Nahrung fand. Unter Pompejus wurde eine große Menge von Juden nach Rom in die Sklaverei gebracht, von ihren Herren aber bald freigelassen, weil man wegen ihres starren Festhaltens am Cerimonialgesetz schwer mit ihnen zurechtkommen konnte. Sie bauten sich jenseits des Tibers, wo man ihnen einen Platz eingeräumt hatte, eine Synagoge; nun zogen noch viel mehr Juden als vorher nach Rom, und die Synagogen mehrten sich daselbst. Gegen Ende von Augustus' Regierung betrug die Zahl der Juden zu Rom wenigstens 20 000. S. Hild, Les Juifs devant l'opinion romaine in der Revue des études juives XI, 1885, 21 p. 38. Einer jüdischen Gesandtschaft, welche nach Herodes' Tode zu Rom aufzog, schlossen sich 8000 Juden im Zuge an (Jos. Antt. 17, 11, 1). Nicht weniger als neun römische Synagogen sind aus Inschriften bekannt,

f. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Leipzig 1879, S. 15 ff. Um die Zeit Christi aber hatte sowohl der Götzendienst, als die hohle Philosophie jeder Schattirung bei allen klardenkenden Heiden eine entsetzliche Leere fühlbar gemacht; diese suchten zu Rom viele Gebildete dadurch auszufüllen, daß sie in die jüdische Synagoge gingen; sie wollten eine positive Religionsübung ansehen und Lesungen hören, welche etwas Anderes, als Pathos und frivole Speculation enthielten. So gab es zu der Zeit, in welcher das Christenthum zu Rom bekannt wurde, schon viele Proselyten, und die Einführung des Christenthums ist zu Rom gewiß ebenso geschehen, wie sie nach Apg. 17, 1—4 zu Thessalonike geschah. Demnach hatte zu Anfang gewiß das judenchristliche Element in der römischen Christengemeinde die Oberhand. Dieß änderte sich, als Claudius durch das oben angegebene Edict die Juden aus Rom vertrieb und auch die christlich gewordenen Juden hiervon nicht ausnahm; jetzt ward jedenfalls der heidenchristliche Bestandtheil in der römischen Kirche vorwiegend. Wie lange dieß gedauert haben mag, läßt sich nicht angeben. Wie Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3), so sind gewiß auch viele andere Juden nach Claudius' Tode wieder nach Rom zurückgekehrt. Vgl. Dio Cassius 37, 17. Wo die Apostelgeschichte die Ankunft Pauli zu Rom erzählt (28, 17. 21), erscheinen die Verhältnisse der Judengemeinde daselbst wieder ganz geordnet, und so wird auch das judenchristliche Element in der Kirche daselbst wieder vertreten gewesen sein. Ueber diese allgemein gehaltene Angabe des Thatbestandes hinaus läßt sich eine genauere Erkenntniß nicht gewinnen. Dieß wird am besten durch die Menge und die Mannigfaltigkeit der Versuche erwiesen, welche zur Klarstellung des Verhältnisses zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Rom gemacht worden sind und bis heute zu keinem Abschluß gebracht werden können. S. dieselben registrirt bei Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, Marburg 1866, S. 21 ff.; Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen, ebend. 1884, S. 166 ff.; Holtzmann, Der Leserkreis des Römerbriefes, Jahrbb. für protest. Theol. 1886, S. 107 ff.

543. Ebensowenig kann festgestellt werden, ob im Schooße der Gemeinde zu Rom ähnliche Spaltungen oder Erörterungen über die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes stattfanden, wie sie zur Zeit Pauli in anderen Gemeinden entstanden waren.

Die älteren Erklärer sind der Ansicht, es hätten allerdings zu Rom Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen Eingang gefunden und einen bedenklichen Charakter anzunehmen gedroht. Sie schließen dieß hauptsächlich daraus, daß der Apostel im Römerbrief Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας wie streitende Parteien anredet, und verstehen auch Stellen wie Röm. 2, 1 von etwas wirklich Vorgegangenem. S. z. B. Estii Comment. in omnes can. Apost. epistolas, argum. Ep. ad Rom. (ed. Mog. p. 2). Allein diese Auffassung wird durch das Bild, welches Paulus von den geistigen Zuständen unter seinen Lesern gewiß nicht aus bloßer Höflichkeit entwirft, nicht unterstützt. Er sagt 1, 8, von ihrem Glauben werde in der ganzen Welt gesprochen, gewiß doch auch wegen seiner Festigkeit und Einheit; 15, 14 rühmt er von ihnen, sie seien erfüllt mit aller Erkenntniß, so daß sie selbst einander zurechtweisen könnten; 15, 15 will er die behandelten Gegenstände ihnen bloß in's Gedächtniß zurückgerufen haben. Dieß läßt nicht gerade auf concrete Vorgänge wie in Korinth schließen, welche Veranlassung zum Schreiben geboten haben könnten. Auch steht eine Warnung vor den judaisirenden Verführern, welche dem heiligen Paulus so viel Leid verursachten, im Römerbrief nur noch als postscriptum 16, 17—20; wäre das Auftreten derselben zu Rom mehr als eine Möglichkeit gewesen, so würde diese Warnung gewiß im Text ihren Platz gefunden haben. Die Rücksicht des Apostels nun auf bloß gedachte Vorkommnisse in einer Gemeinde, die ihm so wichtig war, erklärt die Anrede an Juden (2, 17; 4, 1; 7, 1. 4 ff.) und Heiden (9, 1; 10, 1; 11, 13. 28 ff.) bei einem so lebhaften Schriftsteller hinreichend, ohne daß an reale Verhältnisse zu denken ist. Auch keiner der alten Kirchengeschichtschreiber hat einen Grund angegeben, welcher den Apostel veranlaßt haben sollte, nach Rom zu schreiben. Man muß sich daher bescheiden einzugestehen, daß über die Zustände in der römischen Kirche zur Zeit des Römerbriefes nichts Näheres bekannt ist.

544. Das Interesse des hl. Paulus an der Christengemeinde zu Rom ging auch nicht sowohl aus einer Kenntniß der dortigen Zustände, als aus der Stellung eines Heidenapostels hervor. Er konnte wohl erkennen, daß diese Gemeinde für die Entwickelung der Kirche im Abendlande von der größten Bedeutung war, und es mußte ihm deßwegen besonders wichtig sein, daß in dieser Gemeinde von vornherein diejenigen Grundsätze zur Geltung kämen, welche er besonders zu vertreten unternommen hatte. Hierin ist die Veranlassung zum Brief an die Römer zu suchen.

Im ersten christlichen Jahrhundert hatte Rom sich bereits zum materiellen wie zum geistigen Mittelpunkt der Welt aufgeschwungen. Die straffe Centralisation der römischen Regierung brachte die ganze Welt in irgend eine Verbindung mit der römischen Hauptstadt; schon die Appellation Pauli an den römischen Kaiser zeigt, wie weit dieses Verhältniß in das Einzelleben hineinreichte. Alle Verkehrswege führten nach Rom, und von Rom aus konnte man alle Punkte der bewohnten Welt leicht erreichen. Auf diesen Verkehrswegen aber ergossen sich nicht bloß die materiellen Güter, sondern auch die geistigen Ideen, welche in Rom vorhanden waren, nach allen Seiten, und die von den Waffen Roms unterjochte Welt mußte sich bald auch dem Einfluß römischer Anschauung, römischen Geschmackes und römischer Sitte unterwerfen. Auf diesem nämlichen Wege ließ sich für das Christenthum eine weite Verbreitung erwarten, und das war es, was der hl. Petrus mit ruhiger Weisheit erwogen hatte, als er nach Rom ging, um das Kreuz Christi zu predigen. Nicht weniger mußte dieß dem hl. Paulus einleuchten, der die heidnische Welt des Westens als sein eigentliches Arbeitsfeld betrachtete. Die Stelle Apg. 19, 21 sagt deutlich, daß die (natürliche oder übernatürliche) Erkenntniß, welche er von seiner Aufgabe hatte, ihm die Nothwendigkeit, mit Rom in Verbindung zu treten, nahe legte. Sonst war es sein Grundsatz, „nicht auf fremdem Fundament zu bauen" (Röm. 15, 20); allein zu den römischen Christen zu gehen, „trug er Verlangen schon viele Jahre lang" (23). Dieses Verlangen konnte er so lange nicht erfüllen, als das brach liegende Arbeitsfeld im Osten ihn in Anspruch nahm. Nachdem er aber hier seine Arbeit so weit gefördert hatte, daß er sie anderen Kräften übertragen durfte, richtete er seinen Blick auf das fernste Abendland und wollte seine Missionsthätigkeit nach Spanien verpflanzen. Die Reise dahin sollte ihm Gelegenheit verschaffen, auch die Christen in Rom zu sehen und in den richtigen Grundsätzen und Anschauungen zu befestigen. So hoffte er im Voraus für die aus den Heiden des Abendlandes zu bildende Kirche einen eben solchen Mittelpunkt zu gewinnen, wie das heidnische Rom für das gesammte Heidenthum gewesen war. In diese Zeit fielen nun zweierlei Ereignisse, welche lebhafte Befürchtungen in ihm wecken mußten. Auf der einen Seite hatte er zu Korinth in der Nähe gesehen, was für Unheil die „Petrusleute" mit ihrer einseitigen Betonung der Gesetzesverbindlichkeit angerichtet hatten. Andererseits sah er, wie seit der Thronbesteigung Nero's die ausgewiesenen Juden und Judenchristen sich wieder in Rom sammelten, so daß die dortige Kirche gewiß bald wieder eine größere Zahl judenchristlicher Mitglieder zählen mußte. Nach seinen bisherigen Erfahrungen war es undenkbar, daß nicht zu Rom bald ähnliche Vorgänge wie in Galatien oder zu Korinth eintreten würden. Hier galt es also, um jeden Preis Irrungen vorzubeugen, welche nicht bloß für Rom, sondern auch für die weitesten Kreise verhängnißvoll werden und ihm bei der in's Auge gefaßten Wirksamkeit die größten Hindernisse bereiten mußten. Unglücklicher Weise konnte er nicht, wie er sonst gewohnt war, gleich selbst hinreisen, um alles Nöthige zu besorgen; denn er mußte nach Jerusalem, gleichsam um dort seine Wirksamkeit abzuschließen. In dieser Stimmung ergriff er die erste sich darbietende Gelegenheit, mit der römischen Gemeinde in schriftlichen Verkehr zu treten. Ein Brief an dieselbe war ohnehin das geeignete Mittel, auf seine spätere Ankunft vorzubereiten; er fand bei derselben den Boden schon bereitet, wenn er schriftlich die maßgebenden Grundsätze bereits entwickelt hatte. Seine Wirksamkeit zu Korinth nun hatte ihn eben genöthigt, die leitenden Gedanken seiner Predigt klarer als je herauszustellen und zu entwickeln. Diesen nämlichen Schatz der Wahrheit formulirte er jetzt schriftlich für die römischen Christen, um allen denjenigen Erörterungen zu begegnen, welche sein klarer, gotterleuchteter Geist zu Rom wenn auch nicht als

eingetreten, doch als bevorstehend bereits gegenwärtig sah. So hat der Brief an die Römer einen Charakter der Allgemeinheit ohne locale Färbung erhalten, welchem man durch die Bezeichnung „Compendium der paulinischen Dogmatik" hat gerecht zu werden gesucht. Vgl. übrigens die „Musterkarte" von anderen Benennungen bei Holtzmann, Einl. S. 251, [1]).

545. Dem Inhalt nach zerfällt der Römerbrief in zwei Theile, einen belehrenden (1—11) und einen ermahnenden (12—16). A. Im ersten Theile erörtert Paulus 1. nach dem Eingang, welcher a. aus einem bedeutungsvollen Gruß (1, 1—7) und b. einer gewinnenden Einleitung (1, 8—15) besteht, 2. das (1, 16. 17) ausgesprochene Thema, daß „das Evangelium eine Kraft Gottes ist für jeden, der glaubt, insofern der Glaube übernatürliche Gerechtigkeit wirkt". Der Apostel handelt daher 3. von der Nothwendigkeit der Rechtfertigung a. für die Heiden (1, 18—32), b. für die Juden (2, 1 bis 3, 8); 4. vom Glauben als Mittel zur Rechtfertigung a. aus inneren Gründen (3, 9—31), b. nach der heiligen Schrift (4, 1—25); 5. von den Wirkungen der Rechtfertigung: a. Hoffnung und Liebe (5, 1—11), b. innere Gerechtigkeit (5, 12—21), c. Sieg über die Begierlichkeit (6, 1—23), d. innere Freiheit (7, 1—10), e. Kindschaft Gottes (8, 11—17), f. Ueberwindung der Welt (8, 18—39); 6. von dem offenbarungsgeschichtlichen Hergang der Rechtfertigung: a. Gnadenwahl (9, 1—33); b. Juden (10, 1 bis 11, 10), c. Heiden (11, 11—22); d. Wechselbeziehung zwischen Juden und Heiden (11, 23—36). Hierauf spricht Paulus B. im zweiten Theil 7. von den Früchten der Rechtfertigung als den christlichen Tugenden: a. Erfüllung der Standespflichten (12, 1—8), b. Bruderliebe (12, 9—16), c. Feindesliebe (12, 17—21), d. Gehorsam gegen die Obrigkeit (13, 1—7), e. Streben nach der Vollkommenheit (13, 8—14), f. Nachsicht mit den Unvollkommenen (14, 1—13), g. Vermeidung des Aergernisses (14, 14 bis 15, 4). Dann schließt er 8. mit der Ermahnung, a. den Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen durch die Liebe aufzuheben (15, 5—13), b. seinen Brief in dem Geist aufzunehmen, wie er geschrieben ist (15, 14—21), c. ihn bis zu seiner immer verzögerten Ankunft mit ihrem Gebet zu unterstützen (22—23). Endlich 9. folgen a. seine eigenen Grüße (16, 1—16), b. Warnungen vor eventuell kommenden Verführern (16, 17—20), c. fremde Grüße (16, 21—23), d. Amen (16, 24—27).

1. a. Da Paulus im Römerbrief zum ersten Mal an eine Gemeinde schreibt, mit welcher er noch nicht persönlich bekannt ist, so erweitert er hier die Grußformel zu einer Darlegung seines Berufes und seines Rechtes an sie zu schreiben; er hat den Auftrag, das aus den Juden gekommene Heil allen Heiden zu verkündigen, unter diesen auch den Römern 1, 1—7. b. Er dankt Gott für die freudige Gewißheit, daß die römische Gemeinde so überaus glaubenstreu ist, und hat kein größeres Verlangen, als persönlich bei ihnen zu sein und die gewonnenen Ueberzeugungen auszutauschen 8—15.

2. Denn er fürchtet sich nicht, auch am Sitz der weltlichen Bildung das Evangelium als die Bedingung zu der übernatürlichen Gerechtigkeit zu verkünden, welche Heiden wie Juden gleich nothwendig haben 16—17.

3. a. Von Natur können zunächst die Heiden nur Gottes Zorngericht erwarten, weil sie trotz ihrer natürlichen Gotteserkenntniß so tief in Sittenverderbniß gefallen sind und dabei das Naturgesetz verläugnet haben 18—32. b. Dieß erkennt auch der Jude und verurtheilt deßwegen den Heiden, während er doch dieselben Laster begeht. Aber er wird dem Zorngericht Gottes ebensowenig entgehen, wenn er nicht Buße thut, denn bei Gott ist kein Ansehen der Person 2, 1—11. Jeder wird mit seinem eigenen Maßstab gemessen; der Jude wird nach seinem Gesetz, der Heide nach seinem Gewissen gerichtet

werden 12—16. Für den Juden ist es ein Vorwurf, das Gesetz zu haben, wenn er nach demselben nicht lebt und so den Namen Gottes bei den Heiden verächtlich macht 17—24. Die äußere Beschneidung kann kein Heil wirken, wenn nicht die Gesinnung damit verbunden ist, welche durch dieselbe angedeutet ist 25—29. Damit ist nicht geläugnet, daß der Jude wirklich etwas vor dem Heiden voraus hat; er ist nämlich der Träger der göttlichen Offenbarung. Wenn Einzelne sich dieser Auszeichnung unwürdig gemacht haben, so hebt diese Unwürdigkeit den Vorzug der Gesammtheit so wenig auf, als sie Gott hindert, seine Verheißung zu erfüllen. Er verherrlicht sich eben in der Bestrafung der Uebertretung. Damit ist jedoch die Schuld der Uebertretung nicht aufgehoben; die gute Folge kann die schlechte Handlung nicht entschuldigen 3, 1—8.

4. Allein [um wieder auf die sittliche Werthschätzung der Juden zurückzukommen] so sind diese ihrer Sündhaftigkeit nach nicht besser als die Heiden; Alle sind unter der Sünde. a. Dieß zeigt schon die heilige Schrift von den Juden, wie von den Heiden 9—18. Denn wo sie von der Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit spricht, kann sie die Juden nicht ausnehmen, insofern das Gesetz nicht von der Sünde befreit, sondern bloß die Mittel zur Erkenntniß und zur Vermeidung der Sünde an die Hand gibt 19—20. [Es steht also fest, daß Juden und Heiden ihren eigenen Werken nach gleichmäßig zu Grunde gehen müssen]. Darum ist auch für Alle gleichmäßig Rath geschafft worden, indem Gott der Herr aus freier Gnade die Rechtfertigung Aller durch das Blut Jesu bewirkt hat. Hiermit ist jeder Unterschied zwischen Jude und Heide aufgehoben; es gibt kein anderes Anrecht auf die von Gott umsonst gebotene Gerechtigkeit, als den Glauben und die Werke des Glaubens, nicht des Gesetzes 21—30. b. Ein Jude könnte dieß als eine Herabsetzung des Gesetzes ansehen. Allein das Gesetz wird umgekehrt damit in seiner Bedeutung aufrecht gehalten. Denn auch das Alte Testament beweist, daß die wahre Gerechtigkeit aus der Gnade und dem Glauben stammt, indem es die Auserwählung Abrahams nicht dessen Werken, sondern dessen Glauben zuschreibt (Gen. 15, 5); „anrechnen" setzt ja das Fehlen eines rechtmäßigen Anspruchs, welchen die eigenen Werke verleihen könnten, voraus 4, 1—5. Dasselbe sagt David (Ps. 31, 1. 2) 6—8. Auch der Beschneidung darf keine rechtfertigende Wirkung beigelegt werden; denn Abraham erhielt seine Auserwählung vor der Beschneidung, und diese galt nur als Besiegelung seines Glaubens. Darum ist er der geistige Vater aller, welche glauben, mögen diese beschnitten oder unbeschnitten sein 9—12. Ebensowenig wirkte an Abraham das Gesetz; er erhielt die Verheißung, Vater vieler Völker zu sein und allen Völkern das Heil zu bringen, ehe es noch ein Gesetz gab. Schon seiner Natur nach kann das Gesetz kein Heil wirken, da es Uebertretungen schafft. Wohl aber kann dieß der Glaube, da er eine vollständige Selbstverläugnung und Hingabe an Gott in sich schließt 13—22. Ein solcher Glaube wird an Abraham von der heiligen Schrift gepriesen, damit wir uns zur Nachahmung angetrieben fühlen; das Object des Glaubens, welches bei uns die Stelle der von Abraham geglaubten Unwahrscheinlichkeit vertritt, ist die Auferstehung Jesu Christi, welche eine Ursache und ein Vorbild unserer Rechtfertigung ist 23—25.

5. a. Denn Gott hat uns durch die Rechtfertigung im Glauben eine geistige Auferstehung bereitet, indem wir den Frieden im Stande der heiligmachenden Gnade finden 5, 1. 2. In diesem Gnadenstande werden selbst die Leiden ein Gegenstand der Freude, weil sie die Zuversicht auf die ewige Kindschaft Gottes in uns befestigen; die Bürgschaft für die Erfüllung unserer Hoffnung ist ja die Liebe, welche der heilige Geist in unsere Herzen ausgegossen hat 3—5. Hat Christus uns schon eine so große Liebe erwiesen, da wir seine Feinde waren: um wie viel mehr dürfen wir jetzt von seiner Liebe unsere Seligkeit hoffen, die wir mit ihm in engster Gemeinschaft stehen? 6—11. b. Wie daher durch Einen Menschen Sünde und Tod über Alle in der Welt gekommen ist [so ist auch durch Einen Menschen Gerechtigkeit und Leben Allen zu Theil geworden] 12. Auch die, welche Adams Sünde factisch nicht nachgeahmt, mußten doch sterben, weil mit ihrer Abstammung von Adam auch dessen Schuld auf sie übergegangen war. Viel reicher und umfassender ist aber die Wirkung von Christi Tod und Auferstehung für diejenigen, welche durch den Glauben seine Kinder geworden sind; diese Wirkung ist universell in Bezug auf die einzelnen Menschen und auf die einzelnen Sünden jedes Menschen 13—19. So etwas konnte das Gesetz nicht leisten; es konnte nur die Erkenntniß des Sündenzustandes bedingen, welche den Menschen antrieb, sein Heil im Glauben zu suchen 20. 21.

c. Hieraus darf aber nicht gefolgert werden, daß man fortsündigen müsse, um der Gnade Gelegenheit zu ihrer Wirksamkeit zu geben. Wir sind für die Sünde todt, seitdem wir getauft sind; die Taufe ist eine Anwendung des Todes und damit auch der Auferstehung Jesu auf uns, so daß wir nach derselben ein ganz anderes Leben leben als vorher, nämlich das Leben Jesu Christi, und daß wir nicht mehr den Leidenschaften unterworfen sind, welche aus der Auflehnung des Fleisches gegen den Geist stammen 6, 1—7. Dieses heilige Leben soll fortdauern, weil auch Christus nicht mehr stirbt 8—13; und es soll fortdauern, weil jetzt andere Zustände eingetreten sind, als unter dem Gesetz [welches wohl sagte, was zu thun oder zu lassen sei, aber nicht die Kraft gab, das Rechte auszuführen]; jetzt sind wir unter der Gnade, welche uns Kraft gibt, der bösen Begierde zu widerstehen und das Gute zu üben 14—16. Gott sei Dank für diese Auserwählung! um derselben treu zu entsprechen, brauchen wir nur auf das Ende des Sündenlebens und der Heiligung zu sehen 17—23. d. Jetzt also stehen wir nicht mehr unter dem Gesetz. So wie der Tod des Mannes die Frau vom Eheband löst, so hat der leibliche Tod Christi die Verpflichtung zum Gesetze von uns genommen, und sowie die Wittwe einem andern Mann rechtsgültig die Hand gibt, so sind wir nunmehr dem auferstandenen Heiland geeinigt 7, 1—4. Wir können also jetzt durch den heiligen Geist die sündhaften Begierden überwinden, während diese durch das Gesetz erst recht geweckt und angeregt wurden 5—6. Damit ist nicht gesagt, daß das Gesetz etwas Sündhaftes, sondern nur, daß es der unschuldige Anlaß zur Sünde war; denn nicht das Gesetz, sondern das im Menschen wohnende Böse, das durch seine leibliche Natur unterstützt wird, wirkt die Sünde 7—8. Wo aber die Gnade nicht wirkt, da kann durch das Gesetz nur eine innere Zerrissenheit und ein Zwiespalt im Menschen entstehen, welcher schließlich mit der Sünde endigt. Dieses Zerwürfniß zwischen Begierde und Vernunft beschreibt Paulus erst aus seiner früheren Erfahrung 9—13, dann durch Schilderung des unerlösten Menschen, in den er sich hineindenkt 14—23. Dieser entsetzliche Zustand kann höchstens das Verlangen nach der Erlösung herbeiführen, da nur die Gnade Jesu Christi ihm ein Ende machen kann 24, 25. Ganz anders ist das Leben der Gnade. Nachdem Christus im Fleisch gestorben ist, bleibt auch bei uns das Fleisch erstorben, weil wir mit unserm Geist es beherrschen können; wir sind also frei von der Herrschaft der Sünde 8, 1—10. e. Wir sind auch frei von der Herrschaft des Todes, weil wir den heiligen Geist in uns tragen, dessen Bezeugung im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft liegt; wohnt in uns derselbe Geist, wie in der Person Jesu Christi, so wird die Auferstehung, welche bei dieser gottmenschlichen Person durch den heiligen Geist gewirkt wurde, auch uns zu Theil werden, und wir werden Miterben mit Christus sein 11—17. f. Zwar müssen wir dieß durch Leiden erkaufen; allein diese werden unendlich durch den ewigen Lohn überwogen, und sie sind im Rathschluß Gottes miteinbegriffen, damit wir in der Hoffnung nicht nachlassen. An dieser sehnsüchtigen Hoffnung nimmt die ganze Schöpfung Theil, aber auch der heilige Geist in uns gibt derselben einen Ausdruck 18—27. Dabei wissen wir, daß als Erwiederung unserer Liebe zu Gott sich Alles für uns zum Besten gestalten muß und Alles uns zur Verherrlichung führt 28—30. So gibt es nichts mehr, das uns niederdrücken dürfte: weder das Bewußtsein früherer Sünde, noch äußere Bedrängniß, noch die Hölle kann uns von der Liebe Jesu trennen 31—39.

6. [Warum sind nun von diesem Heil der Menschheit die Juden ausgeschlossen?] a. Wahr ist, daß Paulus deßwegen das Volk Gottes tief bedauert 9, 1—5. Indeß ist vorerst festzuhalten, daß die Verheißung Gottes bezüglich Israels sich nicht auf die leibliche, sondern auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams bezieht, und daß die Auserwählung aus Gnade und nicht von Rechtswegen geschieht, wie dieß schon die Stellen Gen. 21, 12; 18, 10; 25, 23; Mal. 1, 2 zeigen, 9, 1—13. Dieses Verfahren Gottes ist nicht ungerecht, denn er handelt hier mit göttlicher Freiheit 14—18. Wenn es aber so von Gott abhängt, ob der Mensch Gott widerstrebt oder nicht, warum zürnt und straft er denn, wofern Einer widerstrebt? Darüber darf das Geschöpf mit dem Schöpfer nicht rechten 19—21. Wenn Gott sich den Vorhersagungen Os. 2, 1. 24; Js. 10, 22 ff.; 1, 9 gemäß durch Verwerfung der Juden, wie durch Begnadigung der Heiden verherrlichen will — [wer darf ihm einreden?] Allein die Heiden haben geglaubt, die Juden falsche Gesetzesgerechtigkeit geübt und den Erlöser verworfen, daher ist dieser ihnen zum Fall geworden 22—33. b. Paulus' Wunsch und Gebet ist, daß sie selig werden mögen. Allein die Juden sind

mit ihrem Eifer ohne Einsicht selbst schuld an ihrer Verwerfung, weil sie ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen wollen und sich der göttlichen Anordnung, durch welche Gerechtigkeit erlangt werden kann, nicht unterwerfen. Diese Anordnung verlangt den Glauben an Christus, welcher Ziel und Ende des Gesetzes ist 10, 1—4. Moses hat allerdings für die Vollziehung des Gesetzes das ewige Leben verheißen (Lev. 18, 5), allein er fordert daneben auch die Gerechtigkeit des Glaubens, und in dieser ist der Glaube an den Erlöser einbegriffen. Dieser Glaube aber, verbunden mit dem Bekenntnisse, hilft jedem zur Seligkeit, sei er nun von Geburt Jude oder Heide 5—13. Freilich gehört zum Glauben erst die Predigt 14—17; allein die Predigt ist so reichlich an die Juden ergangen, daß sie sich nicht entschuldigen können 18—21. Indeß ist auch nicht das ganze Israel verstoßen; wie Paulus, so haben auch viele von seinen Landsleuten die Gnade gefunden, und nur der größere Theil ist verblendet worden 11, 1—10. c. Hierbei war Gottes Absicht nicht, daß sie zu Grunde gehen sollten, sondern daß dadurch die Heiden das Heil erhielten, und ihr Glaube dann die Juden zur Bekehrung antriebe; die Aufnahme des gesammten Judenthums in die Kirche muß das Heil der Welt bilden 11—12. Darum will Paulus, obschon er Heiden-Apostel ist, doch auch den Juden das Heil zu bringen suchen, weil die Bekehrung derselben das ganze Heilswerk vollenden wird 13—16. Sonach haben die Heiden keinen Grund, sich über die Juden zu erheben, wenn sie zum Glauben kommen; das Heil stammt doch aus den Juden, und die Heiden haben ihre Berufung nur, weil die Juden es verschmäht haben. Werden die Heiden ihren Glauben nicht bewahren und üben, so wird Gott diese noch weniger schonen als die Juden 17—22. d. Aber auch den Juden kann Gott wieder zu der Gnade verhelfen, die ihnen ursprünglich zugedacht ist. Dieß wird wirklich mit der Zeit geschehen, nachdem die Heiden in die Kirche eingegangen sind. Bis dahin bleiben die Juden im Ungehorsam, wie vor ihnen die Heiden; jene werden um der Heiden willen so gelassen, diese werden um der Juden willen angenommen 23—32. Dieß ist ein Geheimniß der Weisheit Gottes, das man nur bewundern, aber nicht durchdringen kann, und um dessentwillen er ewig gepriesen sein soll. Amen. 33—36.

B. 7. Die Berufung zum Glauben fordert nun von den Lesern, daß sie ihr Leben zu einem vollkommenen Gottesdienst umgestalten und a. zunächst jeder seine Standespflichten vollkommen erfülle 12, 1—8. b. Ferner sollen sie eine allseitige Liebe bewähren 9—16 und c. diese auch versöhnlich auf den Feind ausdehnen 17—21. d. Der Obrigkeit sollen sie gehorsam sein, weil dieselbe von Gott ist, und darum auch ihr die Abgaben leisten 13, 1—7. e. Haben sie auch Alles gethan, so ist doch der Liebe noch nicht genug geschehen, in welcher die Vollkommenheit beschlossen ist 8—10. Sie sind schon so lange Christen, daß sie nunmehr Christi Bild in sich darstellen und alles Niedrige und Fleischliche verachten müssen 11—14. f. Gegen den Schwachen sollen sie mitleidig sein; wenn Einige gewisse Enthaltungen in Speis und Trank für nothwendig halten oder sich sonstige Rücksichten auflegen, die nicht nothwendig sind, so sollen sie dieselben liebevoll gewähren lassen und sie nicht richten, sowie diese sie selbst auch nicht richten dürfen; genug, daß wir alle Christum suchen und Christo angehören 14, 1—13. g. Es ist zwar ganz richtig, daß man sich über solche nicht gebotene Rücksichten hinwegsetzen darf; allein noch richtiger ist die Uebung der Liebe, welche uns lehrt, Aergerniß verhüten und den Frieden erhalten. Für sich folge jeder in diesen Dingen seiner Ueberzeugung; denn er sündigt, wenn er gegen seine Ueberzeugung handelt 14—23. Der Einzelne soll überhaupt nicht sowohl sich, als den Nächsten im Auge behalten, sowie auch Christus nicht für sich, sondern für uns gelebt hat 15, 1—4.

8. Darum sollen die römischen Christen a. vor Allem sorgen, die Eintracht durch Nachgiebigkeit unter einander zu bewahren. Nachdem Gott sie aus den Juden, wie aus den Heiden zu Einer Familie berufen, sollen sie ihn ebenso wegen seiner Treue gegen die Juden, wie wegen seiner Barmherzigkeit gegen die Heiden preisen. Gott gebe ihnen sein Glück und seinen Frieden 5—13. b. Dieß alles wäre nicht nothwendig gewesen ihnen zu schreiben, da sie genug unterrichtet sind; allein ihn drängt der Beruf, Heiden-Apostel zu sein, den er bereits im ganzen Osten erfüllt hat 14—21. c. Die Mühen dieses Amtes haben ihn abgehalten, sie früher zu besuchen; jetzt hofft er auf der Reise nach Spanien zu ihnen zu kommen 22—24. d. Erst muß er jedoch nach Jerusalem reisen; mögen sie ihn auf diesem verhängnißvollen Weg mit ihrem Gebet unterstützen 25—33.

9. Weiter a. empfiehlt er den Römern die Ueberbringerin des Briefes und grüßt die Reihe seiner Bekannten 16, 1—16. b. Vor judaisirenden Verführern mögen sie sich hüten 17—20. c. Grüße von seinen Gefährten 21—23. Gott allein die Ehre. Amen. 24—27.

546. Die Aechtheit des Briefes an die Römer ist unbestritten.

Denn daß Bruno Bauer 1852 nach dem Vorgange des englischen Deisten Evanson 1792 die Authentie des Briefes geläugnet hat, braucht von der Wissenschaft nicht beachtet zu werden. Die positive Bezeugung der Aechtheit reicht in der kirchlichen Literatur bis zu den ältesten Zeiten hinauf. Daß schon der hl. Jakobus in seinem Briefe 2, 21 ff. das Mißverständniß von Röm. 4, 1 ff. habe verhüten wollen, ist nicht bewiesen, aber auch nicht unmöglich. Dagegen finden sich schon bei Clemens von Rom Ep. 1 ad Cor. 30. 35. 38. 46. I, 272. 280. 284. 304 Reminiscenzen an den Römerbrief, welche unbestreitbar sind. Nicht ganz so klar, aber doch auch einleuchtend, sind ähnliche Anklänge bei Ignatius und Polykarp, s. *Charteris* p. 216. Den Inhalt von Röm. 4, 10. 11 gibt Justin der Martyrer Dial. 23. VI, 528 mit der Bemerkung ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει. In den Brief der Kirchen von Vienne und Lyon (Eus. H. E. 5, 1. XX, 409) ist Röm. 8, 18 wörtlich aufgenommen. Dasselbe gilt von Röm. 2, 6 ff.; 13, 7. 8 bei Theophilus von Antiochien ad Autol. 1, 14; 3, 14. VI, 1045. 1141. Die Itala und die Peschittho, sowie das Muratorische Fragment geben auch für den Römerbrief Zeugniß, s. o. § 43. Der „Senior" bei Irenäus adv. haer. 4, 27, 1. VII, 1059 führt die Stelle Röm. 11, 21. 17 als Ausspruch Pauli an. Irenäus zuerst citirt Stellen aus dem Römerbrief mit der Einleitung: Paulus scribens ad Romanos 3, 16, 3, ib. 922; Paulus Romanus alloquens 3, 16, 9, ib. 927; ihm folgt Clemens von Alexandrien zu Röm. 6, 2. 6. 13 mit der Formel ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ γράφει, Strom. 3, 11. VIII, 1176; ebenso Tertullian Scorp. 13. II, 170 und alle Späteren. Das Zeugniß der Häretiker kann hierneben kaum wichtig sein; daß die Ophiten sich auf den Römerbrief beriefen, bezeugt Hippolytus Philos. 5, 7. XVI, 3131; von Basilides steht das Nämliche Phil. 7, 25. ib. 3311 und bei Orig. Comm. in Ep. ad Rom. 5, 1. XIV, 1015. Die koptische Πίστις Σοφία citirt Röm. 13, 7 S. 294 ed. Schwartze. Ferner bezeugen die kanonische Geltung des Römerbriefs zu ihrer Zeit Herakleon nach Orig. in Jo. t. 13, 25. XIV, 440. Ptolemäus nach Irenäus adv. Haer. 1, 3, 4; 8, 3. VII, 473. 528; Theodot Excerpt. 49. IX, 681.

547. Nachdem Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes in seinem Texte weggelassen hatte, ist die Aechtheit dieser Abschnitte in neuerer Zeit noch von Einzelnen bestritten worden. Jetzt beschränken sich Einige darauf, Röm. 16, 3—20 zwar nicht für unächt zu erklären, aber doch aus dem Brief an die Römer zu verweisen. Für alles dieses fehlen zureichende Gründe, und die Integrität des Schreibens in der von der Vulgata überlieferten Form kann wissenschaftlich nicht angetastet werden.

Marcion hatte bei Herstellung seines Apostolikon, d. h. bei der Zurechtstellung des Textes zu häretischen Zwecken, besonders den Römerbrief verstümmelt, Tert. adv. Marc. 5, 13. II, 503. Daß er die beiden letzten Kapitel wegließ, sagt Origenes in Ep. ad Rom. XIV, 1290. Es ist kein Zweifel darüber, daß dieß aus Tendenz und nicht wegen einer Ueberlieferung geschehen ist; schon Tertullian tritt für die Aechtheit der beiden Kapitel ein. Nach dem Geiste, welcher die protestantische Exegese beherrscht, hat man in unserem Jahrhundert das Verfahren Marcions wieder aufgenommen und findet Gründe in „gehäuften Schlußformeln" 15, 33; 16, 20. 24. 25—27, „unsicherer Stellung der Doxologie" 14, 24 oder 16, 25, „Spuren musivischer Arbeit im 16. Kapitel", „einem Freundeskreis Pauli (16, 3 ff.), den er so reich schwerlich in Asien gehabt haben konnte, und aus dem einzelne Namen nach Asien weisen". Hierauf kann erwiedert werden, daß eine Mehrzahl von Schlußformeln sich auch im ersten Korintherbrief und im Philipperbrief zeigt, ohne daß deßwegen deren Aechtheit beanstandet wird. Die Doxologie 16, 25—27

findet sich in einzelnen Handschriften allerdings schon am Ende des 14. Kapitels. Dieß erklärt sich daraus, daß 15, 14 bis 16, 23 zur Vorlesung in der Kirche nicht geeignet war, Kap. 15, 13 aber schon eine Doxologie ist, und deßwegen der bedeutungsvolle Schluß von Paulus' eigener Hand an's Ende des nächst vorhergehenden Abschnittes, also nach 14, 23 gesetzt wurde. Uebrigens haben die meisten und besten Handschriften und Uebersetzungen Alles der Vulgata gemäß. Die „musivische Arbeit" in Kap. 16 beruht darauf, daß das Schriftstück ein Brief ist, und daß Paulus es wie einen Brief mit einem Postscript ausgestattet hat. Was endlich den Freundeskreis Pauli betrifft, so ist darüber oben S. 478 bereits das Nöthige gesagt. Gerade die asiatischen Namen erklären, daß der hl. Paulus Grüße nach Rom zu schicken hatte. Es ist also nicht nöthig, hier Schwierigkeiten finden und beseitigen zu wollen, und es kann als bloßer Einfall gelten, wenn einige Neuere den Abschnitt 16, 3—20 als ein Bruchstück ansehen, das ursprünglich nach Ephesus bestimmt gewesen sei und durch einen Irrthum (etwa der Phöbe) mit dem Römerbrief verbunden worden sei. S. darüber Mangold in Bleeks Einleitung S. 547; Holtzmann, Einl. S. 256. Mehr als alles, was hier vorgebracht wird, beweist das Vorhandensein der beiden letzten Kapitel in den Texten der Itala und der Peschittho.

548. Der Brief an die Römer ist in der letzten Zeit von Paulus' Aufenthalt zu Korinth, also im Anfang des Jahres 58 abgefaßt worden.

Der Verfasser sagt 15, 25, „jetzt" stehe er im Begriff, nach Jerusalem zu reisen und dorthin die Collecte aus Macedonien und Achaja zu bringen; Er kann also den Brief nicht vor seiner Ankunft in Korinth geschrieben haben, da er 2 Cor. 8, 7 ff. noch die Korinther ermahnt, reichlich beizusteuern, im Römerbrief aber die Collecte als beendet angibt. Er kann ihn auch nicht nach seiner Abreise geschrieben haben, da er Cajus, der nach 1 Cor. 1, 14 zu Korinth wohnte, 16, 23 seinen Wirth nennt, und da er den Brief nach 16, 1 einer Diakonissin aus Kenchreä zur Bestellung mitgab. Hierzu stimmt auch der Umstand, daß nach 16, 21 ein Sopater und Timotheus Grüße auftragen, da diese nach Apg. 20, 4 mit ihm aus Korinth zurückreisten. Selbstverständlich ist, daß die Abfassung des Briefes nicht in den Anfang, sondern an's Ende des korinthischen Aufenthaltes gehört. Demnach fällt dieselbe in die ersten Monate des Jahres 58 n. Chr.

### 3) Der erste Brief an die Korinther.

549. Zur Zeit des hl. Paulus hatte Korinth in seinem äußern Bestande zwar nicht mehr den Charakter, welchen es in der Blütezeit des Hellenenthums besessen hatte, wohl aber waren daselbst diejenigen sittlichen Zustände wieder heimisch, durch welche Korinth von jeher im übrigen Griechenland verrufen war.

Die ursprünglich äolische, später dorische Stadt, welche nach der langen Herrschaft königlicher Dynastien sich eine republikanische Verfassung gegeben hatte, besaß durch ihre Lage eine eigenthümliche Bedeutung. Einerseits war die uneinnehmbare Akropolis, mit der sie durch ungeheure Mauern zu einem Ganzen verbunden war, der Schlüssel des Peloponnes, andererseits bildete sie seit ältester Zeit den Stapelplatz zwischen dem jonischen und dem ägäischen Meere. Diese beiden Momente hatten ihr seit früher Zeit zu einem außerordentlichen Aufschwunge verholfen, und wenn auch, dem griechischen Geiste entsprechend, dabei die Künste gepflegt wurden, so ging doch die Thätigkeit ihrer Bewohner fast ganz in Technik und Gewerbe, sowie in Handel und Seeverkehr auf. Hierdurch strömte ungeheurer Reichthum in Korinth zusammen; schon Periander bestritt alle Kosten seiner Regierung und seines Hofhaltes mit den Zöllen, welche Hafen und Markt lieferten. Die Einwohner selbst waren überaus stolz auf ihre Stadt, und die Gemeinde verschwendete ungeheuere Summen zu Prachtgebäuden und Kunstwerken jeder Art, welche der Stadt zur Zierde dienen sollten. Ein solcher Wohlstand hatte, allen Luxusgesetzen zum Trotz, eine selbst für griechische Verhältnisse unerhörte Ueppigkeit und Unsittlichkeit im Gefolge. Korinthische Schlemmer und korinthische Säufer waren sprüchwörtlich und wurden in der Komödie dargestellt. Buhlerinnen waren nirgendwo in solcher Zahl zu finden

und machten nirgendwo solche Ansprüche, wie zu Korinth. Beim Tempel der Aphrodite dienten über tausend sogenannter Priesterinnen dem Laster unter dem Schutze der Religion, und mancher Handelsherr kam gänzlich ausgeplündert von der Geschäftsreise heim, wenn sie ihn über Korinth geführt hatte. Für solche Verkommenheit traf die Stadt eine schreckliche Rache, als sie mit dem achäischen Bunde der Macht der Römer erlag. Der unwissende Barbar Mummius machte in gräßlicher Zerstörung dem lumen totius Graeciae ein Ende; nur einige Tempel und die Gebäude der Burg entgingen der Vernichtung. So blieb das üppige Korinth gerade ein Jahrhundert, von 146—46, in Trümmern liegen. Da faßte Cäsar als Dictator, vermuthlich aus handelspolitischen Erwägungen, den Entschluß, die alte Herrlichkeit der Stadt wieder herzustellen. Er errichtete eine Colonie daselbst, welche mit Veteranen und Freigelassenen bevölkert wurde; dieselbe erhielt den Namen Colonia Julia Corinthus. Diese Pflanzung gedieh rasch wieder zu einer hohen Blüte und ward zur Hauptstadt der Provinz Achaja erhoben. Ebenso rasch aber stellten sich auch die alten Laster wieder ein, und die Unzucht ward bald im übrigen Griechenland mit κορινθιάζειν bezeichnet.

550. Diesem Sittenverderben hatte der hl. Paulus mit Erfolg entgegengewirkt, und die unter seinen Augen aufblühende Christengemeinde rechtfertigte die besten Erwartungen. Als er aber genöthigt war, Korinth zu verlassen, fehlte die Controle, welche seine hinreißende Persönlichkeit ausübte, und die alten Gewohnheiten begannen bald ihre Macht wieder auszuüben. Dieß veranlaßte den Apostel zu einem entschiedenen Mahnschreiben, das für uns verloren ist.

Wie der Apostel zu Korinth den Kampf mit Laster und Heidenthum aufnahm, ist oben S. 466 ff. nach Apg. 18, 1 angegeben; daß er die Schwierigkeit des Unternehmens nicht unterschätzte, sagt er selbst 1 Cor. 2, 1—3. Gleichwohl konnte er nach 1 Cor. 1, 4—9 mit der Entwickelung christlicher Gesinnung daselbst sehr zufrieden sein. Bei der Auffassung aber, welche das griechische Heidenthum von fleischlichen Sünden hatte, und bei der Umgebung, unter welcher die korinthischen Christen lebten, darf es nicht befremden, wenn manche von den Neugetauften wieder den alten Verirrungen anheimfielen. Da Paulus nach seiner Entfernung die wichtige Gemeinde nicht aus dem Auge verlor, erfuhr er bald das Vorgegangene und drückte deßwegen sein Mißfallen in einem sehr entschiedenen Briefe aus. Das Einzige, was über letztern bekannt ist, steht 1 Cor. 5, 9—11; hiernach hatte er den guten Christen jeden Umgang mit den Rückfälligen verboten. Mit Unrecht glauben manche Erklärer, der Apostel sei auch persönlich nach Korinth hinübergereist, um durch seine Gegenwart bessere Zustände herbeizuführen; die Stellen 2 Cor. 12, 14; 13, 2, welche zum Beweise hierfür vorgebracht werden, sprechen nur von einem Vorsatze des Apostels, nicht von dessen Ausführung. Allein auch ohne persönliche Bemühung blieb er über das, was zu Korinth vorging, in vollständiger Kenntniß.

551. Schon bald nach Absendung des früheren Schreibens erfuhr Paulus durch die Angehörigen oder das Gesinde einer gewissen Chloe, das seit Apollos' Auftreten zu Korinth bedenkliche Spaltungen eingerissen waren. Auf anderem Wege erfuhr er dann, daß auch große sittliche Mißbräuche in der dortigen Christengemeinde vorkamen. Während er auf Mittel zur Abstellung dieser Aergernisse dachte, ward ihm auch noch durch eine besondere Gesandtschaft ein Brief der korinthischen Gemeinde überbracht, worin er um Aufschluß über entstandene Zweifel gebeten wurde. Von den Ueberbringern konnte er auf zuverlässigste Weise jeden weitern Aufschluß über die Zustände in Korinth erlangen und ward dadurch mit mancherlei Unordnungen bekannt, welche in seiner Abwesenheit eingerissen waren. Sonach hatte er einen vierfachen Anlaß, sich ausführlich abermals an die korinthischen Christen zu wenden.

Die erste Quelle, aus welcher Paulus seine Nachrichten erhielt, kann nur eine gelegentliche gewesen sein. Chloe muß eine den Korinthern wohlbekannte Dame gewesen sein. Ob sie in Ephesus wohnte und ihre Leute von einer Reise nach Korinth zurückkehrten, oder ob sie zu Korinth wohnhaft war und ihre Angehörigen in Ephesus gewesen waren, bleibt ungewiß. Jedenfalls aber ist nicht wahrscheinlich, daß der Apostel unter οἱ Χλοῆς die später zu nennenden Ueberbringer des Gemeindeschreibens verstehe. Die Berichterstatter nun hatten von vier Parteien zu Korinth erzählt, welche sich nach Paulus, Apollos, Petrus und Christus nannten. Ueber die Differenzpunkte zwischen diesen verschiedenen Gruppirungen ist durch die Betrachtung der allgemeinen Verhältnisse in der ersten Kirche wohl Aufschluß zu erhalten. Zwischen Paulus und Apollos konnte nur eine formelle Verschiedenheit hervorgekehrt worden sein; denn ihre Uebereinstimmung in der Lehre betont Paulus 3, 5 in einer Weise, welche an ein Mißverständniß in dieser Hinsicht nicht zu denken erlaubt. Allein jedweder predigte „nach dem Maße, wie es ihm der Herr verliehen hatte". Paulus verkündigte das Evangelium „nicht in Wortweisheit, damit nicht das Kreuz Christi hohl werde" 1, 17. Er kam zu den Korinthern „nicht als Meister der Rede oder der Weisheit" 2, 1, und „sein Wort und seine Predigt bestand nicht in philosophischen Redekünsten" 2, 4, denn er mußte „zu Menschen von Fleisch, zu Unmündigen in Christo reden, denen er Milch zum Trinken, nicht feste Speise gab" 3, 1. Apollos dagegen war ein zu Alexandrien geschulter Rhetor, der mit natürlicher Beredsamkeit auch alle die oratorische Bildung vereinigte, welche die damaligen Schulen lehrten. Er brauchte ferner „bloß zu begießen, wo Paulus gepflanzt hatte" 3, 6. So war die Art des Predigens bei ihm natürlich eine ganz andere, als beim hl. Paulus, und fand bei Vielen in Korinth gewiß Widerhall in der hellenischen Bildung, welche sie sich in den Schulen erworben hatten. Solange er nun selbst noch in Korinth war, würde Apollos wohl eine parteiliche Anhänglichkeit an seine Person nicht haben aufkommen lassen; allein nachdem er die Stadt verlassen hatte, geschah dort, was in ähnlichen Fällen so oft geschieht: Einer wurde auf Kosten des Andern erhoben, und der Zwiespalt war da. Paulus ward aber sonst noch in Korinth bemängelt. Aus 9, 1—3 geht hervor, daß es dort solche gab, welche die Rechtmäßigkeit seines Apostelamtes in Zweifel zogen. Welcher Art diese Neider waren, kann aus gelegentlichen Aeußerungen des Apostels geschlossen werden. Es waren Judenchristen (2 Cor. 11, 22), welche mit Empfehlungsschreiben vermuthlich von Jerusalem gekommen waren (3, 1) und, wenn auch nicht die Beschneidung, dann doch den Buchstaben des Alten Testamentes in den Vordergrund des christlichen Lebens gestellt hatten (3, 6—11). Diese stellten, um Paulus zu verkleinern, den hl. Petrus unberufener Weise als Vertreter ihrer Ansichten dar und sammelten so die Partei, welche sich nach Petrus nannte. Einem solchen Parteitreiben gegenüber gab es aber auch verständige Christen zu Korinth, welche keinen andern, als den christlichen Namen tragen und mit ihm das Wesen des Christenthums bewahren wollten. Diese standen nothgedrungen dem Parteigezänke selbst als Partei gegenüber, obwohl sie parteilos waren. Daher nennt sie der Apostel 1, 12 als selbständigen Theil der Gemeinde, unterscheidet 3, 22 aber wohl zwischen den kranken und diesem gesunden Theile.

Was der Apostel durch sonstige Nachrichten aus Korinth erfahren hatte, war so gravirender Art und von christlichem Geist so verschieden, daß es die Rangstreitigkeiten der Parteien in einem eigenthümlichen Lichte erscheinen ließ. Während die korinthischen Christen den Vorrang der Apostel erörterten, hatten sie ihr Gefühl gegen unzüchtige Laster abgestumpft und duldeten die größten Aergernisse in ihrer Mitte. Es lebte jemand mit seiner Stiefmutter, und zwar zu Lebzeiten seines Vaters (2 Cor. 7, 12). Ebenso „korinthisirten" die Christen gleich den Heiden, indem sie den Buhlerinnen nachgingen, und wagten dieß mit der von Paulus gelehrten Freiheit zu entschuldigen; so wie das Essen und Trinken nicht mehr durch Speisegesetze beschränkt sei, brauche auch der fleischliche Trieb, als etwas ebenso Unschuldiges, nicht gezügelt zu werden. Dagegen fehlte die Liebe, welche das Kennzeichen der Christen sein sollte. Unehrlichkeit und Uebervortheilung war nichts Seltenes, und die so entstehenden Streitigkeiten wurden proceßkrämerischer Weise vor heidnischen Richtern geschlichtet.

Daß aber das Christenthum zu Korinth trotzdem eine große Zahl pflichttreuer Bekenner zählte, zeigt wohl der Brief, welcher im Namen der Gemeinde an den Apostel geschickt war. Derselbe legte eine Reihe von Zweifeln zur Entscheidung vor, welche nur bei

dem Bestreben, das christliche Sittengesetz treu zu befolgen, sich aufdrängen konnten. Das eheliche Leben konnte sowohl in Bezug auf den ehelichen Umgang, als auf das Eheband denen, welche aus dem Heidenthum gekommen waren, mancherlei Unklarheit bereiten, welche beseitigt werden mußten. Ebenso blieb es fraglich, ob im Christenthum der Standesunterschied zwischen Freien und Sklaven, der so tief in alle socialen Lebensfragen eingriff, bestehen bleiben dürfe. Auch der relative Werth des ehelosen und des ehelichen Lebens konnte in einer Gemeinde, deren Mitglieder unter hellenischer Anschauung aufgewachsen waren, in sehr verschiedener Weise aufgefaßt werden. Da ferner die Christen zu Korinth inmitten einer Ueberzahl von Heiden wohnten, so legte die Gewohnheit der letzteren, bei ihren Götzenopfern alle Nachbaren und Geschäftsfreunde, auch die christlichen, zu dem darauf folgenden Mahle einzuladen, die Frage nahe, ob der Christ bei einem solchen Gastmahl mitessen dürfe; ebenso war es fraglich, ob das bei den Opfern erübrigte Fleisch, welches in der Halle feilgeboten wurde, von den Christen gekauft werden dürfe. Es gab nun solche zu Korinth, welche aus aufgeklärter Erkenntniß sich über solche Bedenken hinwegsetzen zu können glaubten und dadurch Aergerniß gaben, so daß diese Sache jedenfalls einer auctoritativen Entscheidung bedurfte.

Der Brief mit diesen Fragen war durch drei angesehene Christen aus Korinth, Stephanas, Fortunatus und Achaicus, überbracht worden, die sich jedenfalls hierzu angeboten, weil sie zu Paulus in vertrautem Verhältniß standen. So hatte dieser eine weitere Gelegenheit, sich durch Nachfrage über die Zustände in Korinth zu unterrichten. Seine Erkundigungen gingen zunächst auf den öffentlichen Gottesdienst, und auch hierüber erfuhr er manches, das ungehörig war. Die Frauen emancipirten sich von der Sitte, bedeckten Hauptes zu erscheinen. Bei Gelegenheit des heiligen Abendmahles wurden keine Liebesmahle mehr gehalten; die Spaltungen wurden bis in die Kirche getragen, und die Reichen sonderten sich von den Armen, um selbst zu schlemmen, während diese ihre Armut zur Schau stellen mußten. Ferner wurden die Geistesgaben der damaligen Zeit unrichtig verstanden und von den Begabten selbst mißbräuchlich angewendet, so daß sie nicht zur Erbauung dienten und die Liebe nicht förderten. Bei der hierdurch eingerissenen Unordnung wagten selbst die Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen mitzusprechen. Was aber schlimmer als Alles war — die im Heidenthum großgezogene Skepsis hatte sich auch unter den Christen Eingang verschafft, und so glaubten Einige die schwer verständliche Lehre von der Auferstehung der Todten in Zweifel ziehen zu dürfen. Während die Freunde ihm dieß alles zur Kenntniß brachten, mußte die Rede auch noch auf die Collecte für die Nothleidenden zu Jerusalem kommen, welche Paulus ausgeschrieben hatte, und welche, wie alle Geldsachen, auf Schwierigkeiten gestoßen war. So war für einen Brief überreicher Stoff geboten, und gerade die Fülle dieses Stoffes nöthigte den Apostel, die systematische Form einzuhalten, wodurch der erste Brief an die Korinther sich auszeichnet.

552. In diesem Briefe spricht der Apostel sich nach der Reihe über alle die Punkte aus, welche seine Hirtensorge in Anspruch genommen haben, und gruppirt dieselben nach den vier Quellen, aus denen er seine Kenntniß der Zustände in Korinth erhalten hat. Nach einem kurzen gewinnenden Eingang (1, 1—9) rügt er 1. die Spaltungen und zeigt, wie thöricht es sei, aus eigener Selbstgefälligkeit den Verkünder mit dem Verkündeten zu verwechseln (1, 10 bis 4, 21). Dann schreitet er 2. entschieden ein a. gegen die Gleichgültigkeit bei empörenden Lastern (5), b. gegen die Unsitte, vor heidnischen Beamten Recht zu nehmen (6, 1—7), c. gegen die vorkommende Unehrlichkeit (6, 8—11), d. gegen die frivolen Entschuldigungen, womit die Unzucht beschönigt wird (6, 12—20). Nunmehr beantwortet er 3. die Fragen, welche der von Korinth aus gesandte Brief enthalten hat: a. über das eheliche Leben (7, 1—16), b. über die christliche Auffassung der socialen Einrichtungen (7, 17—24), c. über den jungfräulichen Stand (7, 25—40), d. über die Theilnahme an den Opfer-

mahlzeiten der Heiden und den Genuß des bei heidnischen Opfern erübrigten Fleisches (8). Die hierbei betonte Rücksicht auf das Aergerniß gibt ihm Gelegenheit, e. ausführlich sein Verhalten den Korinthern gegenüber zu rechtfertigen (9), und f. ernstlich vor falscher Sicherheit zu warnen (10). Hierauf bespricht er 4. die Mißstände, welche er von den Ueberbringern des Briefes erkundet hat; er tadelt a. die Abweichung der Frauen von althergebrachter Sitte (11, 1—16), b. die Lieblosigkeit bei den Liebesmahlen als unwürdige Vorbereitung auf die heilige Communion (11, 17—34). 5. Endlich a. belehrt er die korinthischen Christen über die Charismen des heiligen Geistes und deren relativen Werth (12—14), und b. widerlegt in streng dogmatischer Erörterung die Zweifel an der Auferstehung der Todten (15). Er schließt 6. mit Anordnungen bezüglich einer Collecte und mit persönlichen Nachrichten (16).

Den Gruß bei diesem Briefe entbietet Paulus zugleich mit einem sonst unbekannten Sosthenes, der vermuthlich bei den Korinthern wohlbekannt und geachtet war. Er ist an alle Christen gerichtet, welche nicht nur in der Stadt, sondern auch im Gebiete, also nach unserer Anschauung im ganzen bischöflichen Sprengel von Korinth, vorhanden sind 1, 1—3. Diese geben ihm vor Allem Grund, Gott dem Herrn dafür zu danken, daß er ihnen so herrliche Gnadengaben zu Theil hat werden lassen 4—9.

1. Um so mehr ist zu beklagen, daß sie die Spaltungen haben aufkommen lassen, worüber er durch die Leute der Chloe Nachricht erhalten hat 10—12. Er selbst hat doch gewiß keinen Anlaß gegeben, seinen Namen als den eines Parteihauptes zu gebrauchen 13—16. [Denn der Grund zu solchen Zerwürfnissen liegt in Ueberschätzung der weltlichen Weisheit;] er aber hat allen Prunk weltlicher Wissenschaft verschmäht, um nur das Kreuz zu predigen, das den Juden eine Thorheit, den Heiden ein Aergerniß ist, und hat sich gerade an solche gewendet, welche vor der Welt und ihrem hochfahrenden Urtheile wenig bedeuten 17—31; dabei standen ihm auch so wenig äußere Mittel zu Gebote, daß die Gründung der Gemeinde zu Korinth lediglich als Gottes Werk angesehen werden kann 2, 1—5. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß ihm nicht ein tieferes Verständniß von den Geheimnissen des Christenthums gegeben sei [wie seine Neider behaupten] 6—9; dasselbe habe er durch den heiligen Geist empfangen, der allein es ertheilen könne 10—16. Die Korinther waren eben für eine tiefergehende Belehrung nicht empfänglich, wie gerade jetzt ihr Parteihader beweist 3, 1—3. Statt in Paulus und Apollos nur Werkzeuge des einen Erlösers zu sehen, der sie selig machen will, halten sie sich bei den äußeren Formen der beiden Prediger auf, welche doch nur Nebendinge sind, und welche dem Gericht Gottes unterliegen 4—18. Sie wollen dabei den wohlfeilen Ruhm erlangen, über solche Dinge urtheilen zu können und sich dem bewährtesten Haupte angeschlossen zu haben, während doch ihre Angehörigkeit an Christus ihr letztes Ziel bleiben sollte, wie es das der Prediger ist 19—23. Bei der Beurtheilung der Lehrer kommt es nur darauf an, wie sie dem Auftrage ihres Meisters entsprochen haben, und darüber kann nur Gott richten 4, 1—5. So wenig also Paulus und Apollos selbst sich rühmen oder über einander erheben, ebenso wenig sollen die Korinther einen Ruhm darein setzen, dem Einen oder dem Andern anzugehören, sondern sollen sich die Demuth ihres geistigen Vaters zum Vorbild nehmen 6—16. Diese mögen sie auch von Paulus' liebstem Sohne und Abgesandten Timotheus lernen; derselbe ist schon auf dem Wege zu ihnen, nicht als fürchte der Apostel mit seinen Gegnern zusammenzukommen, sondern weil er vorher wissen will, ob er schonend oder strafend kommen muß 17—21.

2. Die Korinther haben um so weniger Ursache, ihre Eitelkeit auf Nebendinge zu richten, weil sie in der Hauptsache so viel vermissen lassen. a. Nicht einmal unter den Heiden kommt es vor, daß Einer zu Lebzeiten des Vaters mit seiner Stiefmutter lebt, wie dort in der Christengemeinde jemand 5, 1. 2. Diesen excommunicirt der Apostel kraft seiner apostolischen Vollmacht in einer Form, welche für immer der Kanon für die Lehre von den kirchlichen Strafmitteln geblieben ist 3—5. Damit ist freilich auch ein Vorwurf für die Uebrigen ausgesprochen, welche einen solchen Sünder in ihrer Mitte ge-

duldet haben. Sie sollen also ihre Gemeinde säubern, damit sie das bevorstehende Osterfest ohne einen solchen Sauerteig feiern können 6—8. So hätten sie auch seine Mahnung in dem frühern Briefe, mit Unzüchtigen keinen Verkehr zu haben, verstehen sollen; es handelte sich dabei um die faulen Glieder der Kirche, nicht um die Sünder in der [heidnischen] Welt, denen sie unmöglich vollständig aus dem Wege gehen können 9—13. b. Die Veranlassung zu einer weitern Rüge kleidet der Apostel schonend in eine Frage. Ist es wirklich wahr, daß Christen zu Korinth bei den Heiden, statt bei ihren Mitchristen Recht nehmen? Die Christen sollen doch an Gottes Gericht theilnehmen und beim Endgericht sogar über die gefallenen Engel erkennen; für ihre Gerichtshändel wäre deßwegen der Letzte und Verachtetste unter ihnen gut genug zum Richter 6, 1—6. c. Allein es ist schon schlimm genug, daß sie überhaupt zu Gericht gehen, weil Einer den Andern übervortheilt, statt nach Christenart das Unrecht zu tragen. Die Unehrlichkeit wird sie ebenso gut vom Reich Gottes ausschließen, wie jedes andere Laster. Daß Laster jeder Art bei ihnen vorkamen, war zu begreifen, so lange sie noch Heiden waren; aber bei solchen, die getauft sind und den Namen Jesu Christi tragen, darf nichts der Art vorkommen 7—11. d. Es ist also eine ganz falsche Folgerung, daß die Freiheit des Christenthums sich auch auf Begehung der Unzucht erstrecke. Die Aufhebung der Speisegesetze schließt nicht auch die Aufhebung des Sittengesetzes in sich. Der Magen ist für die Speise, aber der Leib nicht für den thierischen Trieb da. Die Glieder des Christen sind Gottes Tempel und Eigenthum; sie der Buhlerin hinzugeben, ist ein Raub, der an Gott vollbracht wird 12—20.

3. Um nun auf die Zweifel zu kommen, welche in dem gesandten Briefe ausgesprochen sind, a. so ist es richtig, daß die Enthaltung von geschlechtlichem Umgang besser ist, als die Uebung desselben. Allein gegen die Unzucht ist das eheliche Zusammenleben ein Schutz. Daher soll jeder Theil dem andern die Pflicht leisten, wenn sie begehrt wird; nur Uebereinkunft kann davon befreien, und die Uebung des Gebetes fordert eine solche Absprache bloß zeitweilig. Freilich ist dieß ein Zugeständniß und kein Befehl 7, 1—6; er möchte wünschen, die Enthaltsamkeit werde allgemein geübt; indeß das kann nur ein Rath sein 7—9. Ein Gesetz Gottes aber ist es, daß das Eheband nicht gelöst werden darf 10. 11. Dieß gilt freilich nur von der Ehe zwischen Christen. Aber, auch wenn von heidnischen Eheleuten nur der eine Theil Christ wird, ist es des Apostels Wille, daß derselbe die Ehe nicht löse, wofern der andere sie fortsetzen will; nur wenn der heidnische Theil dieß nicht will, ist der christliche frei 12—16. b. Es soll aber jeder in demjenigen Stande seine Seligkeit suchen, in welchem er zum Christenthum berufen ist. Dieß gilt auch für die Beschneidung und für die Sklaverei; wer die eine oder die andere trägt, soll sie nicht abwerfen, wer sie nicht hat, soll sie nicht suchen 17—24. c. Noch mehr gilt der nämliche Grundsatz für Jungfrauen und Wittwen; wenn es auch kein Unrecht für die Angehörigen beider Stände ist, zu heiraten, so thun dieselben doch besser, so zu bleiben 25—40. d. Was nun das Opferfleisch betrifft, so will der Apostel den Aufgeklärten zu Korinth gern zugestehen, daß er sie hierüber nichts zu lehren braucht; nur will er sie aufmerksam machen, daß die aufgeklärte Erkenntniß nicht von der Pflicht befreit, die Liebe zu üben 8, 1—3. Es ist gewiß richtig, daß die Götzen nichts sind [und darum auch dem Fleisch, welches ihnen geopfert wird, keine andere Beschaffenheit geben können] 4—6. Nun gibt es aber einmal auch weniger aufgeklärte Christen, welche das den Götzen geopferte Fleisch als etwas Geweihtes ansehen und es doch essen. Diese darf man nicht in ihrer formellen Sünde bestärken, bloß um von seiner aufgeklärten Kenntniß Gebrauch zu machen; ein solches Aergerniß ist selbst eine Sünde, und es ist ja keine Nothwendigkeit denkbar, gerade dieß und nichts Anderes zu essen 7—12. e. „Ich wollte ja nie mehr Fleisch essen, ehe ich meinem Bruder Aergerniß gäbe 13. Und um bei dieser Gelegenheit ein Wort für meine Gegner zu sagen, so habe ich immer um der Liebe willen auf meine Apostelrechte über euch verzichtet 9, 1—3. Ich hätte ja Unterhalt und Lohn ebenso gut, wie die anderen Prediger des Evangeliums, von euch fordern können; von diesem Recht aber habe ich keinen Gebrauch gemacht 4—15; denn ich will keinen andern Lohn, als den, welcher in meiner Predigt selbst liegt 16—18. Ich bin Allen Alles geworden, um Alle zu gewinnen und so selbst des ewigen Heils theilhaftig zu werden 19—23. Denn dieß ist unser gemeinsamer Lohn, ein höherer Preis, als der Kampfpreis bei den isthmischen Spielen.“ Wollten die Korinther nur denselben Ernst zur Erlangung desselben anwenden,

wie Paulus! 24—27. Die falsche Sicherheit wegen der geschehenen Berufung ist von Gefahr, wie das Beispiel der Israeliten in der Wüste zeigt 10, 1—6. Sie sollen durch dieses Beispiel sich warnen lassen, am Götzendienste theilzunehmen, Unzucht zu treiben, gegen Gottes Fügung und Gesetz zu murren und Selbstvertrauen zu nähren 7—13. Das aber ist eine bedenkliche Zuversicht, wenn man götzendienerischen Uebungen nicht aus dem Wege geht. Gerade die besser Unterrichteten müssen wissen, was die Theilnahme an einem religiösen Mahl bedeutet. Ist nicht das christliche Abendmahl das Band unserer Zugehörigkeit zur Kirche? und geben sich die nicht als Juden zu erkennen, welche die jüdischen Opfer essen? Wenn also auch das den heidnischen Götzen Geopferte nichts ist, so ist doch die Opferhandlung etwas, und zwar etwas Fluchwürdiges, bei dem sich ein Christ nicht betheiligen kann, ohne Gott herauszuforderen 14—22. Dieß gilt um so mehr, wenn schon das Aergerniß fordert, sich seiner Freiheit zu begeben 23. 24. So etwas braucht natürlich nicht in's Extrem getrieben zu werden. Das Fleisch, welches öffentlich feilgeboten wird, mag jeder kaufen, ohne über den Ursprung nachzuforschen; ebenso kann jeder, der bei einem Heiden eingeladen ist, essen, was ihm vorgesetzt wird. Wenn aber ein Mitgast darauf aufmerksam macht, es sei Fleisch von Götzenopfern da, und sich ein Gewissen daraus macht, davon zu essen, so enthalte auch der aufgeklärter Denkende um der Liebe willen sich davon; es geht ja überall um die Ehre Gottes, und er selbst macht keine Ausnahme 25 bis 11, 1.

4. [Nun zu etwas Anderem.] Paulus hört mit Freuden, daß sie die Ordnung beim Gottesdienst so einhalten, wie er sie angegeben hat 11, 2. a. [Indeß ist in Einem Punkt ein Mißbrauch eingerissen.] Das Verhältniß zwischen Mann und Weib wird beim äußern Gottesdienst dadurch angedeutet, daß der Mann mit bloßem, die Frau mit verhülltem Haupt erscheint; das Weib beschimpft sich selbst, wenn es, wie in Korinth, sich emancipirt und unbedeckten Hauptes erscheint. Was dafür gesagt werden könnte, hat gegenüber der allgemeinen Sitte in der Kirche keine Bedeutung 3—16. b. Leider entsprechen die gottesdienstlichen Versammlungen zu Korinth überhaupt nicht mehr dem ursprünglichen Zweck. Die Feier der hl. Communion mit dem Liebesmahl sollte das Band der Liebe bilden; allein dabei sondern sich die einzelnen Klassen und Parteien ab, und die Armen müssen hungern, während die Reichen sich betrinken 17—21. Diese Verkennung der heiligsten Einrichtungen ist äußerst tadelnswerth; darum schreibt der Apostel ihnen noch einmal, was er sie über Einsetzung der heiligen Communion und die Bedingungen zum würdigen Empfang derselben gelehrt hat 22—29. Die vielen Krankheiten und Sterbefälle sind aber der Beweis, daß Viele die heilige Communion nicht würdig empfangen; damit will Gott der Herr sie aufmerksam machen, daß sie bei ihren Liebesmahlen, als der Vorbereitung zur Communion, liebevoller und gewissenhafter verfahren. Anderes später. 30—34.

5. a. In Bezug auf die Geistesgaben, welche ihnen etwas Neues sind, bedürfen sie freilich einer Unterweisung. Wie sie früher vom bösen Geist zu den Götzen geleitet wurden, so ist jetzt jede christliche Lebensäußerung bei ihnen eine Wirkung Gottes des heiligen Geistes. Allein außer diesen allgemeinen Wirkungen theilt der heilige Geist noch Charismen aus, die trotz ihrer äußern Verschiedenheit alle auf die eine nämliche Quelle zurückzuführen sind und nur mit Rücksicht auf einen zu erreichenden guten Zweck für den Einzelnen ausgewählt werden 12, 1—11. Die Kirche ist ein geistiger Leib, der ebenso, wie der menschliche Körper, des Zusammenwirkens aller Glieder bedarf, um zu bestehen; demnach sind alle Glieder gleich nothwendig und wichtig, und es handeln diejenigen, welche sich ihrer Geistesgaben überheben, ebenso unrecht, wie die, welche mit den ihrigen unzufrieden sind. Sollen die Geistesgaben verglichen werden, so sind diejenigen die wünschenswertheren, welche die meiste Erbauung stiften, nicht die, welche das größte Aufsehen erregen 12—31. Ueber alle Geistesgaben geht die Liebe 13, 1—3, deren Wirkungen dem, was in Korinth vorkommt, gerade entgegengesetzt sind 4—7, welche alle Geistesgaben überdauert und das letzte Ziel derselben ist 8—13. Nur mit dem Maßstabe der Liebe dürfen die Geistesgaben gemessen werden; darum ist es nützlicher, in der Versammlung zu reden, was der heilige Geist eingibt, als in fremden Sprachen zu beten 14, 1—19. Demnach sollen sie verständig unterscheiden 20—25, die Sprachengabe nur anwenden, wenn das Gesprochene erklärt werden kann, und bei dem Vortrag eine Reihenfolge einhalten; die Frauen sollen ganz schweigen, Alle sich dem Gehorsam fügen und Anstand mit Ordnung verbinden 26—40. b. Um nun auf die Auferstehung des Fleisches zu kommen,

welche Einige nicht glauben wollen, so wiederholt der Apostel den Korinthern zuerst, daß Christus von den Todten auferstanden ist, daß diese Thatsache durch viele Augenzeugen bestätigt ist, und daß er selbst ohne Verdienst, wenn auch nicht ohne dankbare Mitwirkung, sich zu diesen Zeugen rechnen darf 15, 1—11. Wenn sie nun alle dieß glauben: wie kann es denn solche geben, welche die Auferstehung der Todten läugnen? Eins hängt mit dem Andern zusammen. Wenn die Todten nicht auferstehen, so kann auch Christus nicht auferstanden sein; ist er aber nicht auferstanden, so ist ihr Glaube bedeutungslos, ihre Sünden sind ihnen nicht vergeben, die Gestorbenen sind verloren, und es gibt nichts Elenderes, als einen Christen 12—19. [Wer also das Eine nicht preisgeben will, muß auch das Andere glauben.] Nun aber liegt es in der Oekonomie der göttlichen Offenbarung, daß Christus auferstehen mußte, um den Tod als Folge der Erbsünde zu überwinden und Allen durch seinen Vorgang das Leben zu gewinnen, nachdem Alle durch Adams Vorgang in den Tod gekommen waren. Denn nur so konnte Gott die geraubte Ehre wieder erhalten und Alles in Allem sein 20—28. Dieß ist auch tief in das christliche Bewußtsein eingeschrieben, und der Glaube an die einstige Auferstehung ist es allein, der uns über alle irdischen Widerwärtigkeiten triumphiren läßt 29—32. Also mögen sie sich durch die vorgebrachten Redensarten nicht beirren lassen 33. 34. Ueber das Wie der Auferstehung, das Einigen zu schaffen macht, ist schon aus dem Lauf der Natur das Richtige zu schließen. Wie nicht das Samenkorn aus der Erde kommt, sondern ein Gewächs, das durch den Untergang des Samenkorns zu Stande kommt, so wird auch freilich nicht das Fleisch und Blut, wie wir es jetzt tragen, in die Ewigkeit eingehen, sondern ein geistiger, unverweslicher Leib, der sich zu unserem jetzigen wie die Pflanze zum Samenkorn verhält. Von Christus nämlich, als unserem zweiten Stammvater, müssen wir ebenso dessen verklärten Leib erben, wie wir von Adam den irdischen beseelten Leib empfangen haben 35—50. Nur ist hier wohl zu beachten: ein Anderes ist die Auferstehung, ein Anderes die Verklärung; auferstehen werden Alle, um nicht mehr zu sterben, aber nur diejenigen, welche zu Christo gehören, werden so verklärt werden, daß sie nach Leib und Seele der Herrlichkeit des ewigen Reiches Gottes entsprechen 51—53. Dieß ist dann der Schlußstein des ganzen Erlösungswerkes; damit sind die letzten Folgen des Sündenfalls getilgt, und die Gewißheit der einstigen Auferstehung ist es daher, welche uns stark macht, unser Heil zu wirken 54—58.

6. Die Collecte für die nothleidenden Christen wird am besten schon vor Ankunft des Apostels gehalten werden; über die Absendung wird er persönlich bestimmen 16, 1—4. Bis Pfingsten will er in Ephesus bleiben, dann über Macedonien nach Korinth kommen 5—9. „Timotheus nehmt freundlich auf; Apollos kann für jetzt noch nicht kommen" 10—12. Also mögen Alle entschieden und liebevoll bleiben und willig befolgen, was die Abgesandten Stephanas, Fortunatus und Achaicus ihnen zu sagen haben; so können sie denselben vergelten, was sie um die ganze Gemeinde verdient haben 13—18. Grüße und eigenhändige Unterschrift: „wenn Einer den Herrn Jesum Christum nicht liebt, weg mit ihm, damit er dem kommenden Richter in die Hände falle!" 19—24.

### 553. Die Aechtheit dieses Briefes ist über jeden Zweifel erhaben, und sein kanonisches Ansehen ist daher unbestritten.

Der erste Korintherbrief trägt alle diejenigen Eigenthümlichkeiten, welche für den Apostel Paulus charakteristisch sind, scharf ausgeprägt an sich und entspricht durchaus allen geschichtlichen Voraussetzungen, welche sowohl für seine Person, als für die Zustände der korinthischen Gemeinde gedacht werden müssen. Er ist demnach ein geschichtliches Denkmal ersten Ranges von den Zuständen und der Entwickelung der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit.

Hiermit hängt zusammen, daß die kanonische Geltung desselben seit den Anfängen christlicher Literatur nachzuweisen ist. Eine Bezeugung der Anerkennung ist vor Allen beim hl. Clemens von Rom zu erwarten, der im Namen der römischen Kirche an die nämliche korinthische Gemeinde wie Paulus zu schreiben hatte. Wirklich hat der erste unzweifelhaft ächte Brief, der seinen Namen trägt, eine Reihe von Reminiscenzen aus dem ersten Korintherbrief und neben diesen die charakteristische Stelle 47. I, 305. Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ

τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπόλλω, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι. Auch der hl. Ignatius, der sich die Schreibart des hl. Paulus zum Muster genommen, bedient sich wiederholt einzelner Stellen aus dem Briefe als Allegationen, z. B. ad Magnes. 10 V, 772 ἀπόθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν τὴν σεσηπυῖαν· καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην χάριτος. Der hl. Polykarp citirt Phil. 5. V, 1009 die Stelle 6, 9. 10 des Briefes, und sagt ib. 11. 1013: an nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? sicut Paulus docet, nach 6, 2. Der Brief der Gemeinde zu Smyrna über das Marterthum des hl. Polykarp citirt c. 2. V, 1032 die Stelle Js. 64, 4 in der Form, welche sie 1 Cor. 2, 9 hat. In diese nämliche Zeit fallen die Bezeugungen, welche mit der Aufnahme des Briefes in die Itala, die Peschittho und den Muratorischen Kanon gegeben sind. Der „Senior", welchen Irenäus adv. Haer. 4, 27, 3. VII, 1060 anführt, bezeichnet die Stelle 10, 1—11 als „zum Korintherbrief" gehörig. In dem Schreiben an Diognet 9. II, 1181 ist die Bekanntschaft mit 3, 21—26 einleuchtend. Von Tatian berichtet Clemens von Alexandrien Strom. 3, 12. VIII, 1181, er habe bei seiner Darstellung dessen, was 1 Cor. 7, 5 gesagt ist, „den Apostel sophistisch ausgelegt"; ebenso Irenäus 3, 23, 8. VII, 965, er habe immer die Worte 15, 22 a Paulo dicta im Munde geführt. Die Bezeichnung „erster Brief an die Korinther" kommt zuerst bei Clemens von Alexandrien vor Paedag. 1, 6. VIII, 289: ὁ μακάριος Παῦλος ἀπήλλαξεν ἡμᾶς τῆς ζητήσεως ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὧδέ πως γράφων· Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε κτλ. 19, 20, dann bei Tertullian de praescr. 33. II, 46. Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis. In späterer Zeit sind die Zeugnisse für den kanonischen Gebrauch des ersten Korintherbriefes überaus zahlreich. Die Häretiker machen hierbei keine Ausnahme. Die Ophiten, die Peratiker und Basilides brauchten nach Hippolyt. adv. Haer. 5, 8; 7, 26; 8, 10. XVI, 3147. 3315. 3355 den ersten Korintherbrief als kanonisch. Das Nämliche that nach Origen. Comm. in Jo. 13, 59. XIV, 513 Herakleon, nach Iren. adv. Haer. 1, 3, 5; 8, 2. 3. VII, 477. 524 sq. Ptolemäus, nach Clem. Alex. Exc. 49. IX, 681 Theodotus. S. Kirchhofer 186—194. *Charteris* 222—229. *Westcott*, Gospels 590.

554. Der Brief ist in einem Frühjahr geschrieben und abgeschickt worden. Aus diesem Umstande muß gefolgert werden, daß seine Entstehung in das Jahr 57 n. Chr. fällt.

Da das Schreiben die Antwort auf die von Korinth aus gestellten Fragen enthielt, so wurde es jedenfalls der Gesandtschaft aus Korinth zur Bestellung übergeben, und hierdurch ist wohl die Empfehlung 16, 15—18 veranlaßt. Kurz vor dem Eintreffen derselben hatte aber Paulus auch seinen Jünger Timotheus mit Erastus (Apg. 19, 22) und einigen Begleitern (1 Cor. 16, 11) über Macedonien nach Korinth geschickt (1 Cor. 4, 17). Die Reise derselben konnte nur langsam von Statten gehen, da sie in allen christlichen Gemeinden aufgehalten waren, auch wenn sie nicht zu collectiren hatten. Jedenfalls reisten aber die korinthischen Abgeordneten auf dem kürzesten Wege, also zur See, zurück und konnten demnach vor Timotheus in Korinth ankommen. Nun sollte nach Absicht des Apostels sein Brief um Ostern in der Gemeinde zu Korinth gelesen werden; denn 5, 7. 8 kann nur von der christlichen Osterfeier damaliger Zeit verstanden werden. Da aber der Seeweg von Ephesus bis Korinth drei Wochen in Anspruch nahm, so mußten Stephanas und die Uebrigen jedenfalls im März von Ephesus abreisen. Timotheus sollte mit den Uebrigen vor Pfingsten wieder in Ephesus sein, weil der Apostel vorhatte, nur bis Pfingsten dort zu bleiben (1 Cor. 16, 8). Nach allem diesem ist der Brief Anfangs März im letzten Jahr, welches Paulus zu Ephesus zubrachte, verfaßt, also 57 n. Chr.

### 4) Der zweite Brief an die Korinther.

555. Als Titus bei seiner Rückkehr von Korinth mit Paulus zusammentraf (s. o. S. 471), konnte er diesem die Nachricht bringen, daß die große Mehrheit der Christengemeinde sich lenksam und dem Apostel ergeben bewiesen hatte, und daß namentlich das von dem Blutschänder gegebene Aerger-

niß beseitigt worden war. Allein er mußte auch weniger Tröstliches berichten. Die eigentlichen Gegner Pauli, namentlich Judenchristen aus Jerusalem, waren nicht eingeschüchtert, sondern suchten ihn wegen seiner strengen Rüge nur desto mehr bei den Uebrigen herabzusetzen. Die Theilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden wurde noch nicht allgemein gemieden. Die empfohlene Sammlung endlich machte nur geringe Fortschritte. Alles dieß ging dem Apostel, der ohnehin wegen der Gemeinde zu Korinth mächtig bewegt war, außerordentlich zu Herzen; er mußte fürchten, daß schließlich doch die ihm feindseligen Elemente das Uebrige entreißen würden, und er konnte keine Ruhe finden, bis er in einem neuen Schreiben sich ausgesprochen hatte. Er wollte versuchen, das alte Verhältniß zu seinen geistigen Kindern wieder herzustellen, ehe er wieder selbst nach Korinth käme; denn es lag Alles daran, daß dieser Besuch wirksame Folgen hatte. Demnach verfaßte er den zweiten Brief an die Korinther unter dem Einfluß größter Gemüthsbewegung, deren Kennzeichen dem Schreiben tief eingeprägt sind.

Die ganze Haltung des Briefes läßt erkennen, daß Paulus sich in Uebereinstimmung mit dem größeren Theil der Gemeinde weiß und nur den schlimmen Eindruck verwischen will, den fortgesetzte Anschuldigungen und Verkleinerungen auch auf die bestgesinnten Personen ausüben. Da er nicht gekommen war, als man ihn erwartet hatte, hatten seine principiellen Gegner dieß benutzt, um ihn der Unbeständigkeit und der Furchtsamkeit anzuklagen; er sei tapfer und energisch in seinen Briefen, nicht aber in seinen Thaten; mit seinem Eifer für die gute Sache sei es nicht weit her; er komme nicht nach Korinth, wenn ihm anderswo etwas Angenehmeres bereitet werde. Da der Appell an die menschliche Empfindlichkeit so leicht Anklang findet, war Paulus nun genöthigt, gegen die Urheber dieser Beeinträchtigungen auf's Allerentschiedenste vorzugehen; nur ganz bestimmte Stellungnahme und Aeußerung konnte die schwachen und wankenden Gemüther beruhigen und in den richtigen Ueberzeugungen befestigen. Paulus durfte sich dabei guter Folgen versehen, weil auch der entschiedene Schritt gegen den Blutschänder, der als gewagtes Unternehmen hätte erscheinen können, gewaltigen Eindruck hervorgerufen hatte (2, 5—11). Es galt aber jetzt, wer in der wichtigen und ihm so lieben Christengemeinde zu Korinth das Feld behaupten sollte: ob das geoffenbarte Christenthum oder das Zerrbild desselben, welches die hoffärtigen Judenchristen sich zurecht gemacht hatten. Nachdem Paulus wegen dieser Erkenntniß schon so lange in Spannung gewesen war, mußte die Wichtigkeit des Briefes, der gleichsam ein Ultimatum bildete, sich seinem lebhaften Geiste um so nachdrücklicher vorstellen, und so läßt sich leicht die ungewöhnliche Wärme und Aufregung erklären, welche in dem Schreiben überall sich ausspricht. Namentlich scheint es den Apostel eine große Selbstüberwindung gekostet zu haben, daß er, der Nothwendigkeit folgend, ausführlich sich selbst zu rühmen und den Verführern gegenüberzustellen hatte. Eben diese Geistesverfassung aber hat den Apostel verhindert, bei dem schnell hingeworfenen Dictat seine Gedanken in eine systematische Reihenfolge zu bringen, und der nämliche Umstand erschwert auch die Darlegung des Inhaltes.

556. Der Inhalt des zweiten Korintherbriefes ist dem Ganzen nach in der Bemerkung 10, 6 enthalten, wonach Paulus „bereit ist, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn erst ihr Gehorsam vollkommen geworden ist". Demnach können am besten zwei Theile unterschieden werden, von denen der erste, Kap. 1—9, an seine schwachen und wankenden Freunde, der zweite, Kap. 10—13, gegen seine verleumderischen Gegner gerichtet ist. 1. Nach Gruß und Dank gegen Gott a. beginnt Paulus mit persönlichen Auseinandersetzungen wegen Aenderung seiner Reisepläne (1, 1 bis 2, 4); b. spricht dann seine Befriedigung über die Behandlung des Blutschänders aus,

(2, 5—11); c. legt hierauf den Charakter seiner apostolischen Wirksamkeit ausführlich dar (2, 12 bis 6, 13); d. warnt nur noch einmal vor der Theilnahme an Götzenopfern (6, 14 bis 7, 1); e. constatirt hierauf die volle Aussöhnung des Apostels mit dem Haupttheil der Gemeinde (7, 2—16); f. und empfiehlt als Bestätigung derselben die Collecte, welche ihm so sehr am Herzen liegt (8 und 9). Nunmehr aber 2. äußert er sich entrüstet über diejenigen, welche die Zustände zu Korinth verschulden: a. er gebe sich, wie er sei, und dürfe so kühn zur Ehre Gottes wirken (10, 1 bis 11, 4); b. er stehe in keinem Stücke diesen Eindringlingen nach (11, 5 bis 12, 21); c. und werde deßwegen, so bald er komme, von seiner apostolischen Strafgewalt Gebrauch machen (13). Das Ganze ist voll von Unterbrechungen, welche durch die Form des Briefes und die Wärme des Verfassers herbeigeführt sind.

1. Bei seinem Gruß erwähnt Paulus auch seinen Begleiter Timotheus, jedenfalls weil derselbe in seinem Auftrag schon Beziehungen zu den Adressaten gewonnen hatte. Daran knüpft er Danksagung für den Trost, welchen sie ihm bereitet haben, so daß er frohen Muthes auch Andere trösten kann. Dieß ist ihm ein Unterpfand, daß sie bald selbst aus ihrer Angst und Ungewißheit aufathmen werden 1, 1—7. a. In Asien ist er von schweren Drangsalen heimgesucht gewesen, aus denen ihn auch ihr Gebet errettet hat 8—11. Diese Fürbitte hat er verdient, weil er sich bewußt ist, immer nur ihr Bestes und nicht sich selbst gesucht zu haben 12—14. In dieser nämlichen Gesinnung hat er zu ihnen kommen wollen, bloß um ihnen Gottes Gnade zu vermitteln. Daß er bei diesem Plan nicht geblieben ist, war nicht Unbeständigkeit, die sich ja nicht mit der Predigt des Evangeliums verträgt, sondern väterliche Liebe; es wäre ihm zu schwer geworden, noch einmal so streng wie in seinem Briefe auftreten zu müssen, 15—2, 4. b. Wenn er damals so streng gegen den Blutschänder eingetreten ist, so hat er dieß auch um ihretwillen und in ihrem Sinne gethan; glauben sie demselben um seiner großen Zerknirschung willen einen Theil seiner Buße erlassen zu können, so will er ihm gern Ablaß ertheilen; denn auch die Buße soll in aedificationem, nicht in destructionem geschehen 2, 5—11. c. Des Apostels eigentliche Gesinnung mögen sie aus seiner Unruhe wegen Titus' Ausbleiben erkennen 12—13, aber auch aus der Wirkung, welche seine Thätigkeit im Gefolge hat, eine Wirkung, die ohne Reinheit der Absicht nicht möglich wäre 14—17. Er braucht sich dabei nicht zu rühmen, oder wie andere Leute rühmen zu lassen: die korinthischen Christen selbst sind sein bester Empfehlungsbrief 3, 1—3, doch ist dieß nicht seiner, sondern Gottes Kraft zuzuschreiben, der ein neues Gesetz, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes aufgerichtet hat 4—6. Wenn nun schon das alte Gesetz seinen Verkündiger verherrlicht hat, um wie viel freudiger und zuversichtlicher darf dann Paulus im Dienst des neuen Gesetzes auftreten! 7—18. Die Gnade Gottes gibt ihm den Muth, alle Beschuldigungen von sich zu weisen und zu seiner Rechtfertigung, wie zu seiner Empfehlung einfach an die Gewissen zu appelliren 4, 1—2. Wem seine Predigt nicht einleuchtend als Kraft Gottes erscheint, dem hat der Geist der Welt den Sinn gebunden 3—6. Freilich ist Paulus immer höchst bedrängt und gedrückt, allein dieß geschieht, um Gottes Allmacht durch menschliche Schwäche zu offenbaren 7—12, und darum bleibt er ungebeugt im Hinblick auf die Früchte seiner Wirksamkeit 13—18. Er weiß ja, daß er jetzt noch auf einer Pilgerfahrt begriffen ist, die ihn zur Heimat führen soll, und bestrebt sich deßwegen nur, dem ewigen Richter zu gefallen 5, 1—10. Dieß schreibt er nicht, um sich ihnen erst zu empfehlen, sondern um ihnen Gelegenheit zu geben, ihre gute Meinung von ihm auch vor seinen Verkleinern zu vertreten 11—13. Denn ihn drängt die Liebe Christi; da er mit Christus gestorben ist, dürfen gewöhnliche menschliche Beweggründe keinen Einfluß mehr auf ihn haben 14—18, und er hat nur das Eine vor Augen, daß er ihre Versöhnung mit Gott bewirke 19—21. Also mögen sie nicht die Gnade Gottes, die jetzt dargeboten wird, verscherzen und nicht gegen ihn, dessen Herz sich in aufopfernder Liebe erweitert, engherzig und zweifelhaft bleiben 6, 1—13. d. Unbedingt aber mögen sie die Gemeinschaft mit den Heiden [bei den Götzenopfern] meiden, sich vor aller Befleckung des Leibes und des Geistes hüten und gottesfürchtig leben 6, 14—7, 1. e. Ihn selbst mögen

sie wieder in ihr Herz aufnehmen und nicht glauben, daß er etwas von dem gethan, was seine Gegner ihm vorwerfen. Allein er will jetzt nicht mehr mit Vorwürfen kommen, da er sie in seinem Herzen trägt 2—3. Jetzt ist Alles gut, nachdem Titus ihm die beruhigende Nachricht gebracht hat, daß das Leid, welches er ihnen mit seinem Brief bereitet habe, zu ihrem Besten ausgeschlagen ist, und daß Titus nur seine Freude bei ihnen gesehen; er hat sich in ihnen nicht getäuscht 4—16. f. [Daher spricht er nun wieder wie sonst zu ihnen]. Den Christengemeinden in Macedonien hat Gott überreiche Gnade erwiesen, indem er ihnen trotz ihrer Armut die opferwilligste Liebe in's Herz gab, so daß sie sich hinzudrängten und baten, man möge doch Alles von ihnen annehmen 8, 1—5. Ein solcher Wetteifer hat den Apostel bewogen, Titus die nämliche Sammlung auch unter ihnen fortsetzen zu lassen; wie in allem Andern, sollen sie auch bei diesem Liebeswerk hervorragen. Wie Christus sich selbst entäußert hat und unsertwegen arm geworden ist, so mögen sie sich jetzt um ihrer leidenden Brüder willen des Ueberflüssigen entäußern. Dieß braucht er nicht zu befehlen, sondern nur anzukündigen, da sie selbst die Sammlung schon längst begonnen haben; auch wird ja nicht über Vermögen verlangt, und was Einer nicht geben kann, das ersetzt sein guter Wille 6—15. Zu diesem Liebeswerke hätte er keine besseren Männer schicken können, als Titus mit den beiden Gefährten, die er ausgewählt hat; ihnen also mögen sie Vertrauen beweisen 16—24. Die Sache selbst braucht er ihnen ja nicht zu empfehlen; allein die Anwesenheit der drei Abgesandten soll sie antreiben, die Sammlung zu beschleunigen und vor seiner Ankunft zu beendigen; er möchte gern den Macedoniern, die er vielleicht mitbringen wird, den Beweis liefern, daß er die korinthischen Christen nicht umsonst gepriesen hat. Also mögen sie reichlich und nicht gezwungen geben: wie die Saat, so die Ernte 7, 1—7. Gott wird's ihnen schon vergelten; allein der schönste Lohn für die Gabe ist, daß die Dürftigen Gott preisen und für sie beten werden 8—15.

2. a. [Nachdem Paulus nun seinen Kindern gezeigt hat, daß er noch immer ihr Vater ist, beweist er auch seinen Gegnern, daß er ihre Angriffe zu würdigen weiß.] Er, der sich Paulus nennt, ermahnt sie, ihn nicht zu veranlassen, daß er den Muth, den er angeblich nur von ferne zu zeigen wagt, auch in der Nähe bethätige. Er werde dann zeigen, daß er nicht mit selbstsüchtiger Klugheit, sondern mit den unbesieglichen Waffen des heiligen Geistes auftrete und nicht bloß Briefe zu schreiben, sondern auch die kirchliche Strafgewalt zu üben weiß 10, 1—11. Hierbei hat er nicht nöthig, sich mit denen zu messen, welche sich über ihn erhaben dünken; während diese ihn verkleinern müssen, um selbst etwas zu scheinen, kann er auf seine Wirksamkeit zu Korinth hinweisen. Die Fortschritte der dortigen Christen werden bald ihm erlauben, neue Arbeitsfelder für seine Thätigkeit aufzusuchen, auf denen man ihm nicht wird vorwerfen können, daß er ernte, wo er nicht gesät 12—16. Suchte jeder bloß die Ehre Gottes, so wäre eine solche Erörterung unnöthig. Er aber muß den Schein der Thorheit auf sich laden, indem er sich rühmt; er ist eben eifersüchtig darauf, daß die korinthischen Christen dem Bräutigam ihrer Seelen nicht untreu werden 10, 17 bis 11, 4. b. Sie lassen sich ja von den falschen Lehrern gängeln; so sollen sie auch wissen, daß er „den großen Aposteln" nicht nachsteht. Kann er nicht Worte machen wie diese, so hat er ihnen doch den Beweis geliefert, daß er in die christliche Wahrheit eingeweiht ist. Und steht er deßwegen ihnen nach, weil er in ganz Achaja nichts für seine Mühe angenommen hat? weil er sich in dem reichen Korinth von den armen Macedoniern hat unterhalten lassen? Er hat sie lieb genug, um auch von ihnen anzunehmen. Allein er will sich uneigennützig beweisen, um die Abgesandten des Teufels, welche sich Apostel Christi nennen, zu gleichem Beweise ihres Eifers zu veranlassen; so werden sie früh genug entlarvt werden 5—15. Wenn sie aber ihn für einen Thoren halten, so werden sie ja ihn auch nach seiner Thorheit reden lassen; sie lassen sich ja mehr gefallen als das 16—20. Mehr als seine Verleumder hat er in Leiden und Verfolgungen sich als Diener Christi bewährt 21—33; die wunderbarsten Offenbarungen sind ihm zu Theil geworden 12, 1—6; allein dieß alles gereicht Gott zur Ehre, nicht ihm, dem das Bewußtsein seiner Schwachheit durch harte Versuchung stets wach gehalten wird 7—10. Dieses thörichte Rühmen hätte nicht nöthig sein sollen, da er durch Wunder und Zeichen seine rechtmäßige Sendung bekräftigt. Er hat sich von anderen Aposteln nur dadurch unterschieden, daß er sie nichts gekostet hat. Auch wenn er jetzt wieder kommt, wird er ihnen nicht zur Last fallen. Und damit man nicht sage, er nehme zwar selbst

nichts, beute sie aber durch Andere aus, will er nur fragen, wie Titus sich bei ihnen benommen hat 11—18. Hoffentlich glauben sie nicht, er wolle sich bei ihnen rechtfertigen; es ist ihm nur um ihr Heil zu thun. Er muß so sprechen, weil er Grund hat, zu fürchten, daß er mehr zu bestrafen finden wird, als ihm lieb ist 19—21. c. Dießmal aber wird von Verzeihen keine Rede sein, sondern Gericht gehalten werden, wie er schon früher angekündigt hat. Sie mögen es nicht darauf ankommen lassen, daß er auch in dieser Weise sich als Christi Stellvertreter beweise, sondern mögen sich selbst prüfen, ob sie bestehen können; er wird schon zeigen, daß Christus mit ihm ist. Er bittet Gott, daß er dieß nicht nöthig habe; es liegt ihm mehr an ihrer Vollkommenheit, als an dem Erweis seiner apostolischen Vollmacht 13, 1—10. Halten sie sich an Gott, so wird Gott mit ihnen sein; der Segen des dreieinigen Gottes bleibe über ihnen allen 11—13.

Der Ton, welchen Paulus im zweiten Theile des Briefes anschlägt, ist von dem Geist der Versöhnlichkeit, welcher den ersten Theil beherrscht, wirklich sehr verschieden. Dieser Abstand findet aber auf psychologischem Wege eine überaus natürliche Erklärung in dem, was über die Veranlassung des Briefes bekannt ist. Es liegt daher eine Verkennung psychologischer Thatsachen darin, daß protestantische Erklärer geglaubt haben, die einzelnen Theile des Briefes seien zu verschiedenen Zeiten oder auch an verschiedenen Orten geschrieben worden. Noch weniger begründet ist die Hypothese, die vier letzten Kapitel seien ein Brief für sich, der die Antwort auf ein zwischen dem ersten und zweiten kanonischen Briefe erfolgtes Schreiben aus Korinth bilde. S. Hausrath, Der Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870. Vgl. Mangold in Bleeks Einleitung 531.

## 557. Aechtheit und kanonische Geltung auch des zweiten Korintherbriefes sind unbestritten.

Der vereinzelte Zweifel nämlich, den Bruno Bauer (Kritik der paulin. Briefe, 2. Bd. Berlin 1851) gegen beide Korintherbriefe erhoben hat, braucht nicht beachtet zu werden. Auch bei dem zweiten Briefe ist Inhalt und Form so voll von den bekannten paulinischen Eigenthümlichkeiten und der geschichtlichen Situation so vollkommen angemessen, daß die Aechtheit bei bloßer Lesung einleuchtet. Ebenso zwingend sind auch die geschichtlichen Zeugnisse. Nachdem schon Clemens von Rom 1 Cor. 5. I, 217 und Polykarp ad Philipp. 2. 6. V, 1008. 1009 ihre Bekanntschaft mit dem zweiten Brief an die Korinther nicht undeutlich an den Tag gelegt haben, entwirft der Brief an Diognet 5. 8. II, 1173 ein Bild von den Christen, zu welchem die Farben sehr deutlich aus 2 Cor. 10, 3; 6, 8—10 genommen sind. Theophilus gebraucht ad Autol. 1, 2. 7; 3, 4. VI, 1032. 1036. 1125 Ausdrücke, welche unzweifelhaft aus 2 Cor. 5, 4; 7, 1; 11, 19 genommen sind. Die Itala, die Peschittho, das Muratorische Fragment müssen hier ebenso wie beim ersten Brief zum Beweise herangezogen werden. Die Aeltesten, wovon Irenäus berichtet 5, 5, 1. VII, 1135, kennen die Stelle 2 Cor. 12, 4. Irenäus selbst ist der erste, welcher den Titel „zweiter Brief an die Korinther" hervorhebt 3, 7, 1. VII, 864: Dicunt aperte Paulum in secunda ad Corinthios dixisse: in quibus Deus saeculi huius excaecavit mentes infidelium (2 Cor. 4, 4) ib. 4, 28, 3; ib. 1063: Nam et apostolus ait in epistola secunda ad Corinthios: quoniam Christi suavis odor sumus Deo etc. 2 Cor. 2, 15. 16. Clemens von Alexandrien braucht die nämliche Bezeichnung für die Quelle der Aussprüche, welche 2 Cor. 2, 14; 3, 14 stehen, Strom. 4, 16. VIII, 1305. Tertullian führt De pudic. 13. II, 1003 an, daß die Stelle 2 Cor. 2, 6—11, welche sich auf den Blutschänder beziehe, in secunda ad Corinthios stehe. Aus Hippolytus adv. Haer. 5, 2. 7; 7, 26; 8, 10. XVI, 3315 ist ersichtlich, daß auch die Ophiten, die Sethianer und Basilides den zweiten Korintherbrief als kanonische Schrift anerkannten. S. Kirchhofer S. 195 ff., *Charteris* 230 sq., *Westcott* 590.

## 558. Die Entstehung des zweiten Briefes an die Korinther fällt in den Sommer des nämlichen Jahres, in welchem auch der erste geschrieben wurde, also 57 n. Chr.

Dieser Zeitpunkt läßt sich auf zweierlei Weise berechnen. Paulus erwartete bei seiner Abreise von Ephesus seinen Jünger Titus schon zu Troas. Derselbe brauchte für die Reise

von Ephesus bis Korinth für einen Aufenthalt von acht Tagen und für die Rückreise bis Troas nach mäßiger Rechnung zwei Monate. Diese, von Anfang April an gerechnet, führen in den Anfang des Juni. Da der Apostel noch weiter reiste, ehe er Titus traf, und danach jedenfalls vierzehn Tage gebrauchte, ehe er denselben mit dem Briefe abschicken konnte, so kommt man auf das Ende des Juni als Abfassungszeit des Schreibens. Eine andere Rechnung läßt sich nach Apg. 20, 6 rückwärts anstellen. In dem Jahre nach Absendung des Briefes brach Paulus unmittelbar nach Ostern von Philippi auf, um nach Jerusalem zu ziehen. Nach Macedonien war er von Korinth gekommen und hatte dafür unter gewöhnlichen Umständen drei Wochen gebraucht. Es ist aber nicht denkbar, daß er eine so wichtige Kirchenprovinz wie Macedonien habe auf dem kürzesten Wege durchziehen können; jedenfalls fand er hier mancherlei Ansprüche, welche ihn aufhielten. Ferner mußte er, als er von Korinth aufbrechen wollte, seinen Reiseplan ändern und, statt zur See, auf dem Landweg reisen. Eine so ungemein große Veränderung des Unternehmens brachte unter den damaligen Umständen längeren Zeitverlust mit sich. Es ist demnach nicht zu viel angesetzt, wenn von dem beabsichtigten Aufbruch zu Korinth Apg. 20, 3 bis zu dem wirklichen Aufbruch von Philippi zwei Monate gerechnet werden. Diese beiden Monate lassen für die Reisevorkehrungen zu Korinth das Ende des Januar übrig. Zu Korinth hatte er drei Monate zugebracht, war also Ende October dahin gekommen. Zur Hinreise hatte er wieder drei Wochen gebraucht, so daß er mit dem Anfang des October aus Macedonien abgereist war. Da nun Apg. 20, 2 sagt, er habe das ganze christliche Macedonien bereist und die Christen mit vielen Worten ermahnt, so sind wohl drei Monate für diese Visitationsreise nicht zu lange angesetzt, und hiermit wird die Abfassung des Briefes, welche zu Anfang der Visitation erfolgte, wieder an das Ende des Juni verlegt.

### 5) Der Brief an die Galater.

559. **Galater** heißt in der Sprache der klassischen Völker ein **keltischer Stamm**, der nach langem Wanderleben im **mittleren Kleinasien** ein festes Gebiet bezog und unter Kaiser Augustus der römischen Herrschaft unterworfen wurde.

Der Name Γαλάτης, Γαλάται scheint nur eine andere Form für den bekannten der **Kelten** oder auch der Gallier zu sein. Polybius, 1, 6, Plutarch de fort. Romanorum p. 267, Dionys. Halikarn. 9, 35 brauchen den Namen Galater und Kelten als gleichbedeutend. Galatas enim Gallos sermo Graecus appellat, sagt Ammianus Marcellinus XV, 9, 3. Bei der Unsicherheit der Einzelangaben, welche die klassischen Schriftsteller in früherer Zeit über die drei genannten Namen enthalten, ist nur so viel sicher, daß die so bezeichnete Völkerschaft schon mit Anfang der beglaubigten Geschichte als ein Wandervolk erscheint. Sie zog seit dem sechsten Jahrhundert vor Chr. von Westen nach Osten, und diejenigen Stämme, welche nordwärts der Alpen blieben, gelangten über den Bosporus bis tief in das vordere Asien hinein. Da man sich ihres Andranges nicht erwehren konnte, so nahmen die asiatischen Fürsten ihre zahlreichen Schaaren in Kriegsdienst, so daß Justinus 25, 2 sagen konnte: Asiam omnem velut examine aliquo implerunt. Denique neque reges Orientis sine mercenario Gallorum exercitu ulla bella gesserunt, neque pulsi regno ad alios quam ad Gallos confugerunt. Tantus terror Gallici nominis et armorum invicta felicitas erat, ut aliter neque maiestatem suam tutari neque amissam reciperare se posse sine Gallica virtute arbitrarentur. Im dritten Jahrhundert vor Chr. waren es besonders die drei Stämme der Tolistobojer, Trokmer und Tektosagen, welche theils auf eigene Hand, theils auf Werbung Nikomedes' I. von Bithynien über den Hellespont und den Bosporus nach Kleinasien eindrangen und in fünfundzwanzigjährigem Umherschweifen allenthalben von Aegypten bis nach Syrien hin entweder das Land brandschatzten oder für Lohn als Söldner dienten. Im Jahr 240 vor Chr. jedoch trat ihnen Attalus I. von Pergamum entgegen und wies sie nach glücklicher Schlacht in eine zwischen Phrygien und Pontus, Bithynien und Cappadocien gelegene Landschaft als festen Wohnsitz. Hier behielten sie ganz die angestammten Lebens- und Staatsformen; da sie aber nach allen Seiten sich zu Kriegsleistungen verdingten,

nahmen sie allmälig auch griechische Bildung, aber nicht die griechische Sprache an. Ihrem bisherigen System mußten die Galater entsagen, nachdem sie wegen Hülfeleistung an Antiochus den Großen 187 vor Chr. von den Römern unter Manlius eine entscheidende Niederlage erhalten hatten. Seit dieser Zeit wohnten sie friedlich und leisteten nur den Römern treue Bundesgenossenschaft; ihre Verwickelung in die Bürgerkriege aber hatte schließlich die Umwandlung in eine römische Provinz durch Augustus zur Folge. Diese Provinz umfaßte außer dem alten Galatien auch noch Stücke von Lykaonien und Pisidien; im Neuen Testament aber ist der Name Galatien immer auf das Stammland beschränkt, da Apg. 13, 14 Antiochien noch zu Pisidien gerechnet wird. Die hiermit geschaffenen Zustände dauerten fast 400 Jahre, nämlich bis zu Kaiser Valens, welcher das Land in zwei Provinzen eintheilte. Die größten der Städte, welche allmälig erwuchsen, waren Ancyra, Tavium und Pessinunt. Vgl. *Wernsdorf*, De republica Galatarum. Norimb. 1742.

Die Sprache der Galater beschreibt der hl. Hieronymus Prolegg. in Epist. ad Gal. XXVI, 357 als eine mit der trierischen, welche er kannte, sehr nahe verwandte. Der Irrthum, es seien die Trierer des vierten Jahrhunderts Deutsche gewesen, hat einige Gelehrte zu der Meinung geführt, auch die Galater seien Germanen gewesen, während der Name Gallograecia, den ihr kleinasiatisches Land neben der Benennung Galatia erhielt, ihre Herkunft deutlich genug bestätigt. Da sie selbst sich Gomaris nannten, so gehörten sie zu dem kymrischen Zweige der Kelten.

560. Die Christengemeinden in Galatien hatte Paulus auf seiner zweiten apostolischen Reise 51—52 n. Chr. gegründet; sie waren vorzugsweise aus den Heiden hervorgegangen. Etwa drei Jahre später war er von Antiochien aus wieder dahin gekommen, um die Christen in ihrem Glauben zu bestärken. Während er aber sich zu Ephesus aufhielt, ward ihm Nachricht gebracht, daß die Galater sehr schnell seinen Lehren untreu geworden waren und die jüdischen Gebräuche angenommen hatten. Dieß wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht judaisirenden Eindringlingen gelungen wäre, das Ansehen des hl. Paulus den übrigen Aposteln gegenüber herabzusetzen.

Die Apostelgeschichte sagt 16, 6 sehr deutlich, daß Paulus auf seiner zweiten Missionsreise mit Silas auch in Galatien thätig war; nur die Textgestaltung in der Vulgata hat den Irrthum hervorrufen können, als sei der Ausdruck in Asia allgemein, statt von der römischen Provinz an der Westküste Kleinasiens zu verstehen. Obwohl die Erscheinung des Apostels nicht geeignet war, für ihn einzunehmen, so empfingen ihn die Galater doch wie einen Engel Gottes (Gal. 4, 13. 14), und das Christenthum blühte bald in vielen Gemeinden. Diese waren den Umständen nach vorzugsweise heiden-christlichen Ursprunges; wie aber anderswo in Kleinasien viele Juden angesiedelt waren (Jos. Antt. 16, 6. 2), so ist anzunehmen, daß auch hier ein judenchristlicher Bruchtheil der Gemeinde beigemischt war. Etwa drei Jahre nach Gründung derselben kam Paulus zum zweiten Male nach Galatien (vgl. τὸ πρότερον, iampridem 4, 13) „und bestärkte alle Jünger" (Apg. 18, 23). Daß er damals schon nöthig gehabt hätte, vor judaisirenden Irrlehrern zu warnen, kann aus diesem Ausdruck nicht gefolgert werden. Allein er war noch nicht lange abgereist, als die Lust zur Veränderung, welche ein Eigenthum des kymrischen Völkerzweiges zu sein scheint, bei den Galatern durch eingedrungene Lehrer aus dem Judenthum geweckt wurde. Diesen gelang es, das Ansehen Pauli gegenüber dem der übrigen Apostel zu erschüttern und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes als eine nothwendige Voraussetzung des christlichen Lebens erscheinen zu lassen. Daher ließen die arglosen Galater sich beschneiden, und alles, was Paulus bisher erreicht hatte, war durch diesen Präcedenzfall in Frage gestellt. Dieß erfuhr der Apostel bald, nachdem es geschehen war, während seines Aufenthaltes zu Ephesus und säumte nicht, schriftlich einzuschreiten.

561. In seinem Sendschreiben an die Galater legt der Apostel nach dem Eingang (1, 1—5) dar, 1. daß a. er sein Apostelamt recht-

mäßig durch unmittelbare Berufung von Gott erhalten habe (6—24), und daß b. seine Predigt von der Rechtfertigung durch den Glauben von den Aposteln gebilligt sei (2, 1—21). Dann zeigt er 2. aus der Erfahrung, der Schrift und der Vernunft, a. daß der Mensch nicht durch die Beobachtung des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertigt werde (3, 1 bis 4, 7), b. daß die Galater also sehr thöricht gehandelt haben, die Freiheit Christi gegen die Sklaverei unter dem Gesetz zu vertauschen (4, 8 bis 5, 8). Hieran schließt er 3. die Ermahnung, statt der jüdischen Aeußerlichkeiten viel lieber den christlichen Geist zu bethätigen (5, 9 bis 6, 10), und endigt 4., indem er das Bestreben der judaisirenden Lehrer mit dem seinigen vergleicht (11—18).

Hiermit ist der Gedankengang des Briefes richtig angegeben, obwohl die Reihenfolge der einzelnen Gedanken sich nicht durchweg an dieses Schema bindet. Der Brief verräth durch öftere Einschiebung warmer Apostrophen die ungewöhnliche Gemüthsbewegung, in welche der wichtige Vorgang den Apostel versetzt hat.

Durch die Adresse ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ist das Schreiben bestimmt als Circular charakterisirt, welches die einzelnen Gemeinden einander mittheilen sollen.

Schon in den einleitenden Gruß nimmt Paulus die Hauptgedanken auf, welche er in dem Briefe ausführen will: a. er hat seine Sendung nicht von Menschen erhalten (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων), noch hat bei derselben Gott sich eines Menschen bedient (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου), sondern sein Apostelamt rührt unmittelbar von Jesus Christus her; b. [nicht das Gesetz, sondern] Jesus durch seinen Opfertod hat die Entsündigung der Welt bewirkt und ist zur Anerkennung dessen von den Todten auferweckt worden 1, 1—5.

1. a. Wie war es möglich, daß die Galater in so kurzer Zeit sich haben verleiten lassen, statt der Gnade Christi ein anderes Mittel zu ihrem Heil zu suchen! Denn was ihnen verkündet worden, ist nicht ein von Pauli Lehre verschiedenes christliches System, sondern ein Angriff auf das Christenthum selbst (1, 6—7). Bei allem, was vorgebracht wird, muß die Lehre Jesu, wie der Apostel sie gepredigt hat, Prüfstein der Wahrheit bleiben (8—9); denn wie er auch früher gewesen sein mag, so predigt er doch jetzt nicht Menschenwort für Menschengunst, sondern das Evangelium, das göttlichen Ursprunges ist 10. Ein Beweis dafür ist, daß er früher ein fanatischer Anhänger und Vertheidiger des Judenthums war, später aber allgemein als Prediger des Evangeliums gefeiert wurde, obgleich er sich nicht mit den übrigen Aposteln in Verbindung gesetzt und bloß Petrus als dem Stellvertreter Jesu seine Ehrfurcht bezeugt hatte 11—24.

b. Als er vierzehn Jahre später [zum dritten Male, Apg. 15, 1 ff.] nach Jerusalem gekommen, habe er nichts Anderes, als die Freiheit der Christen vom Gesetz gepredigt, und sein Begleiter Titus, der trotz Andringens der judaisirenden Eindringlinge nicht beschnitten worden, sei davon ein lebendiges Beispiel gewesen 2, 1—5; gleichwohl habe er den Aposteln gegenüber nichts zurückzunehmen gebraucht; sondern diese Säulen der Kirche hätten feierlich die Gemeinschaft der Lehre und des Lebens mit ihm anerkannt 6—10. Ja noch mehr: als Petrus die von ihm selbst proclamirte Lehre über die Freiheit des Christen zu verläugnen schien, habe Paulus ihn öffentlich deßwegen zurechtgewiesen 11—14 [und gesagt]: „obwohl wir Juden sind, suchen wir doch unser Heil nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an Jesum; sind wir noch sündhaft, so ist daran das Christenthum nicht schuld, sondern unsere Schwachheit; was aber von Tugendleben in uns ist, das verdanken wir dem Tode Jesu am Kreuz, mit dem das Gesetz seine Erfüllung gefunden hat; wir dürfen dieses nicht wieder aufleben lassen, sonst wäre Christus umsonst gestorben" 15—21.

2. a. Es sei demnach eine große Thorheit, daß die Galater sich Angesichts des Gekreuzigten von der Wahrheit hätten abkehren lassen 3, 1. Schon die an den Geistesgaben gemachte Erfahrung hätte sie überzeugen müssen, daß der Glaube an Jesum und nicht das Gesetz die Gnade verschaffe 2—5. Die Schrift lehre deutlich, daß der Glaube und die geistige, nicht die natürliche Abstammung von Abraham die Rechtfertigung bewirke 6—14. Dasselbe sei aus der Vernunft nachzuweisen. Die Erlösung sei Abraham

und seinem Abstamm schon 430 Jahre vor Einrichtung des Gesetzes verheißen worden. Wie könne sie nun aus dem Gesetze kommen? Die Bestimmung des Gesetzes sei nur gewesen, auf den Glauben vorzubereiten, und schon deßwegen habe es keine Rechtfertigung bewirken können. Es habe ja einen Mittler nöthig gehabt, während die Verheißung von Gott an Gott [den Abstamm Abrahams] gerichtet sei und keines Mittlers bedürfe. Demnach bestehe zwischen Gesetz und Verheißung kein Widerspruch; die Juden seien deßwegen unter das Gesetz gebeugt worden, damit sie für den christlichen Glauben reif würden und auch den Heiden die Möglichkeit des Heils bewahrten. Die Erfüllung aber mache der Vorbereitung ein Ende. Mit Christi Erlösung sei jeder Unterschied auf Erden aufgehoben; folglich seien sie als Christen auch Abrahams Abstamm, der ein Recht auf die Verheißung habe 15—29. Sie seien jetzt Erben Gottes und brauchten daher nicht mehr unter der Vormundschaft des Gesetzes zu stehen, welche nur für Unmündige oder Unfreie Bedeutung gehabt habe 4, 1—7.

b. Also nochmals: wie thöricht war es, die Rechte der Kinder Gottes aufzugeben, um in die untergeordnete Stellung von Gesetzesbeobachtern einzutreten! 4, 8—11. Schmerzlich ist dieß für den Apostel persönlich, weil sie ihm dadurch entfremdet worden sind, da sie doch früher sich von seiner äußern Erscheinung nicht haben abschrecken lassen, sondern ihn so liebevoll aufgenommen haben. Wo ist die Freude an ihm geblieben? Ist sie dahin, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hat? Nein, ihre Verführer haben sie ihm abwendig gemacht, und sie hätten doch das Gute um des Guten willen, nicht seiner Person zu Liebe, erstreben sollen. So muß er noch einmal den Geburtsschmerz um sie tragen, damit sie Kinder Christi werden können 12—20.

Nachdem er so sein Herz hat sprechen lassen, zeigt der Apostel in tiefsinnigem typischem Nachweis, daß das Gesetz selbst ihr Verfahren verurtheile. Abraham habe ja zwei Söhne gehabt, einen von der Magd, einen von der Freien, den einen nach natürlichem Laufe der Dinge erzeugt, den andern nach göttlicher Verheißung geboren. Wie Ismael, so seien die Anhänger des Gesetzes nur fleischliche Kinder Abrahams; die Glieder der Kirche aber seien Brüder Isaaks und mit ihm Erben der ewigen Güter, welche Abraham zugesichert worden. Wenn es nun heiße: „Treib aus die Magd sammt ihrem Sohne“, so sei damit schon angegeben, daß das Gesetz uns nicht mehr binden könne, sondern daß wir die Freiheit Christi uns zu eigen machen müßten 21—31.

Aber auch die Behauptung dürfe nicht gelten, es handle sich nicht um die Aufrechthaltung des Gesetzes als solches, sondern nur um die Beschneidung als Zeichen der Auserwählung. Es gebe nichts Halbes: entweder Judenthum oder Christenthum. Wer sich beschneiden lasse, müsse das ganze Gesetz halten; wer aber das Gesetz halte, erkenne dieß noch als Gnadenmittel an, nachdem es durch Christum abgeschafft sei, und sondere sich dadurch selbst von der Kirche aus, in der die Liebe das höchste Gesetz sei. Deßwegen sei zu beklagen, daß die Leser des Briefes so gut angefangen und so schlecht geendigt hätten! 5, 1—8.

3. Freilich trügen nur Wenige die Schuld, und diese werde das Gericht Gottes treffen. Paulus habe keine Schuld; er predige, was er müsse, obwohl er sich viele Verfolgung fern halten könnte, wenn er der Beschneidung ein Recht einräumte. „Also hinweg mit dem Sauerteig unter euch, der euch Verderben bringt, damit ihr Friede und Freiheit wieder gewinnet!“ 5, 9—12. Die wahre Freiheit wollen ihnen eben die Verführer nicht bringen. Diese ist ohne das Joch der Nächstenliebe nicht denkbar; wenn also jetzt die Liebe unter ihnen aufgehört hat, und die Gemeinden in Gefahr sind, daran zu Grunde zu gehen, so kann das, was solche Früchte getragen, kein guter Baum sein 13—15. Wollen sie wahre Freiheit haben, so dürfen sie dieselbe nur bei dem Geiste Christi suchen. „Denn der Kampf zwischen Fleisch und Geist, der in unseren Gliedern lebt, nöthigt uns, nach dem Geiste zu leben. Dann aber haben wir das Gesetz nicht mehr nöthig; alle die Laster, welche das Gesetz verbietet, sind bei dem Leben nach dem Geiste unmöglich, da die Hingebung an Christum den Tod der fleischlichen Natur bedeutet.“ Also sollen die Galater theoretisch und praktisch dem Christenthum treu bleiben 16—25. Besonders aber sei die Eigenliebe, welche in Eifersucht und Neid sich offenbart, dem Leben nach dem Geiste zuwider 26. Daher schärft Paulus die gegenseitige Nachsicht und Liebe ein 6, 1—6. Sie sollen sich nicht täuschen; sie werden nur nach dem Verdienst ihrer Werke (nicht der Gesetzesbeobachtung) Lohn oder Strafe empfangen 7—10.

4. Um ihnen die Wärme seiner Empfindung recht vor die Seele zu führen, schreibt der Apostel zu dem dictirten Brief eigenhändig den Schluß, welcher alles Gesagte einschärfen soll. „Glaubt nicht, es handle sich bei denen, welche euch verführt haben, um innere Ueberzeugung, sonst würden sie wohl selbst das Gesetz treu halten. Was sie leitet, ist nur Parteigeist und Ruhmsucht 6, 11—13. Ich dagegen verlange keinen andern Ruhm, als das Kreuz Christi zu theilen, welches das Heil der Welt bewirkt hat, und das allein ein Gegenstand der Auszeichnung sein kann. Mit demselben bin ich auch so wirksam als Diener Jesu Christi bezeichnet, daß ich nicht wünschen kann, noch einmal solches Leid zu erfahren 14—17. Pax Christi.“ 18.

**562. Der ganze Charakter dieses Briefes ist so einleuchtend paulinisch, und die Bezeugung seiner Aechtheit und Canonicität ist so alt und allgemein, daß nur höchst vereinzelte Zweifel dagegen geäußert worden sind.**

Es läßt sich wohl kein Brief denken, welcher gegebenen Verhältnissen mehr entspräche, als der Brief an die Galater. Ein solches Schreiben mit seinem stets von persönlichen Erwägungen durchbrochenen Gedankengang kann nicht gemacht, sondern nur erlebt sein. Dabei trägt dasselbe die Kennzeichen der paulinischen Schreibweise in ganz bevorzugtem Maße. Um Gründe für eine ganz willkürliche Bestreitung der Aechtheit finden zu können, haben einige neuere, namentlich holländische, Gelehrte für die Literatur der beiden ersten Jahrhunderte statt der beglaubigten Geschichte ganz willkürliche Aufstellungen machen müssen, vgl. Holtzmann, Einl. in das N. T. S. 238. Dieß ist ein um so leichtsinnigeres Beginnen, weil die Kanonicität dieses Briefes in der kirchlichen Literatur so vollständig bezeugt ist. Es mag dahin gestellt bleiben, ob schon der hl. Lukas in der Apostelgeschichte 15, 1 auf Gal. 5, 2, und Apg. 22, 3 auf Gal. 1, 14 zurückgreift, wie Windischmann, Erkl. des Briefes an die Galater, Mainz 1843, S. 127 anzunehmen geneigt ist. Anerkannt aber ist, daß die Stelle des hl. Ignatius Ep. ad Philad. 1. V, 697: ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν den Worten Gal. 1, 1 nachgebildet ist. Sicher findet sich auch eine Reminiscenz aus dem Galaterbrief 1, 1 bei Polykarp Phil. 12, 2. V, 1015: qui credituri sunt in Dominum nostrum Jesum Christum et in ipsius patrem, qui resuscitavit eum a mortuis. Die Itala, die Peschittho und das Muratorische Fragment sind Zeugnisse für die Canonicität des Briefes aus den Anfängen der Christenheit. Justin der Martyrer citirt Dial. c. 95. VI, 701 die Stelle Deut. 27, 26 genau so, wie sie Gal. 3, 10 angeführt ist (s. Tischendorf z. d. St.); in dem ganzen Abschnitt Dial. c. 95. 96 ist überhaupt die Gal. 3, 13 angedeutete Lehre von Christus, der für uns Fluch geworden, ausführlich entwickelt. Mit Irenäus beginnt dann die Reihe unzweifelhafter Citate aus dem Briefe; so adv. Haer. 3, 7, 2. VII, 865: Sed et in ea, quae est ad Galatas, sic ait: quid ergo lex factorum? Gal. 3, 19; ib. 3, 16, 3. VII, 922: Et iterum in epistola, quae est ad Galatas, ait: cum autem venit plenitudo temporis etc., Gal. 4, 4. 5. Clemens von Alexandrien sagt Strom. 3, 15. VIII, 1200: Διὸ καὶ Παῦλος Γαλάταις ἐπιστέλλων φησί· Τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω κτλ., Gal. 4, 19. Seit dieser Zeit ist die Bezeugung für die Aechtheit des Galaterbriefes ununterbrochen. Aber auch die Häretiker fehlen nicht bei Erhärtung seiner kanonischen Geltung; so die Ophiten nach Hippolytus adv. Haer. 5, 7. XVI, 3131, Ptolemäus nach Irenäus 1, 3, 5. VII, 477, Theodotus Exc. 86. IX, 697, Tatian nach Hier. Comm. in Gal. 3, 6. XXVI, 431.

**563. Da Paulus bei seinem zweiten Besuch in Galatien noch geordnete Zustände vorgefunden, der Abfall zum Judenthum daselbst aber nach 1, 6 sich in sehr kurzer Zeit vollzogen hatte und Paulus bei der ersten Nachricht hierüber seinen Brief abfaßte, so fällt die Entstehung des Galaterbriefs in das Jahr 55 n. Chr.**

Die Klarheit dieser Erkenntniß ist eine Zeit lang durch die in einzelnen Manuscripten befindliche Unterschrift ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης getrübt worden. Wäre dieselbe richtig,

so müßte man sich wundern, daß hier die Anspielung auf die Gefangenschaft fehlte, welche in den sonst von Rom geschriebenen Briefen nicht ausgeblieben ist, oder daß in einem anderen Falle der 2 Tim. 4, 10 genannte Crescens nicht als Ueberbringer angegeben wäre. Allein die besten und zuverlässigsten Handschriften haben jenen Zusatz nicht, und Theophylact, Oecumenius und Claudius von Auxerre lasen in ihren Handschriften ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου. Vor dem dreijährigen Aufenthalt zu Ephesus kann der Brief nicht verfaßt sein, weil Gal. 2, 1 ff. nur von der dritten Reise des Apostels nach Jerusalem zu verstehen ist, s. Windischmann a. a. O. S. 39 ff. Jedenfalls hatte Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Galatien noch keine Ahnung von dem, was kommen sollte, weil sonst die Worte θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε κτλ. 1, 6 keine Bedeutung hätten. Der eigenthümliche Charakter des Briefes ist aber nur zu verstehen, wenn derselbe im ersten Augenblicke nach Empfang der betreffenden Nachricht concipirt wurde; bei eingetretener Ruhe und späterer Abfassung würde die Darstellung mehr systematisch verlaufen sein. Demnach gehört der Brief in die erste Hälfte des Aufenthaltes zu Ephesus. Wenn es dann 4, 10 heißt: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, so ist der letzte Ausdruck nur von Sabbat- oder Jubeljahren zu verstehen. Nun war aber das Jahr 54 auf 55 nach jüdischer Rechnung ein Sabbatjahr, und es liegt deßwegen nahe, den Brief in der zweiten Hälfte des Jahres 55 n. Chr. abgefaßt zu denken.

### 6) Der Brief an die Epheser.

564. Ephesus war nach mannigfachen Schicksalen seit 133 v. Chr. eine römische Stadt und als solche die Metropolis der ganzen Provinz Asia. Daher ist uns unter dem Namen dieser Stadt ein Sendschreiben des hl. Paulus aufbewahrt, welches eigentlich für einen weiteren Kreis berechnet ist.

Ephesus war eine der zwölf jonischen Städte in Kleinasien, erst von Kariern und Lelegern bewohnt, dann von den Joniern unter Androclus in Besitz genommen. Die Ankömmlinge adoptirten den schon vorhandenen Dienst einer Göttin und gaben dieser den Namen Artemis; so ward Ephesus der Sitz eines weltberühmten Cultus und Ziel unzähliger Wallfahrten. Sowohl diese religiöse Berühmtheit, welche durch Bau und Wiederbau des prachtvollen Dianentempels, des Artemisieion, neue Nahrung erhielt, als die günstige Lage der Stadt, verhalfen Ephesus zu immer größerem Reichthum und Ansehen, und sein Besitz mußte den umwohnenden Machthabern begehrungswürdig erscheinen. Unter Krösus verlor es mit den übrigen jonischen Städten seine Selbständigkeit an die Mermnaden; nach dem Sturz des lydischen Reiches fiel es an die Perser und theilte bis 334 die Schicksale der jonischen Küste. Von Alexander dem Großen ward Ephesus sehr bevorzugt; doch erlangte es seine hauptsächlichste Blüthe erst unter Lysimachus am Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. Nachdem es lange in die Kämpfe der Diadochen verflochten gewesen, fiel es endlich an das pergamenische Reich und mit diesem 133 an die Römer. Während aber andere Städte in Kleinasien um diese Zeit von ihrer Bedeutung herabsanken, hob Ephesus sich immer mehr und bewahrte den Ruhm einer der glänzendsten Weltstädte. Sie ward der Sitz der Centralgewalt in der asiatischen Provinz und heißt als solcher auf einer Inschrift ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας. Diese hohe Bedeutung der Stadt war Ursache, daß der hl. Paulus auf sie sein besonderes Augenmerk richtete. Er predigte zuerst daselbst bei einem kurzen Aufenthalt auf der zweiten Missionsreise; sein Werk ward dann von Aquila und Priscilla und von Apollos fortgesetzt, bis er auf seiner dritten Missionsreise Ephesus als Stätte eines fast dreijährigen Aufenthaltes wählte (s. o. S. 468). Er that dieß offenbar, weil er von hier aus das ganze vordere Kleinasien leicht erreichen konnte, wie denn auch die Christianisirung desselben aus dieser Zeit sich herschreibt und sein Werk ist. Auf diese Weise erhielt das christliche Ephesus von selbst die Stellung einer Muttergemeinde, welche später in seiner Erhebung zur kirchlichen Metropole und in den Patriarchalvorrechten seines Bischofs officielle Anerkennung fand. S. Evagr. Hist. eccl. 3, 6. LXXXVI, 2609. Factisch zeigt sich diese Stellung in der Aufschrift „Brief an die Epheser" bei einem allgemein gehaltenen Hirtenbrief oder Rundschreiben.

565. Nach Ephesus sandte nämlich der hl. Paulus ein Lehr- und Ermahnungsschreiben, welches für die Kirchen von Kleinasien insgesammt bestimmt war und unter denselben von Ephesus aus circuliren sollte; dieses konnte natürlich nur durch Bezeugung der ephesischen Gemeinde in den Kanon kommen und heißt deßwegen Brief an die Ephesier.

Der Brief, welcher im Kanon diesen Namen trägt, war ursprünglich ohne bestimmte Adresse, sondern enthielt einen leeren Raum zum Ausfüllen: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν . . . καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Später wurden an dieser Stelle die Worte ἐν Ἐφέσῳ eingefügt. Dieß ergibt sich aus den ältesten Handschriften, der römischen und der sinaitischen, aus dem Commentar des Origenes, der τοῖς οὖσιν absolut erklärt, Cat. ed. Cramer Oxon. 1842 in h. l. und aus dem Zeugniß des hl. Basilius c. Eunom. 2, 19. XXIX, 612, daß die älteren Handschriften den Zusatz ἐν Ἐφέσῳ nicht kannten. Marcion gab diesem Brief die Aufschrift an die Laodiceer, was er auch schwerlich gewagt hätte, wenn die Adresse „an die Gläubigen in Ephesus" allgemein gewesen wäre, Tert. adv. Marc. 5, 17. II, 512; Epiph. adv. haer. 42. XLI, 812; er hielt den Ephesierbrief für das Col. 4, 16 erwähnte anderweitige Schreiben. Wäre unser Brief lediglich an die Ephesier gerichtet, so ließe sich nicht gut erklären, warum der Apostel nirgendwo von der Bekanntschaft mit den Ephesiern Gebrauch macht, welche er in dreijährigem Aufenthalt zu Ephesus gewonnen hatte. Er spricht vielmehr zu Lesern, zu welchen er anscheinend in keine näheren Beziehungen getreten ist (Eph. 1, 15; 3, 2). Ferner setzt er einen heiden-christlichen Leserkreis voraus (2, 11; 3, 1), während doch in Ephesus jüdische und heidnische Bestandtheile neben einander waren (Apg. 19, 10; 20, 21). Endlich ist es auffallend, daß abweichend von allen anderen Briefen der Ephesierbrief keinen directen Gruß am Schlusse trägt, namentlich auch keinen von Timotheus und Aristarchus, die doch bei dem Apostel waren. Dieß alles erklärt sich aber sogleich, wenn dem ursprünglichen Text Rechnung getragen wird; ein Schreiben von allgemeinem Inhalt mußte auch in der Form allgemein gehalten sein. Bei der Vorlesung desselben in den einzelnen Kirchen konnte jedesmal leicht der nothwendige Zusatz ἐν Λαοδικείᾳ, ἐν Ἱεραπόλει κτλ. gemacht werden. Daß der Brief zuerst nach Ephesus geschickt wurde, ist sowohl aus den oben angegebenen Verhältnissen der Stadt selbst, als aus Pauli Beziehungen zu Kleinasien leicht zu erklären. Daher konnte nur Ephesus den apostolischen Ursprung des Briefes gültig bezeugen (s. o. § 40), und so ist der jetzt gebräuchliche Name des Briefes entstanden.

566. Veranlassung zu dem Brief an die Ephesier gab das in Kleinasien auftauchende Bestreben, das Christenthum mit falscher Speculation zu durchdringen und dadurch auch seine sittlichen Forderungen zu beseitigen.

Schon als Paulus sich zu Milet von dem Clerus der ephesischen Kirche verabschiedete, war es ihm klar, daß dem Christenthum in Kleinasien eine viel größere Gefahr durch innere Verunstaltung, als durch äußere Verfolgung drohe (Apg. 20, 29. 30). Wie diese Vorhersagung gerade zu Ephesus in Erfüllung ging, zeigt Offenb. 2, 2; 1 Joh. 2, 18 ff.; 4, 1 ff. und ganz besonders 2 Petr. 2, 1 ff. Von vornherein nahmen diese häretischen Bestrebungen eine doppelte Richtung, je nachdem sie im Antinomismus die sittliche Ungebundenheit der Heiden in das Christenthum hineinzutragen suchten, oder als jüdischer Particularismus die Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz zur obersten Pflicht erheben wollten. Beide Richtungen stimmten darin überein, daß sie ihre praktischen Bestrebungen auf phantastische Speculationen gründeten, wie sie denn später auch eben durch die Gemeinsamkeit dieser Speculation zur Gnosis zusammenflossen. Die Anwesenheit des Apostels in Kleinasien war für diese verderblichen Bemühungen ein sehr entschiedenes Hemmniß, und erst seine Abreise machte kühnere Versuche der Irrlehrer möglich; daher zeigt sich in den Briefen Pauli, daß die Abwehr gegen die Häresie in demselben Maße nöthiger wird, als seine Abwesenheit länger dauert. Die judaisirenden Irrlehrer hatten, wie es scheint, bloß in Kolossä ihre Wirksamkeit versucht; dagegen war für die hellenistische Speculation in dem ganzen übrigen ehemals heidnischen Kleinasien ein fruchtbarer Boden gefunden worden. Da Paulus nach Apg. 28, 30 „in seiner Miethwohnung alle aufnahm,

welche zu ihm kamen", so konnte es nicht fehlen, daß er über die Vorgänge im christlichen Kleinasien im Allgemeinen wohl fortwährend unterrichtet blieb. Genauere Nachrichten aber erhielt er erst durch Epaphras, der zu Kolossä gepredigt hatte. Die hiermit gegebene Gewißheit vom Herankommen einer Gefahr, mit welcher sein Geist sich während seiner Wirksamkeit unaufhörlich beschäftigte, trieb ihn an, das Uebel an der Wurzel anzugreifen. Er wollte die kleinasiatischen Christen auf den Werth des großen Gutes aufmerksam machen, welches sie in ihrem christlichen Glauben besaßen, und ihnen das Ideal des christlichen Lebens zeichnen, welches ihnen als Maßstab für entgegenstehende Lehren gelten konnte. Er sandte daher Tychikus, der ihn von Troas an nicht mehr verlassen hatte, nach Kleinasien und gab ihm das Rundschreiben mit, welches den heidnischen Bestrebungen entgegenwirken sollte. Die Kirche zu Kolossä bedurfte indeß einer besondern Mahnung und Warnung, so daß er den Inhalt seines Circularbriefes für diese in eine eigene Form brachte, bei welcher auf ihre speciellen Bedürfnisse Rücksicht genommen war (Eph. 6, 21; Col. 4, 7).

567. Der Brief an die Epheser ist durch eine Doxologie am Ende des dritten Kapitels scharf in zwei Theile geschieden, einen belehrenden (1—3) und einen ermahnenden (4—6). Im ersten Theil schildert Paulus nach kurzem Gruß (1, 1. 2), 1. die überschwängliche Wohlthat der Erlösung (1, 3 bis 2, 10), 2. weist dann die Universalität derselben nach (2, 11—22), 3. und betont hierauf seinen Beruf, wie seinen Eifer zur Bekehrung der Heiden (3, 1—21). Der zweite Theil enthält 4. zuerst allgemeine Ermahnungen zu einem christlichen Leben (4, 1 bis 5, 20), 5. dann Vorschriften zum Verhalten in den einzelnen Lebensständen (5, 21 bis 6, 20), und schließt wieder mit kurzem, allgemein gehaltenem Gruß (6, 21—24).

Der Brief ist ganz nur zu verstehen, wenn seine polemische Tendenz beachtet wird. Es ist zwar nirgendwo in demselben eine directe Polemik ausgesprochen; allein sowohl der ganze Gedankengang, wie die Darstellung sind aus fortwährender Rücksicht auf äußere Vorgänge hervorgegangen. Offenbar gilt es den Irrlehrern, welche damals die Kirche zu verwirren anfingen, indem sie die Keime der späteren Gnosis legten. Ein wesentlicher Bestandtheil des speculativen Systems, welches dieselben verbreiteten, war die Lehre von den Engeln als Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit und als Verleihern übernatürlicher Kräfte, ein System, aus dem sich später die Aeonenlehre entwickelte. Diese Lehre bekämpft der Apostel, ohne sie zu nennen, nicht bloß indirect, indem er die Herrlichkeit Christi als des einzigen Mittlers und die hohe Würde des Christenberufes hervorhebt, sondern auch direct, indem er 1, 21; 3, 10 die von den Irrlehrern gebrauchten Benennungen auf ihre wahre Bedeutung zurückführt. Diese Ausdrücke Pauli sind daher von der Kirche als Bezeichnungen für die Chöre der Engel adoptirt worden, mögen sie nun aus ursprünglicher Tradition oder aus menschlicher Speculation hervorgegangen sein.

Der Gruß im Epheserbrief ist, dem Charakter eines Rundschreibens entsprechend, so allgemein als möglich. Indem aber Paulus sich „Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" nennt, nimmt er bereits Stellung gegen die Eindringlinge, welche sich das Apostelamt selbst anmaßen 1, 1. 2.

1. Der Apostel preist Gott für unsere ehrenvolle Auserwählung zum Christenthum, welche aus freier Gnade von Ewigkeit her beschlossen und durch Christi Blut bewirkt ist 1, 3—7. Diese schließt die Erlösung von Irrthum und Unwissenheit in sich und gibt die Fülle der Weisheit und Erkenntniß; namentlich aber verleiht sie das Verständniß des ewigen Rathschlusses, wonach Gott durch Christum Alles erneuern will, um uns durch den heiligen Geist das Unterpfand des ewigen Lebens zu geben 8—14. In Anwendung dieser allgemeinen Wahrheiten dankt Paulus Gott dafür, daß die Leser seines Briefes treu im Glauben und eifrig in der Liebe des Christenthums verharren, und will nicht aufhören zu beten, daß Gott der Herr sie immer besser in das Verständniß der christlichen Wahrheit einführe, damit sie einsehen, wie viel mehr sie an dem wirklichen Christus, als an den Traumgebilden der Irrlehrer haben; denn Christi Auferstehung von den Todten und Er-

höhung über alle Chöre der Engel berechtigt sie zu einem unerschöpflich reichen Erbe, 15—23. Schon jetzt hat die Auferstehung Jesu ihre Früchte an ihnen getragen; denn auch sie hat Gott aus freier Liebe, nicht aus Verdienst, von dem geistigen Tode auferweckt 2, 1—10.

2. Es gab eine Zeit, da sie Heiden waren und den Israeliten nachstehen mußten; jetzt aber ist die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen, und beide Hälften der Menschheit sind durch Einen Glauben und Einen heiligen Geist zu Einem Geschlecht, zu Einer Gottesfamilie vereinigt 2, 11—18. So sind sie also keine Gäste oder Beisassen mehr, sondern berechtigte Glieder in dem großen Bau, der sich zur Kirche zusammenfügt 19—22.

3. Die Heiden in die Kirche einzuführen, ist Paulus' Aufgabe, ein Beruf, für den er jetzt gefangen liegt. Durch übernatürliche Offenbarung [nicht durch hellenistische Speculation] hat er das Geheimniß von der Auserwählung der Heiden erkannt und ist, obschon der Allergeringste, zum Heidenapostel berufen worden, um dieses Geheimniß den Menschen und den Engeln [von deren Weisheit so viel geredet wird] bekannt zu machen: daß nämlich durch Jesum Christum und durch den Glauben an ihn der ewige Rathschluß zu unserem Heil in Erfüllung geht 3, 1—12. Mögen sie in ihrer Ueberzeugung durch seine Gefangenschaft nicht erschüttert werden! 13. Er betet inständig zu Gott, daß seine Leser durch Glauben und Liebe mit Christo vereinigt bleiben, um die ganze Fülle der Liebe Gottes einzusehen. Ihm sei Ruhm bis in Ewigkeit! Amen 14—21.

4. Die Erkenntniß ihrer hohen Auserwählung sollen sie dann beweisen durch ein Leben, das derselben entspricht 4, 1. Vor Allem muß sich dieselbe in der Einigkeit der christlichen Liebe bethätigen 2—6. Jeder hat zwar von Jesu besondere Gnadengaben erhalten 7. Die Stelle im Ps. 67, 19 sagt ja, daß Jesus die Tiefen der Erde und die Höhen des Himmels durchwandert hat, um die ganze Welt mit seiner Herrlichkeit zu erfüllen 8—10, und das, was er gewonnen, als verschiedene Gnaden austheilt 11, allein bei Allem hat er doch nur den einen Zweck, uns zu Einem Leibe zu vereinigen 12—16. Ferner sollen sie sich jetzt als Kinder des Lichtes zeigen und die Werke der Finsterniß fliehen 17—20; sie sollen den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen, der nach Gott ist, also nicht lügen, nicht zürnen, nicht hassen, nicht schelten, nicht zanken, nicht nachhalten 21—32, sondern einander lieben 5, 1—2, vor Allem die Unkeuschheit in allen ihren Gestalten fliehen, wie es Kindern des Lichtes ziemt, 3—14. Sie sollen die Zeit wohl zu ihrem Heil benutzen, keine Trinkgelage halten, sondern lieber zum Lobe Gottes zusammenkommen 15—20.

5. Jeder Stand soll die übernommenen Pflichten erfüllen; das Weib fürchte den Mann 5, 21—24, der Mann liebe sein Weib, wie Christus die Kirche und wie er sich selbst liebt 25—33. Die Kinder sollen die Eltern ehren 6, 1—3, die Eltern ihre Kinder nicht erbittern 4. Die Diener sollen ihrem Herrn gleichwie Christo dienen, die Herrschaften milde gegen ihre Dienstboten sein 5—9. Alle sollen den guten Kampf kämpfen, der gegen die Nachstellungen der gefallenen Geister geführt werden muß 10—12, und zu dem man mit geistiger Rüstung sich versehen muß 13—17. Sie sollen aushalten im Gebet, besonders die Fürbitte üben und dabei des Apostels eingedenk bleiben 18—20.

Näheres über ihn werden sie von Tychikus erfahren. Er wünscht Allen Friede und Gottes Gnade. Amen 21—24.

**568. Der Brief an die Ephesier ist seit den ältesten Zeiten der Kirche als kanonisch und von Paulus herrührend angesehen worden. Erst in diesem Jahrhundert ist die Aechtheit des Schreibens in Abrede gestellt worden, doch kann durch die vorgebrachten Einreden die bestehende Ueberzeugung nicht erschüttert werden.**

Kaum Ein Brief ist verhältnißmäßig so vielfach schon im ersten Jahrhundert bezeugt, wie der an die Ephesier. Der hl. Clemens von Rom führt 1 ad Cor. 46 I, 304 sehr deutlich den Gedanken Eph. 4, 4—6 aus. Der hl. Ignatius sagt den Ephesiern in seinem Brief 12. V, 656, Paulus habe sie mit einem ganzen Briefe bedacht, und nimmt im Briefe an die Magnesier 7. V, 668 unzweifelhaft Bezug auf die Stelle 4, 3—6. Polykarp citirt 2, 8. 9 in seinem Briefe an die Philipper 1. V, 1005 und führt 12. ib. 1014 die

Stelle 4, 26 neben Ps. 4, 4 als biblisch an. Die Itala, die Peschittho, das Muratorische Fragment haben sämmtlich den vorliegenden Brief als kanonisch aufgenommen. Unbestreitbar bezieht sich Justin Dial. c. Tr. 39. 87. VI, 560. 681 auf 4, 8; 120. ib. 756 auf 1, 21. Irenäus ist es wieder, der zuerst eine Stelle aus dem Brief in aller Form citirt: καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ 5, 2. 3. VII, 1126, quemadmodum apostolus Ephesiis ait 5, 14, 3. ib. 1163. Ebenso bestimmt sind die Citationen bei Clemens von Alexandrien Paedag. 1, 5. VIII, 270; Cohort. 9. VIII, 196; Strom. 4, 8. VIII, 1276; bei Origenes de Princ. 3, 5, 4. XI, 328 und später bei Hieronymus Praef. in Ep. ad Eph. XXVI, 439 ff. Auch die Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστ. enthält c. 4 in freier Form die Stellen 6, 5. 9, ed. Bryenn. p. 22, und c. 11 einen Ausdruck, der aus 5, 22 ff. genommen ist, ib. p. 43.

Nicht weniger beweisend sind die Zeugnisse der ältesten Häretiker. Wie die Naassener vom Ephesierbrief Gebrauch machten, zeigt Hippol. Philos. 5, 7. XVI, 136. 146. Daß Marcion den Ephesierbrief für ächt anerkannte und in sein Apostolikon aufnahm, ist schon oben gesagt; vgl. Tert. adv. Marc. 5, 17. II, 512. Valentinus berief sich auf 3, 31 nach Iren. adv. haer. 1, 3, 1. VII, 468. Philos. 6, 34. XVI, 3247; ebenso führte Ptolemäus einzelne Stellen des Briefes an nach Epiph. haer. 33. XLI, 221. Iren. adv. haer. 1, 3, 1. 4; 1, 8, 4. 5. VII, 468. 473. 532. 536. Die Stelle 6, 16 findet sich von Theodotus angeführt, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, Excerpt. 85. IX, 697. Basilides citirt 1, 21 mit φησὶν, 3, 3 mit γέγραπται, Hippol. Philos. 7, 25. 26. XVI, 3314. 3315.

Solchen bestimmten Bezeugungen gegenüber haben wie gewöhnlich nur sogen. innere Gründe zur Bezweiflung der Aechtheit angeführt werden können. Dieß ist im Vortrag zuerst von Schleiermacher, im Druck durch Usteri geschehen. S. das Weitere bei Bleek-Mangold, Einl. S. 587. 599 ff. Holtzmann, Einl. S. 273 ff. Die wichtigsten Bedenken sind aus der ganz allgemein gehaltenen Form des Briefes und der Aehnlichkeit desselben mit dem Brief an die Kolosser hergeleitet worden. Erstere erklärt sich jedoch aus der Form des Rundschreibens. In Bezug auf letztere bleibt noch unten zu sagen, daß der hl. Paulus den nämlichen Brief oder wenigstens den nämlichen Gedankeninhalt für Kolossä in eine den besonderen Bedürfnissen dieser Gemeinde angepaßte Form gebracht hat. Von einer Nachbildung kann also weder bei dem einen noch bei dem andern Briefe gesprochen werden. Außerdem sollen die Anschauungen über die Natur Christi, sowie über die Allgemeinheit der Kirche, welche im Ephesierbrief niedergelegt sind, dem Apostel Paulus noch fremd sein, während doch der erste Brief an die Korinther die nämlichen christologischen Ansichten klar ausspricht und das Bild vom Leibe Christi nur nach einer bei Paulus nicht seltenen Weise unter anderer Auffassung bringt. Daß ferner im Ephesierbrief schon die Gnosis in ihrer später entwickelten Gestalt bekämpft werde, ist ein Irrthum. Es ist die Irrlehre noch ganz in der Gestalt gedacht, welche sie in apostolischer Zeit gehabt hat; dieß zeigt am besten die Vergleichung mit dem Kolosserbrief. Ob der Periodenbau im Ephesierbrief sich von der sonstigen Schreibweise des hl. Paulus entferne, kann dahingestellt bleiben; jedenfalls ist eine vollkommene Uniformität im Briefstil bei denkenden Männern undenkbar. Der Ausdruck ἅγιοι ἀπόστολοι ist ebensowenig unpaulinisch, wie ἄγγελος ἅγιος Apg. 10, 22, ἀδελφοὶ ἅγιοι Hebr. 3, 1; vgl. αἱ ἅγιαι γυναῖκες 1 Petr. 3, 5, und ein Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln ist auch anderswo nicht ausgedrückt. Dagegen ist mit Recht hervorgehoben worden, wie vollkommen der Ephesierbrief in die geschichtliche Situation hineinpaßt, unter welcher er entstanden sein muß, wie ganz der Geist und der Charakter der Schrift der Stellung eines Apostels entspricht, wie edel der Inhalt des Schreibens sich dem großartigen Lehrbegriff des hl. Paulus einfügt, wie der Ausdruck und der Wortschatz durchaus mit dem in den ächt paulinischen Briefen beobachteten zusammenfällt, und wie jede Spur späterer Zeitverhältnisse fehlt. Vgl. Maier, Einl. S. 313. Holtzmann, Einl. S. 274.

**569. Die Zeit, in welcher der Brief an die Ephesier abgefaßt worden, fällt in das Jahr 63.**

Der Brief gibt 6, 21 einen Anhaltspunkt, von dem aus die Abfassungszeit desselben bestimmt ermittelt werden kann. Da nämlich die Angabe in dieser Stelle sich noch einmal Col. 4, 7 findet, so darf man annehmen, daß die Briefe an die Ephesier und an die

Kolosser gleichzeitig zur Bestellung gegeben wurden. Mit dem Kolosserbrief aber wurde nach Col. 4, 9—14, Philem. 10—12. 23. 24 zugleich der Brief an Philemon abgeschickt. Alles dieß geschah aber während einer Gefangenschaft des Apostels. Denn wenn auch der Ausdruck ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Eph. 3, 1, Philem. 1 wegen Apg. 20, 22 bildlich verstanden werden könnte, so sind doch die Ausdrücke Eph. 6, 20 ἐν ἁλύσει, Col. 4, 3 δέδεμαι, 10 ὁ συναιχμάλωτός μου, 18 μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν, Philem. 10. 13 ἐν τοῖς δεσμοῖς unmißverständlich nur auf eine wirkliche Gefangenschaft zu beziehen. Diese Gefangenschaft muß nicht, wie Einige nach Theodoret Praef. in Ep. ad Eph. et ad 1, 15. LXXXII, 505. 513 und der Verfasser in Pitra's Spicil. Solesm. 1, 96 aus Mißverständniß von Eph. 1, 15; Col. 1, 4 glauben, eine der früheren 2 Cor. 11, 23 genannten φυλακαὶ gewesen sein; denn das „Hören" bezeichnet an den gedachten Stellen nur die Unmöglichkeit, jetzt zu sehen, nicht den Mangel früherer Kenntniß. Dagegen schließt der Begriff der φυλακή, wie er nach Apg. 16, 24 formulirt werden kann, die Möglichkeit, Sendschreiben zu erlassen, vollständig aus. Dieß vorausgesetzt, bleiben nur die Gefangenschaften Pauli zu Cäsarea und die erste zu Rom als Zeitabschnitte für Abfassung des Ephesierbriefes möglich. Beide können aber nicht in gleicher Weise in Betracht kommen. In der Gefangenschaft zu Cäsarea hatte nach Apg. 24, 23 der ihn bewachende Hauptmann Befehl ἔχειν ἄνεσιν „und keinem von den Seinigen eine Dienstleistung gegen ihn zu wehren". Zu Rom aber „nahm er alle auf, die zu ihm kamen" (28, 30), „rief selbst die Vornehmsten der Juden zusammen" (17) und „lehrte Alles vom Herrn Jesus Christus mit aller Freimüthigkeit ungehemmt" (31). Schon hiernach erscheint die letztere Gefangenschaft geeigneter, als Abfassungszeit für die drei Briefe anerkannt zu werden, als die erstere; noch mehr aber, wenn beachtet wird, daß die letztangeführten Worte sich Eph. 6, 19, Col. 4, 3 wiederfinden. Hierzu kommt ein anderer Unterschied. Als Paulus in Cäsarea gefangen saß, wußte er, daß er sobald nicht freikommen werde, denn der Heiland selbst hatte ihm noch zu Jerusalem offenbart, daß er auch in Rom für ihn werde Zeugniß geben. Nun aber trifft Paulus im Brief an Philemon (22) Vorkehrungen, welche von der Hoffnung, bald freigegeben zu werden, veranlaßt sind. Dieß weist nach Rom, wo allerdings eine geordnetere Rechtspflege die Zuversicht geben konnte, daß die gegen Paulus erhobenen Beschuldigungen für nichtig erklärt werden würden.

Da aber Pauli Prozeß jedenfalls durch mancherlei Einreden der Juden in die Länge gezogen wurde, so gelangt man mit der Aussicht auf Freisprechung an's Ende der Gefangenschaft, also in's Jahr 63. Die Frage, ob der Ephesier- oder der Kolosserbrief zuerst niedergeschrieben worden sei, ist leicht zu beantworten. Naturgemäß geht das Allgemeine dem Besondern vor; der Ephesierbrief ist allgemein nach Bestimmung und Inhalt, der Kolosserbrief aber in jedweder Hinsicht individualisirt; folglich wird der Ephesierbrief zuerst geschrieben sein. Der Kolosserbrief ist auch kürzer und präciser als der Ephesierbrief; es fällt aber jede briefliche Mittheilung bei zweiter Abfassung klarer und bestimmter aus als bei der ersten, so daß auch hieraus die Priorität des Ephesierbriefes zu erkennen ist. Reuß, Gesch. der hll. Schr. N. T. § 119.

### 7) Der Brief an die Philipper.

570. Philippi hieß eine blühende macedonische Stadt an einem Nebenflusse des Strymon; sie war die erste Stätte in Europa, an welcher Paulus das Evangelium gepredigt hatte.

Auf der Anhöhe, mit welcher das Gebirge Pangäus zu dem Flüßchen Gangas abfiel, hatten die Bewohner der Insel Thasos im siebenten Jahrhundert v. Chr. ein Städtchen gegründet, das Κρηνίδες hieß. Dieses wurde durch Philipp von Macedonien zu einer größeren Stadt erweitert, und dementsprechend wurde sein Name in οἱ Φίλιπποι umgeändert. Die neue Stadt hatte ihre Bedeutung theils durch ihre strategische Lage, indem sie die Pässe aus Thracien beherrschte, theils durch die Nähe reicher Goldbergwerke, für welche in ihr das Bergamt errichtet wurde. Durch erstere erhielt sie hohe geschichtliche Bedeutung, als der Streit um Republik oder Kaiserthum im römischen Reich zwischen Brutus und Cassius einerseits und Octavian und Antonius andererseits hier ausgefochten wurde. In Folge der Schlacht 42 v. Chr. wurde Philippi zur römischen Kolonie erhoben, wie

sie auch Apg. 16, 12 heißt, und erhielt neben der halbhellenischen eine ziemlich zahlreiche römische Bevölkerung. Die Lage auf der Anhöhe gestattete indeß keine bedeutendere Erweiterung, und Philippi blieb immer eine Stadt zweiten Ranges; der Ausdruck πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις Apg. 16, 12 ist geographisch zu verstehen, insofern das V. 11 genannte Neapolis noch zu der μερὶς Θρακίας gerechnet wurde. Der größte Ruhm Philippi's besteht indeß darin, daß in Europa zuerst hier das Christenthum verbreitet wurde (s. oben S. 464). Obwohl hier auch zuerst das Christenthum die Verfolgungen erfahren mußte, welche ihm vorhergesagt waren, so blieb doch eine Gemeinde gegründet, welche sich durch Treue im Glauben und in der Anhänglichkeit an ihren Stifter auszeichnete; namentlich gelang es den judaisirenden Irrlehrern nicht, hier Anhänger zu gewinnen. Paulus besuchte Philippi auf seiner dritten Reise noch zweimal, sowohl auf der Hinreise nach Korinth, als auf der Rückreise von dort (Apg. 20, 1—6, vgl. oben S. 471). Wie aber schon die erste Neophytin Lydia sich für das ihr gewordene Glück durch ausgedehnte Gastfreundschaft dankbar zu zeigen gesucht hatte (Apg. 16, 15), so sah es die Gemeinde zu Philippi fortwährend als eine Ehrensache an, den Bedürfnissen des Apostels zu Hülfe zu kommen und ihn mit Geld zu unterstützen (2 Cor. 11, 9; Phil. 4, 15. 16).

571. Die Gefangenschaft des hl. Paulus gab den Christen zu Philippi eine willkommene Gelegenheit, ihm ihre Dankbarkeit für das Geschenk des Christenthums zu bezeigen, indem sie ihm durch einen gewissen Epaphroditus eine nicht unbedeutende Geldsumme zur Bestreitung seiner Bedürfnisse überschickte. In herzlicher Erwiederung schrieb der Apostel den Brief an die Philipper.

Wer Epaphroditus war, ist aus der heiligen Schrift nicht zu ermitteln. Paulus nennt ihn τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συνστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου (Phil. 2, 25). Er gehörte demnach zum Clerus von Philippi, der nach 1, 1 schon vollständig geordnet war. Irrthümlich aber ist der Ausdruck ἀπόστολον verstanden, wenn ihm eine hervorragende Stellung in der Gemeinde zugeschrieben wird; er war nach jener Bezeichnung nur der Bote und der für ein spezielles Bedürfniß ernannte Vertreter der Gemeinde. Zur Zeit, als der Brief an die Philipper geschrieben wurde, war er nicht Bischof derselben, denn Paulus redet 4, 3 ein anderes Oberhaupt an, dessen Name nicht genannt zu werden brauchte, insofern ihm der Brief zu behändigen war. Wenn gleichwohl Theodoret Comm. in 2, 25. LXXXII, 576 und die spätere Tradition Epaphroditus an die Spitze der bekannten Bischöfe von Philippi stellt (*Gams*, Ser. Episc. 429), so mag er diese Stellung in späterer Zeit erhalten haben. Sicher war Epaphroditus ein Anderer als der im Kolosserbrief genannte Epaphras; wenn auch eine Identität der beiden Namensformen nachweisbar ist, so sind doch die Verhältnisse der beiden Genannten zu verschieden, als daß Eine Person unter beiden Namen verstanden werden könnte. Nach 2, 25—30 besaß Epaphroditus die Liebe und das Vertrauen der Gemeinde in hohem Maße und hatte sich dem mühevollen Auftrage mit großer Freudigkeit unterzogen. Zu Rom war er jedoch in eine schwere Krankheit gefallen, so daß die Christen in seiner Heimat sehr bekümmert um ihn waren. Das gegenseitige Leid scheint ihm Heimweh verursacht zu haben, so daß Paulus ihn, sobald nur seine Genesung es möglich machte, wieder zu den Seinigen entließ. So wurde er Ueberbringer des Sendschreibens, womit der Apostel die Liebesgabe erwiederte.

572. Seinem Inhalte nach trägt der Brief an die Philipper mehr als alle übrigen Sendschreiben den Charakter eines persönlichen Gedankenaustausches und ist von warmer Herzlichkeit erfüllt. Derselbe enthält nach überaus freundlichem Eingang (1, 1—11), 1. Nachrichten über Paulus' Lage zu Rom (1, 12—26), 2. Ermuthigungen zu demüthigem und einträchtigem Aushalten im Guten (1, 27 bis 2, 18); 3. Empfehlungen für Timotheus und Epaphroditus (2, 19—30); 4. Bestärkung für

ihr Verhalten gegenüber den Lehren und dem Beispiel judaisirender Irrlehrer (3); 4. Ermahnungen zur Friedfertigkeit und inneren Freude (4, 1—9); 5. Dank für die übersandte Gabe (4, 10—20), nebst kurzem Schluß (4, 21—23).

Der Gruß oder die Adresse des Briefes ist nicht bloß von Paulus, sondern auch von Timotheus ausgerichtet, theils weil letzterer den Philippern schon von seiner sonstigen Wirksamkeit her bekannt war, theils weil der Apostel denselben in Kurzem zu ihnen schicken wollte. Gegrüßt werden neben den übrigen Gemeindegliedern besonders die Mitglieder des Clerus, vermuthlich weil bei der vortrefflichen Ordnung, welche zu Philippi bestand, hiermit dem Sinne der Adressaten entsprochen wurde. Der Segenswunsch ist der nämliche, wie in den übrigen Briefen aus der Gefangenschaft, s. Eph. 1, 2; Col. 1, 3. Paulus dankt vor Allem seinem Gott für alles Gute, das er bei den Philippern gewirkt hat; er kann nur mit Freude an sie denken, trägt sie im Herzen und hört nicht auf zu beten, daß sie immer tiefer in die Wahrheit des Christenthums eindringen mögen 1, 3—11.

1. Was ihn selbst betrifft, so ist seine Gefangenschaft ein Mittel zur Ausbreitung des Evangeliums geworden; es ist bis an den kaiserlichen Hof gedrungen und wird mit allem Freimuthe gepredigt 1, 12—14. Von Manchen geschieht dieß freilich mit der Nebenabsicht, ihn selbst in Schatten zu stellen; aber was thut's, wenn nur Christus verkündigt wird? 15—18. Der böse Wille, ihm zu schaden, wird durch das Gebet seiner Lieben ihm ja doch ein Anlaß zur Freude, und er ist ganz ergeben, aus der Hand Gottes Alles anzunehmen. Wäre es nicht um derer willen, welche ihn nöthig haben, so würde er gern sterben; allein da er noch für Andere leben muß, so will er freudig auf seine Freisprechung und auf einen baldigen Besuch bei ihnen hoffen 19—26.

2. Ihm liegt nur das Eine am Herzen, daß die Philipper im Geist des Evangeliums die gegenseitige Liebe üben und sich durch ihre Verfolger nicht irre machen lassen. Sie sind ja mit ihm Leidensgefährten; haben sie noch etwas für ihn in ihrem Herzen übrig, so sollen sie ihm die Freude machen, daß sie die Liebe durch Demuth und durch Opfergeist bewahren 1, 27 bis 2, 5. So hat ja auch Jesus gehandelt: er hat sich erniedrigt und sich selbst im Gehorsam geopfert und nur dadurch seine Herrlichkeit gewonnen 6—11. Sie mögen also ihrem Vater Paulus gehorsam bleiben, wie sie immer waren, und mit kindlicher Furcht, ohne Murren und Bedenken, ihr Heil wirken, damit sie am Gerichtstag für ihn eintreten können 12—16. Sollte er schon vorher sterben müssen, dann um so besser für beide Theile 17. 18.

3. Bald will er ihnen Timotheus senden, der ihm die zuverlässigsten Nachrichten über sie geben soll; denn er hat niemanden, der so wie dieser sein Vertrauen verdient. Derselbe soll kommen, sobald Paulus über sein Geschick etwas Bestimmtes angeben kann, und soll dann Vorbote seiner eigenen Ankunft sein 19—24. Jetzt muß er eher, als er wollte, ihnen ihren Epaphroditus zurückschicken, weil derselbe nach schwerer Krankheit verlangt, wieder bei ihnen zu sein 25—30.

4. Uebrigens sollen sie sich im Herzen freuen und sich nicht verdrießen lassen, daß er dieß immer wiederholt 3, 1. 2. Die falschen Lehrer, welche ihnen von Annahme der Beschneidung sprechen, mögen sie nur wie Hunde bellen lassen und ihr Thun verachten; die Christen haben die wirkliche, geistige Beschneidung und brauchen die sinnbildliche, fleischliche nicht. Wäre an dem jüdischen Wesen etwas gelegen, so könnte Paulus ja auch sich rühmen, Jude und Pharisäer im vollsten Sinne des Wortes gewesen zu sein; allein was damals er und Andere als vollkommene Früchte der wahren Gerechtigkeit angesehen haben, und wofür er von Gott einen Lohn erwartet hat, das hat er nachher als Schaden und Beeinträchtigung von sich geworfen, weil es ihn von der wahren christlichen Gerechtigkeit fern gehalten hat 3—11. Er hält sich freilich nicht für vollkommen und seiner Seligkeit versichert, allein er hat mit der Verachtung des Judenthums das richtige Streben nach der Vollkommenheit ergriffen 12—14. Hierin wollen sie alle einig sein, und die Philipper mögen deßwegen sich nicht die Irrlehrer zum Vorbilde nehmen, sondern in seine Fußstapfen treten, nicht dem Bauche dienen, sondern himmlische Gesinnungen annehmen und so der Aufnahme in den Himmel theilhaft werden 15—21.

5. Hierbei mögen seine Lieben beharren. Die beiden frommen Frauen Evodia und Syntyche mögen ihre Zwistigkeiten vergessen; der Bischof helfe ihnen sie beilegen, da sie

doch zur Verbreitung des Evangeliums ihm ebenso nützlich waren, wie Clemens und die übrigen Cleriker 4, 1—3. Nochmals und zum dritten Mal die Ermahnung, daß sie froh bleiben und heiter erscheinen sollen, sie haben ja den Herrn für sich. Sorgen brauchen sie sich keine zu machen, weil sie alles, was sie haben, dem lieben Gott vortragen und darüber im Frieden Gottes bleiben können 4—7. So können sie ungestört nach der höchsten Vollkommenheit streben 8. 9.

6. Paulus ist glücklich, daß sie ihn wieder haben unterstützen können, nachdem sie eine Zeit lang sich einschränken mußten. Er selbst macht freilich keinen Anspruch, denn er weiß sich in Alles zu finden. Allein sie haben wohlgethan, sich seiner jetzt zum dritten Mal anzunehmen, da sie dafür bei Gott ihren Lohn angeschrieben bekommen 10—17. Jetzt hat er mehr als genug, und Gott hat die Ehre. Er möge es ihnen mit seinen ewigen Gütern vergelten 18—20.

Grüße an Alle von Allen, besonders auch vom kaiserlichen Hofe her 21—23.

573. Der Brief an die Philipper ist in seiner jetzigen Gestalt ein **einheitliches** und **abgerundetes Ganze** und ist nie in einer andern Form bekannt gewesen.

Einheitlich und abgerundet kann er natürlich nur als **freundschaftliches Schreiben**, nicht als systematisch entworfene Abhandlung heißen. Innerhalb der oben angegebenen Reihenfolge aber ist der Fortschritt des Gedankens durchaus folgerichtig, und es sind auch zwischen den einzelnen Abschnitten die sprachlichen Bindemittel vorhanden: 1, 12 δὲ, 27 μόνον, 2, 19 δὲ, 3, 1 τὸ λοιπόν, 4, 1 ὥστε, 10 δέ. Nur zwischen 3, 1 und 2 scheint manchen Neueren eine unausgefüllte Kluft zu liegen. Allein diese ist bloß anscheinend, weil nicht beachtet wird, daß das Vorhergehende ein Zwischensatz ist, der den Zusammenhang für einen Augenblick unterbricht. Der Gedankengang ist χαίρετε ἐν κυρίῳ · βλέπετε τοὺς κύνας κτλ.; in der Freude, welche ihnen ihre Gottesfurcht gewährt, sollen sie von oben herab auf die falschen Apostel sehen, welche sich vergebens um sie bemühen. Denn alles, was der Abschnitt 3, 2 ff. enthält, ist nicht sowohl eine aus Furcht hervorgegangene Warnung, als eine Bekräftigung der Treue, welche der Apostel bei den Philippern vorhanden weiß. Da er aber bei diesen die Aufforderung zur Freude des Geistes bei jeder Gelegenheit wiederholt hat (vgl. 4, 4), so macht er die Zwischenbemerkung τὰ αὐτὰ [scil. χαίρειν] γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές. Dieß konnte der Apostel ganz gut sagen, wenn er auch die Aufforderung zur Freude früher nur mündlich ertheilt hatte. Es braucht demnach hieraus nicht gefolgert zu werden, daß Paulus schon früher an die Philipper geschrieben habe, wenn auch die Möglichkeit hiervon nicht abzuweisen ist. Aus der Stelle des hl. Polykarp Epist. ad Philipp. 3. V, 1008 (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς kann es jedoch nicht gefolgert werden, da ἐπιστολαί auch als plurale tantum von Einem Brief gesagt wird (Schaef. Plut. 6, 446) und ib. 11. ib. 1013 der Singular epistola steht. Ebensowenig liegt in der Stelle eine Berechtigung zu den sonderbaren Auswegen, womit man den vermeintlichen Mangel an Zusammenhang erklären will. Nach den Einen soll mit 3, 2 ein neuer Brief beginnen, der irrthümlich von den Abschreibern mit dem ersten zusammengeschweißt worden; nach einem Andern soll 3, 2 bis 4, 2 ein unpaulinisches Einschiebsel sein; nach einem Dritten soll der ursprüngliche Brief zweimal, erst von 3, 2 bis 4, 1, dann von 4, 2—23 Anhängsel von fremder Hand erhalten haben, wobei nur zu verwundern ist, daß man sich nicht die geringste Mühe gegeben hat, das Anhängsel irgendwie an das Vorhergehende anzuknüpfen; nach einem Vierten sollen endlich die beiden letzten Kapitel vor die beiden ersten gehören. Genaueres bei **Holtzmann**, Einl. S. 285, der in seiner geistreichen Weise bemerkt: „Das Aufrauschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle läßt vermuthen, daß hier in der That eine Klippe verborgen ist.“ Wenn aber vorheriges Sondiren zeigt, daß keine Klippe vorhanden ist, muß das Aufrauschen aus einer andern Ursache erklärt werden. Vgl. P. **Schmidt**, Neutestamentl. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode hin untersucht, Berlin 1880.

574. Die **Aechtheit** dieses Briefes ist **seit den ältesten Zeiten** bezeugt.

Es kann fraglich erscheinen, ob in den Ausdrücken des hl. Clemens Ep. 1 ad Cor. 16, 1. I, 240 und des hl. Ignatius Philad. 8, 2, Smyrn. 11, 3. V, 704. 716 wirklich Reminiscenzen aus dem Philipperbrief vorliegen. Unzweifelhaft aber steht das Zeugniß des hl. Polykarp in seinem eigenen Briefe an die Philipper dafür ein, daß zu seiner Zeit ein kanonischer Brief Pauli an die Philipper bekannt war, c. 3. V, 1008 (Παῦλος) γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόςωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον · ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Daß dieß der nämliche Brief war, der heute in unserem Kanon steht, kann aus der Anführung 9, ib. 1013 οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον oder aus der Bemerkung 11, ib. 1014 estis laudati in principio epistolae eius, auch aus der Stelle Martyr. S. Polyc. 1, ib. 1029 μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοὺς noch nicht mit Nothwendigkeit gefolgert werden. Dagegen zeigt in dem Brief der Kirchen von Vienne und Lyon (Eus. H. E. 5, 2, 2. XX, 433) die Anführung der Stelle Phil. 2, 6, daß dieser nämliche Brief im zweiten Jahrhundert schon als Quelle der Offenbarung galt. Wenn dann der hl. Irenäus 4, 8, 3; 5, 13, 3. 4. VII, 995. 1158. 1159 die Stellen 4, 18; 3, 10. 11; 3, 20 mit den Worten einführt: quemadmodum et Paulus Philippensibus ait; apostolus in ea quae est ad Philippenses ait; et rursus ad Philippenses ait, so erscheinen auch die obigen Zeugnisse in anderm Lichte, und es zeigt sich dann, daß der jetzige Philipperbrief von den ältesten Zeiten an in der Kirche bekannt war und verehrt wurde. Dieß bestätigen Clemens von Alexandrien Paedag. 1, 6, 52. VIII, 312, wo die Worte 3, 12 überhaupt dem hl. Paulus zugeschrieben werden, sowie Strom. 4, 13. VIII, 1301, wo eine Anzahl Ausdrücke aus dem zweiten Kapitel des Briefes ausdrücklich als Stellen des „Apostelbriefes an die Philipper" angeführt werden, Tertullian in den formellen Citaten De resurr. carnis 23. 47. II, 826. 863, sowie alle Späteren. Von den Häretikern treten die Sethianer nach Hipp. Philos. 10, 11. XVI, 3426 und Theodotus Exc. 19. IX, 668 als Zeugen für den kanonischen Gebrauch des Briefes zu ihrer Zeit ein.

575. Der Brief an die Philipper ist im ersten Jahr der ersten römischen Gefangenschaft Pauli, also 61 n. Chr. geschrieben.

Unzweifelhaft ist, daß der Brief aus der Gefangenschaft stammt, s. 1, 7. 13. Ebenso sicher ist, daß er von Rom aus geschickt ist; denn τὸ πραιτώριον 1, 13 kann mit allen exegetischen Künsteleien nicht nach Cäsarea versetzt werden, und ἡ Καίσαρος οἰκία 4, 22 ist nur in Rom zu suchen. Diese Gefangenschaft war die erste zu Rom; denn eine solche Verkündigung des Evangeliums, wie 1, 12—14 geschildert ist, war in der zweiten nicht mehr möglich. Fraglich ist nur, wie die Abfassung des Philipperbriefes zeitlich zu der Entstehung der gleichzeitig geschriebenen Briefe an die Epheser, die Kolosser und Philemon sich verhalten mag. Nun scheint zuerst gewiß, daß die Philipper, wenn sie dem hl. Paulus durch ein Geldgeschenk ihre Liebe bezeigen wollten, damit nicht bis in's zweite Jahr von dessen Gefangenschaft gewartet haben. Ferner zeigt sich in dem Philipperbrief 1, 18—26, daß der Apostel in Bezug auf seine Freigebung noch zwischen Furcht und Hoffnung schwankte, während er Philem. 22 schon mit Sicherheit auf seine Befreiung rechnet. Der Philipperbrief muß also vor den anderen entstanden sein, und wenn diese in's letzte Jahr der Gefangenschaft gehören, so weist jener nach den angegebenen Umständen in's erste zurück.

### 8) Der Brief an die Kolosser.

576. Kolossä oder Kolassä war eine Stadt in Phrygien, in welcher nicht von Paulus selbst, sondern von einem seiner Jünger, Namens Epaphras, eine christliche Gemeinde gestiftet worden war.

Der Name dieser Stadt war uranfänglich Κολοσσαί und wurde später in Κολασσαί verändert. Sie lag am Lykus, der in vorchristlicher Zeit sich hier in eine unterirdische Kluft stürzte und weit unter der Oberfläche fortströmte, ehe er in den Mäander fiel. Herodot nennt sie 7, 2 πόλιν μεγάλην Φρυγίης, Xenophon Anab. 1, 2, 6 πόλιν οἰκουμένην, εὐδαίμονα

καὶ μεγάλην, Strabo aber rechnet sie 12, 8, 13 nur mehr zu den πολίσματα. Der hiermit angedeutete Niedergang ward 65 n. Chr. durch ein großes Erdbeben vollendet, bei welchem nicht nur die Stadt zerstört, sondern auch der unterirdische Lauf des Lykus verschüttet wurde. Erstere ward aber bald wieder aufgebaut, so daß sie Plin. Hist. nat. 5, 41 schon wieder zu den oppida celeberrima gezählt wird. Im Mittelalter hieß sie Χῶναι, und der kleine Ort, welcher jetzt an ihrer Stelle liegt, führt noch immer den Namen Chonas. Schubert, Reise in das Morgenland. I, 282.

Der hl. Paulus war bei seiner Wirksamkeit in Kleinasien nach Kolossä nicht gekommen. Auf der zweiten Bekehrungsreise zog er zwar durch das nördliche Phrygien, konnte aber nicht nach der römischen Provinz Asia kommen, zu welcher Kolossä damals gehörte (Apg. 16, 6). Auch bei der dritten Missionsreise lag das südliche Kolossä weitab von seinem Wege durch das mittlere Phrygien. Daher rechnet er (Col. 2, 1) die kolossischen Christen zu denen, „welche sein Angesicht noch nicht mit Augen gesehen haben". Mit einem besonders angesehenen Christen in Kolossä, der Philemon, und dessen Gattin Appia hieß, war Paulus dadurch in Beziehung getreten, daß er dessen entlaufenen Sklaven Onesimus zu Rom kennen gelernt, getauft und zur Rückkehr veranlaßt hatte (Philem. 1. 2; Col. 4, 9). Die Gemeinde bestand vorzugsweise aus Heidenchristen (Col. 1, 21; 2, 13). Stifter derselben war vermuthlich der nämliche Epaphras, welcher auch später zu Kolossä, wie in den Nachbarstädten Laodicea und Hierapolis, als Lehrer und Hüter erscheint (Col. 1, 7; 4, 13); derselbe war nach Col. 4, 12, vgl. mit 11, ebenfalls ein geborener Heide. Als Paulus nach Kolossä schrieb, theilte Epaphras entweder genöthigt oder freiwillig seine Gefangenschaft, so daß er ihn Philem. 23 seinen „Mitgefangenen um Jesu Christi willen" nennt. In dessen Abwesenheit verwaltete Archippus die Gemeinde (Col. 4, 17; Philem. 2).

577. Zu Kolossä war es den gnostisirenden Irrlehrern, welche das Judenthum zum Deckmantel ihrer Bestrebungen nahmen, gelungen, die Christen zu verwirren und ihnen falsche Ansichten über Glauben und Sitten beizubringen. Dadurch sah der hl. Paulus sich genöthigt, sein Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden hierher in einer besondern, die vorliegenden Verhältnisse berücksichtigenden Form zu schicken.

Der Inhalt des Briefes zeigt, daß zu Kolossä Irrlehrer aus der jüdischen Schattirung der sogenannten Goeten aufgetreten waren. Seit undenklichen Zeiten, wie jetzt zahllose keilschriftliche Documente beweisen, war in Babylonien der Aberglaube in der Form von Zeichendeuterei und Engeldienst in ein System gebracht. Diese geheime Wissenschaft verbreitete sich seit dem Fall Babylons zunächst durch das ganze Morgenland, und allenthalben traten Magier und Chaldäer meist zu praktischen Zwecken mit abergläubischen Uebungen auf. (Vgl. Apg. 8, 9; 13, 6.) Die Kunstsprache derselben bewegte sich bald in griechischen Ausdrücken, und so ist aus der spätgriechischen Literatur ein dem Jamblichus aus Chalkis zugeschriebenes Buch erhalten, welches diese geheime Wissenschaft systematisch darstellt. Hiernach gibt es Götter, welche rein geistiger Natur sind und darum zu der irdischen Welt in keine Beziehung treten können; sie wohnen im Lichtreich, dem πλήρωμα. Um eine Verbindung zwischen den beiden Naturen herzustellen, sind Mittelwesen in ausgedehnter Stufenfolge von der körperlichen bis zur geistigen Natur vorhanden, welche zwischen Himmel und Erde wohnen, ἀρχαί, θρόνοι, κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἄγγελοι u. a. An sie und ihre Vermittelung ist der Mensch naturgemäß angewiesen. Zu ihnen kann man sich in demselben Maße erheben und über ihre Hülfe in demselben Grade verfügen, als man sich von den Forderungen des körperlichen Lebens, Essen, Trinken, ehelichem Umgang losgemacht hat. S. Hug, Einl. II, S. 361 ff. Hier ist nun der Anknüpfungspunkt, welcher das goetische System sowohl mit heidnischem Antinomismus, als mit jüdischem Particularismus in Verbindung zu bringen erlaubte. Die Enthaltung von der Ehe hat außerhalb der Kirche immer die zügellosesten Ausschweifungen zur Folge gehabt, und so kam die in Rede stehende „Philosophie" einem im Heidenthum liegenden Bestreben entgegen. Beobachtungen von Speisegesetzen aber waren ein bequemes Mittel, die übrigen Formen des jüdischen Particularismus heranzuziehen und damit dem Judenthum die Ausschließlichkeit zu benehmen, wodurch es in der hellenischen Welt Viele zurückstieß. Nachdem also Paulus die Verleitung zu krassem Mosaismus nicht mehr zu fürchten

hatte, mußte er die schleichenden Feinde bekämpfen, welche das leicht bewegliche und für den Schein des Wissens empfängliche Hellenenthum wirksam vom Christenthum abzogen. Im Ephesierbrief that er dieß in der allgemeinen Form, welche die hellenisirende Gestalt der Irrlehre forderte, in dem Schreiben an die Kolosser aber mit eingehender Beachtung der jüdischen Formen, unter welchen dort das Gift eingeführt worden war. Daher kommt es, daß sich im Kolosserbrief eine Menge der Termini findet, welche die Irrlehrer gebrauchten; Paulus „gibt ihnen ihre Bedeutung wieder", um zu zeigen, daß alle Bestrebungen, welche diesen Verirrungen zu Grunde liegen, bereits im Christenthum den vollkommensten Abschluß gefunden haben.

578. Dem **Inhalte** nach zerfällt auch der Brief an die Kolosser in einen **belehrenden** (1. 2.) und einen **ermahnenden** (3. 4.) Theil. 1. In dem dogmatischen Theil schildert der Apostel die **Fülle der Güter**, welche seine Leser durch Jesum Christum empfangen haben: a. an sich, indem er von den Segnungen des Christenthums spricht 1, b. im **Gegensatz zu der trügerischen Weisheit**, welche ihnen die Irrlehrer bieten 2; dann zeigt er 2. in dem moralischen Theile, welche **Beschaffenheit das christliche Leben** haben muß, um der Erhabenheit des christlichen Berufes zu entsprechen, und schließt mit Grüßen.

Auch hier, wie im Ephesierbrief, sind die Worte des Apostels nur dann recht verständlich, wenn seine Polemik beachtet wird. Letztere tritt hier viel directer und bestimmter hervor, als dort, und gibt daher den Grundton der gesammten Darstellung an.

Nach kurzem Gruß, bei dem er sich wieder mit Nachdruck „Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" nennt (1, 1—3), dankt 1. Paulus Gott dem Herrn dafür, daß sie das rechte Christenthum, wie es in der ganzen Welt verkündet worden, durch Epaphras erhalten haben, und will nicht aufhören zu beten, daß sie durch folgerichtige Entwickelung zu immer besserer Erkenntniß der christlichen Wahrheit und zur Ausprägung derselben im praktischen Leben gelangen (1, 3—12). a. Denn die hohen Güter, welche das Sehnen des Menschengeistes befriedigen können, gibt uns Gott durch sein Ebenbild, Jesum Christum, der Vorbild und Ursache von allem Geschaffenen, auch den Engeln, ist (13—17). Er ist das Haupt der Kirche durch seine Auferstehung geworden und hat Himmel und Erde aus dem Pleroma seiner eigenen Vollkommenheiten den Frieden bereitet (18—20). Auch die Kolosser sind durch ihn zu einer geistigen Auferstehung gelangt und werden im Frieden mit Gott bleiben, wenn sie sich an das allgemein gepredigte Evangelium, dessen Diener Paulus ist [und nicht an die Speculationen der Irrlehrer], halten (21—23). Mit Freuden leidet er, weil er dadurch dem Erlöser Anlaß gibt, immer mehr unter den Heiden das Geheimniß von deren Berufung zum ewigen Heil zu verwirklichen (24—29). b. Er hat keine größere Sorge, als daß auch die, welche ihn nicht persönlich kennen, die Fülle der Wahrheit empfangen, welche in Jesu Christo beschlossen ist; mögen sie sich also nicht durch hochtrabendes Gerede von der Weisheit irre machen lassen (2, 1—7). Die theurgische Speculation (φιλοσοφία), welche ihnen im Verein mit dem Judenthum (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, Mark. 7, 8) geboten wird, ist nur Betrug gegenüber der Gnade Jesu, der selbst das Lichtreich (πλήρωμα) in sich enthält und alles, was das Judenthum nur andeutet, ihnen in der vollkommensten Weise zu eigen gegeben hat (8—15). Weil sie daher das geistige Judenthum besitzen, sollen sie auf die Cerimonien des sinnfälligen Judenthums keinen Werth legen; diese sind nur Schattenbilder der Wahrheit gewesen, die Wahrheit ist Christus (16. 17). Ebenso wenig sollen sie sich zum Engeldienst und dessen läppischen Casteiungen verleiten lassen; Christus ist das Haupt der Engel, und wer sich an ihn hält, steht auch mit den Engeln in Verbindung (18, 19). Es ist kindisch, sich an die Speisevorschriften dieser Irrlehren zu halten, weil sie innerlich unwahr sind und aus verkehrten Beweggründen hervorgehen, wenn sie auch den Schein der Weisheit an sich tragen (20—23).

2. Vielmehr gibt den Christen die Vereinigung mit dem auferstandenen Heiland und die Anwartschaft der ewigen Herrlichkeit ein ganz anderes himmlisches Ideal zu erstreben (3, 1—4). Sie sollen den Leib heiligen durch Züchtigkeit und Keuschheit, den Geiz fliehen, alle Leidenschaftlichkeit bezwingen, nicht lügen, den alten Menschen ablegen und den neuen

anziehen, über dessen Werth nicht Herkunft und Stellung, sondern nur die Liebe zu Jesu entscheidet (5—11). Vor Allem sollen sie gütig, versöhnlich, liebevoll, friedfertig sein (12—15) und ihre gute Gesinnung durch die Uebungen der Frömmigkeit bestärken (16. 17). Die Frauen seien unterthänig, die Männer liebevoll, die Kinder gehorsam, die Eltern gelassen. Die Diener sollen Gott in ihren Herren sehen, die Herren ihre Diener liebevoll behandeln (3, 18 bis 4, 1). Dann empfiehlt Paulus beständiges Gebet, besonders auch für ihn, fleißigen Gebrauch der Zeit, Umsicht im Reden (2—6).

Nähere Nachrichten über ihn sollen ihnen Tychicus und Onesimus geben (7—9). Grüße von seinen judenchristlichen Freunden und von Epaphras, Lukas und Demas (10—14). Grüße nach Laodicea; dorthin sollen sie auch diesen Brief mittheilen und sich vice versa den Epheserbrief mittheilen lassen (15, 16). Mahnung an Archippus (17). Eigenhändiger Gruß Pauli (18).

579. Die **Aechtheit** des Briefes an die Kolosser ist durch kirchliche **Tradition** und **Literatur** so wohl bezeugt, daß schon deßwegen die neuere, bloß mit inneren Gründen vorgehende Bestreitung des paulinischen Ursprunges verfehlt erscheint.

Bei den apostolischen Vätern lassen sich allerdings keine directen Hinweisungen auf den Kolosserbrief auffinden; die Reminiscenzen, welche man bei Clemens, Ignatius, Polykarp zu erkennen glaubt, s. bei *Charteris*, Canonicity p. 248. Aber schon der Brief des Barnabas hat 12, 7. II, 764 die Worte ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν unzweifelhaft aus 1, 16 ff. genommen. Dasselbe gilt von dem Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως nach 1, 15 bei Justin Dial. 138. VI, 793 und an verschiedenen anderen Stellen. Die Itala, die Peschittho, der Muratorische Kanon treten auch hier für die Aechtheit ein. Irenäus citirt wieder zuerst: in ea epistola quae est ad Colossenses, ait (4, 14) Salutat vos Lucas medicus dilectus. 3, 14, 1. VII, 914. Apostolus in ea epistola quae est ad Colossenses, ait (1, 21) Et vos cum essetis etc. 5, 14. 4. VII, 1163. Den klassischen Ausdruck 1, 15 gebraucht auch Theophilus ad Autol. 2, 22. VI, 1088; Clemens von Alexandrien führt Strom. 1, 1. VIII, 705 die Stelle 1, 28 mit den Worten an: Κἀν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ νουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον κτλ.; ib. 6, 8. IX, 284 ὡςαύτως ἄρα καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολλασσαεῦσι · βλέπετε κτλ. (2, 8). Sehr viele directe Citate finden sich bei Tertullian, z. B. De praescr. haer. 7. II, 20: A quibus nos apostolus refraenans nominatim philosophiam contestatur caveri oportere, scribens ad Colossenses: Videte etc. (2, 8). Aehnlich De resurr. carnis 23, ib. 825: Docet quidem Apostolus, Colossensibus scribens etc. (2, 13).

Weiter läßt sich auch für den Kolosserbrief die Tradition der Kirche aus dem Vorgehen der Häretiker erkennen. Die mit den Ophiten verwandten Peratiker, von welchen Hippolyt berichtet, bezogen sich in ihren ἀπόῤῥητα μυστήρια auch auf 2, 9 Hippol. Philos. 5, 12. XVI, 3162. Basilides stützte sich auf 1, 26 ib. 7, 25. XVI, 3314, Ptolemäus auf 1, 16; 2, 9; 3, 11 nach Irenäus adv. haer. 1, 3, 4; 4, 5. VII, 473. 488, Theodotus auf 1, 15 Epit. 19. IX, 668.

Während hiernach die Tradition der alten Kirche unzweifelhaft für die Aechtheit des Kolosserbriefes eintritt, haben neuere protestantische Gelehrte seit Mayerhoff (der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der Pastoralbriefe, Berlin 1838) an dem Schreiben Eigenthümlichkeiten finden wollen, welche auf einen späteren Ursprung als von Paulus hinwiesen. Ueber die hiermit eröffnete kritische Debatte gibt Holtzmann mit gewohnter Klarheit eine Uebersicht (Einl. S. 266 ff.). Als Hauptgrund für einen nachpaulinischen Ursprung wird zuerst hervorgehoben, daß im Kolosserbrief, abweichend vom Römerbrief und ersten Korintherbrief, Christus als der Mittelpunkt und das letzte Ziel nicht bloß der Menschheit, sondern des Universums erscheine. Allein die Stellung des Erlösers zu der übermenschlichen Schöpfung zu erörtern, war der Apostel nicht eher veranlaßt, bis die Goeten des Morgenlandes ihre Engellehre dem Christenthum einzupfropfen versucht hatten. Die Zustände in Kolossä gaben ihm Veranlassung, solche Gedanken ausführlich zu entwickeln, wie er Röm. 9, 5; 11, 36; 1 Kor. 15, 23. 24; 2 Kor. 4, 4; 5, 19; 8, 9 nur angedeutet hatte. Daß aber durch den Glauben an Jesus der Unter=

schied zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben werden soll, ist gewiß nicht erst im Kolosserbrief gesagt worden. Inwiefern dann der Kolosserbrief ein Versuch sein soll, „die Logoslehre in den Paulinismus einzuführen“, ist gewiß bloß dem Urheber dieses Gedankens klar geworden. Auch aus Sprache und Stil des Kolosserbriefes soll sich ergeben, daß er nicht von Paulus herrühre; er enthalte (nach Zeller, Theol. Jahrbb. II, 1843, S. 507) 32 neutestamentliche ἅπαξ λεγόμενα, häufe vielsilbige Wortzusammensetzungen und zeige nicht die sprungweise Dialektik, welche sonst für die Briefe des hl. Paulus charakteristisch sei. Nun sind aber unter den ἅπαξ λεγόμενα des Kolosserbriefes Wörter, wie ἀθυμεῖν 3, 21, ἀνεψιός 4, 10, ἀνταπόδοσις 3, 24, ἀφειδία 2, 23, εὐχάριστος 3, 15, ὁρατός 1, 16, παρηγορία 4, 11, προσηλοῦν 2, 14, πρωτεύειν 1, 18, φιλοσοφία 2, 8, χειρόγραφον 2, 14, welche gewiß nicht als Erkennungszeichen einer schriftstellerischen Individualität gelten können. Zu anderen ἅπαξ λεγόμενα war er durch den ihm von außen gegebenen Gedankenkreis genöthigt, wie z. B. αἰσχρολογία 3, 8, ἀνταναπληροῦν 1, 24, δυναμοῦν 1, 11, ἐθελοθρησκεία 2, 23, εἰρηνοποιεῖν 1, 20, ἐμβατεύειν 2, 18, νουμηνία 2, 16, πιθανολογία 2, 4, συλαγωγεῖν 2, 8. Daß längere Wortverbindungen bei Paulus nichts Ungewöhnliches sind, hat von Soden, Jahrbb. für protest. Theol., 1885, S. 330 nachgewiesen. Endlich ist der ruhigere Gang der Darstellung und Beweisführung im Kolosserbrief sehr leicht aus dem Umstande zu erklären, daß derselbe eine zweite Bearbeitung eines schon einmal (im Ephesierbrief) erörterten Gegenstandes ist. Vgl. Klöpper, Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882.

580. Der Brief an die Kolosser ist unmittelbar nach dem an die Ephesier, also 63 n. Chr. von Rom aus geschrieben.

S. Eph. 6, 21; Col. 4, 7 und vgl. oben § 569.

### 9) Der erste Brief an die Thessalonicher.

581. Thessalonike war zur Zeit des hl. Paulus die Hauptstadt in einem der vier Distrikte, in welche von den Römern die Provinz Macedonien getheilt worden war.

Die Stadt lag in der Landschaft Mygdonia an der Stelle einer ältern Stadt Therme, welche wegen ihrer Lage am Meeresufer dem Thermäischen Meerbusen den Namen ertheilt hatte. Dieselbe erweiterte der macedonische König Kassander, indem er die Einwohner umliegender Orte daselbst ansiedelte, und versah sie mit sehr starken Befestigungswerken, so daß später ein Angriff der Römer auf sie mißlang. Die neue Schöpfung erhielt den Namen Thessalonike zu Ehren von Kassanders Gemahlin, der Tochter Philipps, welche so hieß. Ihre eigentliche Blüte erlangte die Stadt erst unter der römischen Herrschaft, als sie durch viele Straßen mit dem Binnenlande verbunden wurde, und so auch ihr Hafen Bedeutung gewann. Im ersten Jahrhundert nach Christo war sie neben Korinth die bedeutendste Handelsstadt Griechenlands. Der zusammenströmende Reichthum wirkte aber zu Thessalonike ebenso nachtheilig wie zu Korinth auf die Sitten der Bevölkerung ein; namentlich war das Frauengeschlecht nicht im Rufe der Keuschheit, und Lucian konnte eine der schmutzigsten Verhandlungen dorthin verlegen. Eine Synagoge der Juden war daselbst seit der nämlichen Zeit, in welcher der Handel seinen Aufschwung nahm. Die christliche Gemeinde, welche Paulus gestiftet hatte, war indeß vorzugsweise aus Proselyten und Heiden erwachsen. Zwei christliche Männer aus Thessalonike, Aristarchus und Secundus, hatten sich näher an Paulus angeschlossen und begleiteten ihn auf seinen späteren Reisen (Apg. 20, 4); dem unglücklichen Demas aber, der den Apostel in seiner letzten Gefahr verließ, schien Thessalonike der rechte Aufenthalt, seine „Liebe zur Welt“ zu befriedigen (2 Tim. 4, 9). Seit dem zweiten Jahrhundert wuchs die Stadt an Reichthum und Bedeutung, aber auch an Sittenlosigkeit. Eine furchtbare Strafe erhielt sie dafür, als Kaiser Theodosius die Ermordung einiger römischer Beamten mit der Niedermetzelung von tausenden ihrer Bewohner sühnen ließ; eine Grausamkeit, wofür er vom hl. Ambrosius der Kirchenbuße unterzogen wurde. Unter oströmischer Herrschaft sank die Stadt; 1429 kam sie unter türkische Herrschaft und ist jetzt unter dem Namen Saloniki bekannt.

582. Im ersten Brief an die Thessalonicher nimmt Paulus auf die einzelnen Angaben Rücksicht, welche Timotheus ihm über die religiösen Zustände derselben gemacht hatte, indem er 1. ihre Glaubenstreue und Standhaftigkeit lobt und die erste Begeisterung wieder in ihnen zu erwecken sucht (1—3), 2. die sittlichen Schäden bei ihnen rügt (4, 1—11), 3. ihre Bedenken wegen der zweiten Ankunft des Herrn und des Looses der Gestorbenen beseitigt (4, 12 bis 5, 11) und endlich in großen Zügen das Ideal christlichen Lebens darstellt, welches in der Gemeinde zur Erscheinung kommen muß (5, 12—28).

Dieses erste Sendschreiben, das der Apostel überhaupt verfaßt, ist ein Denkmal der bewundernswürdigen Pastoralklugheit, welche die Liebe ihm eingab. Er konnte sich wohl sagen, daß die christliche Gemeinde zu Thessalonike großer Aufmunterung bedurfte, weil die feindselige Gesinnung der Juden gegen sie fortdauerte und das Christenthum daher wenig Annehmlichkeit für das äußere Leben versprach. Dabei entging ihm die Schwierigkeit nicht, welche für diese Gemeinde aus der Isolirung erwachsen war; sie hatte ja nicht wie Philippi und Beröa apostolische Arbeiter für längere Zeit in ihrer Mitte gehabt, und Manchen mochte der junge Timotheus als ein schwacher Ersatz für die gehoffte Ankunft des Apostels selbst erschienen sein. Die Rücksicht auf diese beiden Umstände spricht warm und beredt aus dem größeren ersten Theile des Briefes.

1. Paulus beglückwünscht die Christen zu Thessalonike wegen ihres heldenmüthigen und werkthätigen Glaubens 1, 1—4; sie haben die frohen Erwartungen, welche sich an ihre erste Bekehrung knüpften, erfüllt 5. 6 und sind deßwegen ein Vorbild für die Christen in ganz Macedonien und Achaja geworden 7—10. Insofern dieser Eifer unter seiner Mitwirkung erwachsen ist und bei seiner persönlichen Abwesenheit leicht verloren gehen könnte, ruft der Apostel ihnen das Bild seiner ersten Wirksamkeit wieder in's Gedächtniß; wer unter solchen Opfern und Mühen uneigennützig ihr Heil gewollt 2, 1—12, der kann auch jetzt nur die wärmste Anhänglichkeit an sie bewahren, zumal da sie seine Erfahrungen und seine Leiden mit ihm theilen 13—16. Wenn er nicht persönlich zu ihnen kommt, so ist daran nur Unmöglichkeit, nicht Mangel an Liebe schuld 17—20. Um ihnen seine Hirtensorge zu beweisen und seinem eigenen Verlangen genugzuthun, hat er zu Athen sich seines einzigen Beistandes beraubt und Timotheus nach Kundschaft zu ihnen geschickt 3, 1—5; der Bescheid, den dieser ihm gebracht, hat ihn überreich getröstet und beglückt 6—9; um so größer ist jetzt seine Sehnsucht, sie wiederzusehen 10. 11; Gott erhalte sie bei ihrer christlichen Gesinnung 12. 13.

2. Nur mögen sie Gesinnung und That nicht mit einander verwechseln, sondern die von Paulus gegebenen Vorschriften befolgen 4, 1. 2, sich von der Unzucht enthalten, ihren Leib beherrschen 3—5 und einander nicht im Geschäft übervortheilen 6, damit sie Gottes Rache nicht aufrufen 7—8. Zur christlichen Bruderliebe brauchen sie freilich nicht angetrieben zu werden 9. 10, wohl aber zu stillem Leben und zur Arbeitsamkeit, damit sie von niemandem etwas zu begehren brauchen 11.

3. Sie glauben nämlich die zweite Ankunft Jesu so nahe bevorstehend, daß es nicht mehr nöthig sei, sich Lebensunterhalt zu erwerben. Wegen dieser Aussicht betrauern sie auch die schon verstorbenen Christen, welche dieselbe nicht mehr erleben können, in einer Weise, welche an heidnische Hoffnungslosigkeit streift. Der Apostel muß ihnen also wiederholen, was er sie früher gelehrt hat, daß nämlich die Auferstehung Jesu für die christlich Gestorbenen das Unterpfand ihrer eigenen Auferstehung ist 12. 13; ja die vor der Ankunft des Herrn Entschlafenen werden noch eher als die dann noch Lebenden mit ihm vereinigt werden 14—17. Wenn Paulus von diesen Lebenden in der Bezeichnung „wir" spricht, so stellt er sich dabei auf den Standpunkt der Thessalonicher, an die er schreibt, erinnert sie aber daran, daß das Nachsinnen über Zeit und Stunde unnütz ist; sie wissen wohl, daß der Gerichtstag die Menschheit überraschen wird wie ein Dieb, der in der Nacht kommt 5, 1—3, und es thut daher nur das Eine Noth, daß sie immer auf die Ankunft des Richters gerüstet seien, um Gottes Gnade an sich zu erfahren 4—11.

Schließlich empfiehlt der Apostel ihnen ein solches Gemeindeleben, wie es die Heiligkeit des Einzelnen befördern muß; vor Allem Ehrfurcht gegen die geistlichen Vorgesetzten 12. 13, dann freundliche Ermahnung und Geduld bei den Schwachheiten der Einzelnen 14. 15, Fröhlichkeit 16, Gebet ohne Unterlaß 17, Dankbarkeit 18, Unterscheidung der Geister 19—21, Pflege des guten Rufes 22. Den Schluß bilden die Segenswünsche des Apostels, sowie die Bestimmung, daß der Brief zur Kenntniß sämmtlicher Gemeindeglieder gebracht werde 23—28.

583. Dieser Brief ist von jeher als ächte Schrift des Apostels Paulus angesehen worden.

Wenn auch einzelne Ausdrücke der apostolischen Väter, welche als Anspielungen auf Stellen in diesem Briefe angesehen werden (*Charteris*, Canonicity p. 251), sowie die Beziehung im Test. duod. Patriarch. Levi 6 auf 2, 16 keine beweisende Kraft haben, so ist doch ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε bei Ignatius Eph. 10, 1. V, 653 unzweifelhaft aus 1 Thess. 5, 17 genommen. Eine Stelle des Bischofs Dionysius von Korinth, welche Eusebius H. E. 4, 23, 10. XX, 388 anführt, hat die Ausdrücke ὡς τέκνα πατὴρ (φιλόστοργος) παρακαλῶν wohl auch aus 2, 11 entlehnt. Sicher haben die Verfasser der Itala und der Peschittho den Brief als kanonisch betrachtet, und der Muratorische Kanon enthält ihn ebensowohl, wie das Verzeichniß des Marcion (Tert. adv. Marc. 4, 5. II, 366). Irenäus ist der erste, der ihn ausdrücklich citirt und die Stellen 5, 3. 23 daraus anführt 5, 6, 1; 30, 2. VII, 1138. 1205. Nach ihm führt Clemens von Alexandrien Paedag. 1, 5. VIII, 272 die Stelle 2, 7 und Strom. 1, 11. VIII, 752 die Stelle 5, 21 wörtlich als Ausspruch des μακάριος Παῦλος an. Tertullian citirt diesen Brief mehr als dreißig Mal, z. B. De resurr. carnis 24. II, 827. 828 die beiden Stellen 1, 9 und 5, 1 mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß sie in ipsa ad Thessalonicenses epistola zu finden seien. Mit ihm beginnt dann eine fortgesetzte Reihe von Bezeugungen, welche weitere Einzelanführungen unnöthig macht.

584. Die Aechtheit des Briefes kann aus inneren Gründen nicht geläugnet werden.

Das Schriftstück trägt durchaus den Charakter eines Briefes im engern Sinne des Wortes, wie er unter den oben § 581 angegebenen Verhältnissen ausfallen mußte. Da es nicht die Antwort auf eine geschehene Anfrage enthält, so ist eine systematische Anordnung wie im ersten Korintherbriefe nicht zu erwarten. Wohl aber spricht sich ganz die Wärme und Besorgniß darin aus, welche der Bericht des Jüngers hervorrufen mußte. Im Einzelnen ist Alles den Angaben in der Apostelgeschichte entsprechend, namentlich auch die Klage über die Verfolgungssucht der Juden 2, 14—16. Dabei sind aber die geschichtlichen Züge ganz selbständig ausgeführt, wie durch einen Späteren nicht hätte geschehen können. Die Stellen 1, 9; 2, 14 gegenüber Apg. 17, 1—5 und 3, 1—6 gegenüber 17, 14. 15; 18, 5 zeigen einen Mangel in der Detailangabe, wie er bei jemandem, der mitten in den Begebenheiten steht, erklärlich ist, wie er aber von jedem Anderen, der unter des Apostels Namen hätte schreiben wollen, würde vermieden worden sein.

Wenn dagegen eingewendet wird, zu der Zeit, als der Apostel in Korinth war, seien die Thessalonicher noch nicht als Christen allgemein bekannt gewesen, hätten noch keine Vorsteher gehabt, hätten noch keine Reihe von Todesfällen beklagen können, so ist hierbei Apg. 17, 2. 3 mißverständlich angewendet. Paulus sprach drei Sabbate nach einander zu den Juden von den christlichen Wahrheiten. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sich seine Wirksamkeit länger ausgedehnt hatte; wenn von Männern „eine große Menge", von Frauen „nicht wenige" sich bekehrten, so läßt dieß schon eine längere Zeit für die Thätigkeit des Apostels voraussetzen. Dann aber lag auch zwischen seiner Abreise und der Absendung des Briefes eine geraume Zeit, innerhalb welcher die angegebenen Momente sich wohl vollziehen konnten. Dagegen lag in der jungen Gemeinde noch keine Veranlassung zur Polemik gegen das Judenchristenthum vor, und auch den Titel ἀπόστολος hatte Paulus noch keinen Grund in der Anrede 1, 1 zu urgiren. Was aus der Sprachform des Briefes hervorgesucht ist, um dieselbe als unpaulinisch zu bezeichnen, ist so unbedeutend, daß ein ernstlicher Einwand nicht darauf gebaut werden kann; ebenso kann

kein Werth auf die Behauptung gelegt werden, es fänden sich Reminiscenzen aus dem ersten und zweiten Korintherbriefe vor, da gleiche Wirkungen bei gleichen Ursachen natürlich sind. Vgl. Holtzmann, Hist.-krit. Einl. S. 229.

### 10) Der zweite Brief an die Thessalonicher.

585. Im zweiten Brief 1. belobt der Apostel die Thessalonicher wegen ihrer fortgesetzten Treue (1, 1—12); 2. belehrt sie, daß die Wiederkunft des Herrn nicht nahe sein kann, weil die nothwendig voraufgehenden Zeichen noch nicht eingetroffen sind (2, 1—16); 3. ermahnt sie, festzustehen und für ihn zu beten (3, 1 bis 5, 5); 4. und verweist ernstlich den fortgesetzten Müßiggang Einzelner, dem Alle entgegenzuwirken aufgefordert werden (13, 6—16). Ein eigenhändiger Gruß soll sie vor Mißbrauch seines Namens sichern (13, 17. 18).

Sichtbar ist der Geist des Apostels einzig von dem Gedanken an die Unordnungen erfüllt, welche die irrige Lehre von der Parusie und ihre irrige Anwendung hervorgerufen hat. Während er nach dem Gruß 1, 1. 2 zum Eingang Gott dankt, daß Glaube und Liebe bei ihnen zunehmen und sie stark gegen alle Verfolgungen machen 3. 4, und während er sie für alles Ausgestandene mit der Wiedervergeltung Gottes tröstet 5. 6, ist es doch gleich das Endgericht Gottes, das er als vollkommenste Vergeltung ihnen vor die Seele führt 7—10. Damit sie hierbei bestehen, betet er nicht bloß für sie 11. 12, sondern warnt sie auch, an die Zeit derselben unnütze Hoffnungen und Befürchtungen zu knüpfen. Sie sollen sich weder durch solche, welche den Geist der Weissagung zu haben glauben, noch durch unberufene Lehrer, noch durch einen unterschobenen Brief einreden lassen, als ob der Tag des Herrn, d. h. nicht der Gerichtstag über die Juden, sondern der Abschluß aller Zeiten nahe bevorstehe 2, 1. 2. Er habe ihnen ja bei seiner Anwesenheit gesagt, daß vorher der allgemeine Abfall von Christo geschehen und der Antichrist auftreten müsse 3—5; sie wüßten aber recht gut, daß das Geheimniß der Bosheit, welches allerdings schon hervorgetreten sei, vorläufig noch ein Hinderniß zu seiner Entfaltung habe 6. 7, und daß erst nach Hinwegräumung desselben der Antichrist auftreten und die Scheidung der Geister erfolgen könne 8—11. Statt unnützer Beschäftigung mit so Fernliegendem sei es besser, sich der Auserwählung zu freuen, welche ihnen zu Theil geworden, und dieser gemäß sich im Glauben und im Leben zu bewähren 12 bis 16. Dabei sollen sie auch durch ihr Gebet zur Ausbreitung des Evangeliums mitwirken und ihm selbst in seinen Beschwerden Hülfe erbitten 3, 1. 2, um dadurch auch sich selbst Festigkeit im christlichen Glauben und Leben zu erwerben 3—5. Um aber das bei ihnen bestehende Uebel an der Wurzel anzugreifen, empfiehlt er denen, welche sich auf fremde Barmherzigkeit verlassen, auf's Ernstlichste, zu arbeiten und sich ihr Brod selbst zu verdienen, wie er es auch unter ihnen gethan. Alle sollen sich angelegen sein lassen, zur Beseitigung eines solchen Müßigganges mitzuwirken 6—15. Bei dem Segenswunsch, den er eigenhändig hinzufügt, macht dann der Apostel sie auf seine Handschrift aufmerksam, damit sie daran in Zukunft ein Erkennungszeichen für seine ächten Briefe haben und nicht mehr durch unterschobene Schreiben in die Irre geführt werden können 6—18.

586. Auch der zweite Brief an die Thessalonicher ist von jeher als ächte Schrift des hl. Paulus und darum als kanonisch angesehen worden.

Reminiscenzen aus diesem Briefe kann man wohl bei Polykarp ad Phil. 11. V, 1014 und Justinus Dial. 110. VI, 729 finden. Eine Stelle aus demselben (3, 1) führt Clemens von Alexandrien als Wort des Apostels an Strom. 5, 3. IX, 36. Citirt wird der Brief als von Paulus herrührend zuerst bei Irenäus Adv. haer. 3, 7. 2; 5, 25, 1. VII, 865. 1189, dann bei Tertullian De resurr. carnis 24. II, 828 Scorp. 13 ib. 148; ebenfalls ist er in den Muratorischen Kanon aufgenommen. Auch Marcion hatte ihn in seinem Kanon, Epiph. Haer. 42. XLI, 808; Tert. adv. Marc. 5, 16. II, 510.

587. **Innerlich** ergibt sich die Aechtheit des Briefes durch seinen **Zusammenhang mit dem ersten.** Ungegründet ist daher die von Neueren geschehene Bestreitung dieser Aechtheit wegen dogmatischer Verschiedenheit.

Berührungspunkte des zweiten mit dem ersten Briefe finden sich zuerst in der Uebereinstimmung von II, 3, 8 mit I, 2, 9 und II, 3, 11 mit I, 4, 11. Wichtiger aber ist der Fortschritt, welchen der zweite dem ersten gegenüber aufweist. Der Apostel versichert im zweiten Brief nicht mehr die Thessalonicher seiner Anhänglichkeit, weil dieser Punkt mit dem ersten Herzenserguß erledigt sein mußte. Die Verfolgungen, welche die junge Gemeinde zu leiden hatte, werden I, 1, 6; 2, 14; 3, 3. 4 noch als etwas Neues behandelt, erscheinen aber II, 1, 4—7 schon als etwas Selbstverständliches. Die Warnung vor Unzucht und Betrug I, 4, 3—8 wird im zweiten Brief nicht wiederholt, weil sie jedenfalls ihre Früchte getragen hatte. Dagegen wird der Tadel des Müßigganges, der I, 4, 11 nur andeutungsweise gegeben ist, II, 3, 6—15 sehr bestimmt und ausführlich vorgetragen, weil der Apostel inzwischen gehört hatte, daß man ihn nicht hatte verstehen wollen (II, 3, 11). Ferner wird die Parusie des Herrn I, 4, 15 nur erwähnt, weil im ersten Brief bloß ein Mißverständniß bezüglich der Verstorbenen zu beseitigen war; im zweiten Brief aber geht der Apostel ausführlich auf diese Lehre ein, weil dieselbe inzwischen Anlaß hatte geben müssen, die Gemüther zu beunruhigen.

Nach Einigen soll nun ein Widerspruch bezüglich der eschatologischen Anschauung in den beiden Schreiben obwalten; der Verfasser des ersten Briefes denke sich die Wiederkunft Jesu ganz nahe, der des zweiten aber beweise, daß sie noch fern sei. Hierbei stammt der Irrthum daher, daß Paulus im ersten Brief die Frage nach der Zeit durchaus unberührt läßt, sondern hypothetisch vom Standpunkt seiner Leser argumentirt, um eine ganz andere Frage in's Klare zu stellen, während er im zweiten Brief genöthigt ist, sich direct über die Epoche der Parusie zu äußern. Die eschatologischen Schilderungen 2, 3—12 stehen allerdings mit denen in der Apokalypse 13, 2 ff. in engster Uebereinstimmung; allein daraus folgt nicht, daß sie aus dieser in den Brief hineingenommen, sondern daß sie von Jesus Christus gelehrt worden sind. Die Frage des Apostels 2, 5 setzt jedenfalls die allgemeine apostolische Lehre, nicht subjective Speculation voraus. Die Ausdrücke τὸ κατέχον und ὁ κατέχων sind vom Apostel als den Thessalonichern bekannt vorausgesetzt, ohne daß sie deßwegen auch uns vollständig klar sind; ihre Erklärung ist Aufgabe der Exegese und der speculativen Dogmatik und ist auf sehr verschiedene Weise geliefert worden (s. **Simar**, Theol. des hl. Paulus, 2. Aufl. Freiburg 1833, 262). Was dann die sprachliche Form betrifft, so sind Unterschiede, wie εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν II, 1, 3; 2, 12 und εὐχαριστοῦμεν I, 1, 2; 2, 13, oder ὁ κύριος τῆς εἰρήνης II, 3, 16 und ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης I, 5, 23, ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου II, 2, 12 und ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ I, 1, 4, doch zu unbedeutend, als daß hieraus im Ernst auf eine Verschiedenheit von Verfassern geschlossen werden dürfte. Es finden sich ferner ἅπαξ λεγόμενα in dem zweiten Briefe (ἀτακτεῖν, ἐγκαυχᾶσθαι, ἔνδειγμα, ἐνδοξάζεσθαι, καλοποιεῖν, περιεγάζεσθαι, σημειοῦσθαι, τίειν, ὑπεραυξάνειν), allein dieser sind so wenige, daß verhältnißmäßig in jedem anderen paulinischen Briefe mehr stehen. Daneben stehen in dem Briefe auch Ausdrücke, die sonst bloß in paulinischen Schriften oder bei Lukas vorkommen (ἀποστασία, ἄτοπος, ἐπιφάνεια, ἡσυχία, καταξιοῦν, ὡς ὅτι, στέλλεσθαι, συναναμίγνυσθαι, ὑπεραίρεσθαι). Alle notirten Wörter aber sind so sehr zu dem allgemeinen griechischen Sprachgut gehörig, daß auf die Individualität des Verfassers daraus nichts geschlossen werden kann. Vgl. **Zeller**, Theol. Jahrbb., Tübingen, II, 1843, S. 508; *Westrik*, De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen op nieuw onderzocht, Utrecht 1879, 90 s.

## 11) Der erste Brief an Timotheus.

588. **Timotheus** aus Lykaonien, den Sohn eines **heidnischen Vaters** und einer **judenchristlichen Mutter**, Namens Eunike, hatte Paulus in Lystra gefunden, für das Christenthum gewonnen, der Juden wegen **beschneiden** lassen und zum Priester geweiht. Von da an brauchte er ihn zu den **wichtigsten Diensten** auf seinen Bekehrungsreisen.

Vgl. hierzu als Quellen und Belege Apg. 16, 1; 17, 14. 15; 18, 5; 1 Thess. 1, 1; 3, 2. 6; 2 Thess. 1, 1; Apg. 19, 22; 1 Cor. 4, 17; 16, 10; Apg. 20, 4; 2 Cor. 1, 1. 19; Röm. 16, 21; Phil. 2, 19; Col. 1, 1; Philem. 1; Phil. 1, 1; Hebr. 13, 23; (2 Tim. 1, 5), sowie die Ausführungen oben S. 463 ff. Später ward Timotheus irgendwo gefangen gehalten, vermuthlich des Christenthums wegen, aber wieder frei gegeben, Hebr. 13, 23. Nach der betr. Stelle war es des Apostels Absicht, ihn auf den Reisen nach seiner ersten Gefangenschaft bei sich zu behalten, und dieß scheint auch zur Ausführung gekommen zu sein.

589. Nachdem der Apostel seine Missionsreise nach Spanien beendigt hatte, begab er sich wieder nach Ephesus und bestellte daselbst Timotheus zum Bischof. Er selbst reiste allein weiter nach Macedonien und übersandte von hier aus dem jungen Oberhirten die Weisungen, welche er unter den zu Ephesus geschauten Verhältnissen für nöthig hielt.

Diese Lage der Dinge ist gleich zu Anfang des Briefes klar ausgesprochen (1, 3). Als Grund für die Zurücklassung des Jüngers ist hier die Nothwendigkeit angegeben, gnostisirenden Irrlehrern entgegen zu wirken, deren Treiben Paulus eine besonders zuverlässige Person entgegenstellen wollte. Hierzu mußte Timotheus das Opfer bringen, sich von seinem Lehrer und geistigen Vater zu trennen; daher der Ausdruck παρεκάλεσά σε προσμεῖναι. Paulus seinerseits wußte wohl, daß Timotheus eine besonders schwierige Stellung haben werde, weil ihm der Irrthum in wissenschaftlicher Form entgegentreten werde (6, 20). Für alle diese Umstände läßt sich kein Zeitpunkt innerhalb des Abschnittes finden, welchen die Apostelgeschichte umfaßt. Namentlich paßt dazu nicht die Zeit nach der Apg. 20, 1. 2 erwähnten Abreise des Apostels; denn damals war Timotheus in seinem Auftrag bereits nach Macedonien voraufgereist, und später blieb er in seiner Gesellschaft. Damals aber waren auch noch keine Irrlehrer daselbst aufgetreten, welche die 1, 4 erwähnten μῦθοι und γενεαλογίαι in ein System mit wissenschaftlicher Form gebracht hätten; diese neue Gefahr kann erst in Abwesenheit des Apostels herangewachsen sein, nachdem er sie bei seiner Abreise (Apg. 20, 29. 30) mit gewohntem Scharfblick signalisirt hatte. Der Brief setzt demnach einen Aufenthalt Pauli zu Ephesus voraus, von welchem die Apostelgeschichte nichts berichtet. Allerdings hatte der Apostel nach Apg. 20, 25 den Aeltesten von Ephesus angekündigt, man werde im Morgenland sein Angesicht nicht mehr zu sehen bekommen; allein dieß ist nicht als übernatürliche Weissagung zu betrachten. Er selbst schreibt später an die Philipper (2, 24), er werde bald wieder zu ihnen kommen, und bittet Philemon 22, ihm eine Herberge zu bereiten. Auch zeigt die Apostelgeschichte keine Spur davon, daß Timotheus als Bischof aufgestellt worden sei. In diesem Briefe aber erscheint derselbe als solcher, weil er Presbyter, Diakonen und Wittwen einzusetzen (3, 1 ff. 8. 12), Klagen gegen dieselben anzunehmen (5, 19) und die Gemeindeordnung einzurichten hat (2, 1 ff.). Für dieses Amt war Timotheus nach damaliger Anschauung sehr jung; denn nachdem der Apostel ihn im J. 51 als jungen Mann kennen gelernt hatte (Apg. 16, 1), konnte er nach seiner Befreiung höchstens 35 Jahre alt sein. Ein solches Alter konnte nach damaliger Anschauung an sich schon als eine Schwierigkeit für den Obern einer größern Gemeinde erscheinen (4, 12), wenn nicht der Apostel gewußt hätte, daß innere Tüchtigkeit über einen solchen Mangel hinweghelfen werde; allein rathsam erschien es auch so, dem jungen Hirten mit entschiedenem Rathe zur Seite zu stehen, wenn er selbst abwesend sein mußte. Was den hl. Paulus bewogen hat, wieder nach Macedonien zu reisen, wissen wir nicht; jedenfalls war es die sollicitudo omnium Ecclesiarum (2 Cor. 11, 28). Sein schriftliches Wort aber konnte jetzt um so nützlicher und nothwendiger erscheinen, als bereits die übernatürlichen Gnadengaben des hl. Geistes nachzulassen anfingen, so daß die Leitung der Gemeinden auf den ordnungsmäßigen Weg des Nachdenkens und der Erfahrung gewiesen wurde, und als Paulus leicht gegen seine Erwartung noch lange fern gehalten werden konnte (3, 14. 15).

590. Seines Inhaltes wegen wird dieser Brief ebenso wie der an Titus und wie der zweite an Timotheus ein Pastoralschreiben genannt; denn gleich den beiden letzteren lehrt er die rechte Ausübung des Hirten-

amtes in der Kirche. Hierbei zerfällt er, analog mit den früheren Briefen Pauli, in einen belehrenden und einen ermahnenden Theil. In jenem (1, 1 bis 4, 11) stellt Paulus Grundsätze auf, in diesem (4, 12 bis 6, 21) fordert er deren Anwendung. Demnach zeigt er 1. a., daß nicht eitles Gezänk, sondern lebendiger Glaube die Grundlage des christlichen Lebens sei (1, 1—20), b. daß der Glaube in jedem Stande seine besonderen Früchte trage (2, 1 bis 3, 13), c. daß der Glaube den Maßstab für alle auftauchenden Bestrebungen bilde (3, 14 bis 4, 11). Hierauf 2. weist er Timotheus an, a. wie er sich selbst vervollkommnen (4, 12—16), b. wie er die einzelnen Stände in der Gemeinde zur Tugend führen (5, 1 bis 6, 2), c. welche Absicht er immer im Auge behalten soll (6, 2—19) und schließt d. mit persönlicher Nachschrift (6, 20. 21).

Die Pastoralbriefe sind keine Sendschreiben, wie die an die verschiedenen Gemeinden gerichteten, aber auch keine persönlichen Briefe, wie der an Philemon; die Individualität der Empfänger tritt, wenige Ausnahmen abgerechnet (1 Tim. 5, 23), ganz hinter deren Stellung zurück, und so haben diese drei Schreiben des Apostels eine allgemeine Bedeutung erhalten, welche sie für alle Zeiten zur Grundlage der praktischen Theologie oder der sogen. Pastoraltheologie erhebt. Sowohl im Inhalt als in der Darstellungsweise und der sprachlichen Form sind sie alle so verwandt, daß sich schon hieraus eine bald nach einander liegende Entstehung derselben in einem bestimmten Abschnitt der Thätigkeit Pauli folgern läßt.

Im ersten Brief an Timotheus 1. a. erinnert Paulus nach dem Gruß (1, 1—2) seinen „geliebten Sohn im Glauben" daran, daß er ihn in Ephesus hauptsächlich gelassen habe, um dem auftauchenden judaisirenden Gnosticismus entgegen zu wirken 3. 4. Der Zweck des Evangeliums sei Liebe gegen Gott und den Nächsten, nicht phantastische Speculation, am wenigsten auf Grundlage des jüdischen Gesetzes, das nur vor der Sünde warnen und zu Christo hinführen wolle 5—11. Wie glücklich ist Paulus, daß er durch Gottes Gnade dieß eingesehen hat und von fanatischem Eifer für das Gesetz zur Liebe Jesu Christi bekehrt worden ist! 12—14. An ihm hat die Güte Gottes ein Beispiel aufstellen wollen; dieß soll Timotheus sich einprägen und darum in seinem Amt als Bischof vor Allem den neuen Gesetzesschwärmern gegenüber sich den Glauben Jesu Christi bewahren 15—20.

b. Demgemäß bezeichnet Paulus das Gebet als den richtigen Ausdruck christlichen Lebens und als das Mittel zur Erlangung der Güter, welche das Christenthum verheißt 2, 1—8. Um recht beten zu können, sollen die Männer ihre Hände rein und ihr Herz sanftmüthig erhalten 9, die Frauen aber einfach und still ihrem weiblichen Beruf nachleben, ohne herrschen zu wollen 10—15. [Vor Allem aber müssen diejenigen, deren Beruf das Gebet ist, vollkommen erscheinen.] Wie hoch ist der Beruf des Bischofs! Darum muß der Bischof in seinem Privatleben ganz tadellos sein und allenthalben ein gutes Beispiel geben 3, 1—7. Die Diakonen sammt den Diakonissen sollen ein heiligmäßiges Leben mit ächtem Glauben vereinen und müssen darum vorher wohl geprüft werden, damit sie ihr Amt unerschrocken ausüben 8—13.

c. Falls Paulus wider Erwarten nicht bald kommt, will er Timotheus noch einmal ermahnt haben, im Geiste der Kirche zu wandeln und statt eitler Speculationen oder jüdischer Observanzen die Gottseligkeit zu üben, welche das große Gut der Welt ist 14—16. Dieser Geist hat schon über die modernen gnostisirenden Irrlehrer gerichtet, indem er alles Geschaffene zu Gottes Ehre verwenden lehrt 4, 1—5; daher soll er Gottseligkeit lehren, wie auch Paulus selbst gethan hat, um allen Menschen zur Seligkeit zu verhelfen 6—11.

2. a. Um nun im richtigen Geist zu wirken, soll Timotheus vor Allem das, was ihm an Alter abgeht, durch Tugend ersetzen; er soll ein Vorbild für Alle sein, mit der ihm verliehenen Weihegnade mitwirken und über sich und sein Thun wachen 12—16.

b. Aelteren soll er wie ein Sohn, Jüngeren wie ein Bruder begegnen 5, 1. 2. Die Wittwen soll er lehren, eingezogen zu leben und ihre Pflicht an Kindern und Enkeln

zu erfüllen 3—8. Zum Wittwendienst in der Kirche soll er nur ältere und enthaltsame Frauen zulassen 9, 10; die jüngeren soll er nicht müßig gehen lassen, sondern sie lieber anhalten, einen neuen Hausstand zu gründen und der Gemeinde nicht unnöthig zur Last zu fallen 11—16. Priester soll er mit der ganzen Hochachtung behandeln, welche ihr erhabener Stand verdient, und sich nicht von persönlichen Rücksichten leiten lassen 17—21. Um der Heiligkeit des priesterlichen Berufes willen soll Timotheus auch nicht voreilig bei Ertheilung der Weihen zu Werke gehen; er soll streng gegen sich sein [um den Maßstab für die Candidaten an sich zu haben], allein nicht unvernünftig seiner Gesundheit schaden, und soll die zu Weihenden wohl prüfen, um, so viel an ihm ist, Unwürdige fern zu halten 22—25. Die Sklaven soll er zur Ehrfurcht gegen ihre Herren anhalten, auch wenn diese als Christen ihnen gleichstehen 6, 1. 2.

c. So wird jeder lehren, dem es um die Sache und nicht um Rechthaberei zu thun ist, der um der Liebe Gottes willen und nicht als Geschäft die Seelsorge betreibt 6, 3—5. Den Gelderwerb darf niemand in der Seelsorge suchen; die Gottseligkeit ist des Priesters größter Gewinn, und für ihn besonders gilt das allgemeine Gesetz der Genügsamkeit 6—8. Die Habsucht aber ist schon für mehr als Einen [Priester] ein Fallstrick geworden 9. 10. Timotheus erhält daher auf's Neue ernste Weisung, die reine Absicht zu bethätigen, zu welcher er sich verpflichtet hat, immer die Ankunft Jesu Christi im Auge zu behalten, und um des ewigen Lebens willen zu arbeiten, Amen 11—16.

d. Der Apostel kann den Brief nicht abschicken, ohne noch Einiges hinzuzuschreiben. Den Reichen soll Timotheus besonders den Unterschied zwischen schlechtem und gutem Gebrauch ihrer Güter klar machen 17—19; sich selbst aber soll er einprägen: Tradition, nicht Speculation! Amen 20. 21.

### 591. Der erste Brief an Timotheus hat in der Kirche immer als apostolisch und kanonisch gegolten.

Es ist bei diesem Briefe, wie bei den beiden anderen Pastoralbriefen, von Werth hervorzuheben, daß aus dem kirchlichen Alterthum keinerlei Zweifel an der kanonischen Geltung verzeichnet sind. Die Itala und die Peschittho haben den Brief von Anfang an umschlossen; das Muratorische Fragment (s. o. § 43) betont die Canonicität mit Rücksicht darauf, daß dieselbe wegen des Privatcharakters der Briefe beanstandet werden könnte. Eusebius rechnet den Brief zu den ὁμολογουμένοις, und so fehlt der Brief in keiner Aufzählung des Kanons, s. Kirchhofer, Quellens. S. 500. Allerdings haben die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts einen Brief, der ihnen 6, 20 von vornherein eine Spitze entgegenhielt, nicht als ächt anerkannt; allein darüber schreibt schon Clemens von Alexandrien Strom. 2, 11. VIII, 989: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀτεθοῦσιν ἐπιστολάς.

Directe Bezeugungen für den kanonischen Gebrauch des Briefes wollen Manche schon in Anspielungen oder Citaten bei Clemens von Rom finden, vgl. *Charteris,* Canonicity p. 255; doch können diese Stellen nicht unbedingt als Entlehnungen betrachtet werden. Sicher aber gilt dieß von einer Stelle im Philipperbrief des hl. Polykarp, an welcher 6, 7. 10 wörtlich herübergenommen ist, 4, 1. V, 1008. Unzweideutig stammen auch bei Hegesippus (Eus. H. E. 3, 32, 8. XX, 284) die Ausdrücke ἑτεροδιδάσκαλος und γνῶσις ψευδώνυμος aus dem ersten Timotheusbriefe 1, 3; 6, 20. Ebenso ist in dem bekannten Brief der Kirche zu Vienne (Eus. H. E. 5, 1. XX, 416) der Ausdruck στῦλον καὶ ἑδραίωμα gewiß aus 3, 15 genommen. Bei Theophilus ist ad Autol. 3, 14. VI, 1141 der Gebrauch von 2, 1. 2 sehr deutlich. Irenäus führt zuerst die Stelle 1, 4 mit der Einleitung an καθὼς ὁ Ἀπόστολός φησιν, 1, 1, 1. VII. 438; ebenso 2, 14, 7 ib. 755: et bene Paulus ait (6, 20) vocum novitates, falsae agnitionis. Eine andere Bezeugung desselben Lehrers s. unten § 596. Clemens von Alexandrien drückt sich noch deutlicher aus Strom. 2, 11. VIII, 989: ὁ ἀπόστολος γράφων· Ὦ Τιμόθεε, φησὶν, τὴν παραθήκην φύλαξον κτλ. und mit dem Namen des Apostels Cohort. 9. VIII, 197: θεοσέβεια δὲ πρὸς πάντα ὠφέλιμος κατὰ τὸν Παῦλον ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Bei Tertullian de praescr. Haer. 25. II, 37 heißt es et hoc verbo usus est Paulus ad Timotheum: O Timothee, depositum custodi und de pudic. 13. II, 1004 Plane idem Apostolus Hymenaeum et Alexandrum Satanae tradidit, ut emendarentur non blasphemare,

sicut Timotheo suo scribit. Hippolytus endlich beruft sich Philos. 8, 20. XVI, 3367 zur Kennzeichnung der Enkratiten ausführlich auf 4, 1—5. Wird noch hinzugefügt, daß nach Epiphanius Haer. 54, 6. XLI. 969 Theodotus, nach Tertullian Praescr. 25. II, 37 andere ungenannte Häretiker ihre Irrlehren auch aus dem ersten Brief an Timotheus beweisen wollten, so braucht für die Allgemeinheit von dessen kanonischer Geltung in der ersten Kirche kein weiterer Nachweis gegeben zu werden.

592. Gleichwohl wird seit Schleiermacher der erste Brief an Timotheus von vielen protestantischen Gelehrten dem Apostel Paulus abgesprochen und aus einer spätern Zeit hergeleitet: 1. weil das Schreiben in das zwischen Paulus und Timotheus bestehende Verhältniß nicht passe; 2. weil die vorausgesetzten Zeitverhältnisse nicht die apostolischen sein könnten; 3. weil die Sprache des Briefes sich sehr von der paulinischen unterscheide.

Diese Einwürfe wurden von Schleiermacher in der Schrift angebracht: „Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos", Berlin 1807. Sie wurden begierig aufgenommen, und da die Bekämpfer derselben einen innern Widerspruch bei ihrem Urheber nachwiesen, insofern er den Brief an Titus und den zweiten Brief an Timotheus als ächt bestehen ließ, so wurde von der negirenden Kritik die Läugnung bald auf alle Pastoralbriefe ausgedehnt. Bezüglich der Entstehung des ersten Briefes an Timotheus wurden die verschiedensten Einfälle vorgebracht: er sei aus Bruchstücken wirklicher, aber verlorener Briefe compilirt, er sei von Timotheus aus Erinnerungen an das von Paulus Gelehrte zusammengetragen; er sei von einem Gegner der Gnostiker ausgegangen und absichtlich oder irrig auf Paulus zurückgeführt worden. Die beste Darstellung dieser Vorgänge geben Holtzmann, Einl. S. 290 ff. und Bleek-Mangold, 4. Aufl. S. 605 ff.; die bündigste Widerlegung s. *Cornely*, Introd. III, § 183.

Allgemein betrachtet ist es äußerst unwahrscheinlich, daß eine erst zu Ausgang des ersten oder gar erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstandene Schrift schon im zweiten Jahrhundert irrig für apostolisch gehalten worden sei, nachdem die älteste Kirche so bestimmte Kriterien zur Recognoscirung der von den Aposteln herrührenden Schriftstücke festgesetzt hatte. Was nun 1. die dem Briefe zu Grunde liegende Situation betrifft, so ist über den geschichtlichen Charakter derselben schon oben das Nöthige gesagt. Die Behauptungen aber, Paulus habe sich Timotheus gegenüber 1, 1 nicht Apostel zu nennen brauchen, habe 1, 11 nicht zu versichern gebraucht, daß er mit dem Evangelium betraut sei, habe nicht nöthig gehabt 1, 13. 15, an seine frühere Sündhaftigkeit zu erinnern, habe nicht schriftlich senden müssen, was er mündlich sagen gekonnt, habe seine Weisungen bis zu dem 3, 14 angekündigten Wiedersehen verschieben können, habe die nothwendigen Rathschläge wegen beiderseitiger genauer Bekanntschaft auf bestimmte Personenangaben und Nennung von Namen ausdehnen müssen — alle diese Behauptungen sehen von der Natur eines Briefes vollständig ab, bei dem sich nie a priori bestimmen läßt, was den Briefschreiber bei der Auswahl des Mitzutheilenden leitet. Sowohl die geschichtlichen Verhältnisse als die persönlichen Umstände, welche nach Paulus' Befreiung bei seinem Verkehr mit Timotheus maßgebend waren, sind vollständig unbekannt, und auf Grund erst zu bildender Voraussetzung kann kein Schriftstück angefochten werden. 2. Der eigentliche Verfasser des Briefes soll die Zustände des zweiten Jahrhunderts, welche er vor Augen hatte, in die Zeit des hl. Paulus zurückversetzt und dessen Auctorität gegen dieselben in's Feld geführt haben. Dieß kann im Ernst nicht daraus gefolgert werden, daß 2, 9—11 die Canonicität des ersten Petrusbriefes voraussetze und 1 Petr. 3, 1—4 wiederhole, oder daß 6, 12 die Zeit der Christenverfolgungen abspiegele. Aber die bekämpften Irrlehrer sollen weit über die Zeit des hl. Paulus hinüber und in die Zeit der consolidirten Gnosis, also in die Zeit Hadrians, führen. Dazu würde indeß gehören, daß die vielgestaltige Irrlehre dieser Zeit wie eine Fabriksarbeit fertig aufgestellt worden wäre und nicht lange Zeit zu allmäliger Ausbildung gebraucht hätte. Daß aber letzteres der Fall war, beweisen die Briefe an die Ephesier und die Kolosser sowohl durch die Darstellung der Irrlehre überhaupt, als durch die minder fortgeschrittene Form, in welcher sie

dargestellt wird. Daß im ersten Briefe an Timotheus ein „katholisch temperirter und abgeflachter Paulinismus" vorliege, der erst im zweiten Jahrhundert möglich gewesen, kann man den Erfindern dieser Terminologie zu beweisen überlassen; es wird niemand erwarten, daß Paulus in dem vorliegenden Briefe alle Irrlehren bekämpft habe, gegen welche er jemals in seinen Sendschreiben aufgetreten ist. Ein sehr großer Irrthum liegt ferner in der Angabe, der Brief bezeuge das Vorhandensein einer kirchlichen Organisation, welche in apostolischer Zeit noch nicht vorhanden gewesen. Allerdings findet sich hier keine Spur mehr von der unmittelbaren Lehrbefähigung, von welcher Röm. 12, 6. 7; 1 Cor. 12, 28; 14, 26 handeln. Allein daraus kann nur folgen, daß die Geistesgaben zu Ephesus schon mit dem Jahre 64 selten geworden waren; zu Philippi und Kolossä war dieß noch früher der Fall gewesen, denn die Briefe Pauli an beide Gemeinden erwähnen nichts von denselben. Es läßt sich aber auch aus keiner Stelle des Neuen Testamentes schließen, daß die außerordentlichen Gnadengaben das ordentliche Lehramt und die kirchliche Regierungsgewalt unnöthig gemacht und ersetzt hätten. Auch zu Thessalonich und zu Korinth, wo es nach 1 Thess. 1, 5; 1 Cor. 12, 1 ff. an „Pneumatischen" (Gal. 6, 1) nicht fehlte, gibt Paulus die Lehrentscheidungen bei dogmatischen Irrungen (2 Thess. 2, 3 ff.; 1 Cor. 15, 1 ff.), erläßt Vorschriften (2 Tim. 3, 14; 1 Cor. 7, 12) und handhabt die kirchliche Strafgewalt (1 Cor. 5, 3). Zu Ephesus, wo so früh die kirchlichen Zerwürfnisse erwartet waren (Apg. 20, 29), mußte die Herstellung einer festen kirchlichen Ordnung gewiß frühzeitig beginnen. Nun aber zeigt sich, daß bei Abfassung des ersten Timotheusbriefes der Name „Bischöfe" noch den Priestern gegeben wurde (3, 1; vgl. 5, 17 ff.), und daß kurz vorher Ephesus in der Person des hl. Timotheus den ersten Bischof erhalten hatte. Die Abfassung des Briefes fällt demnach in die Anfangszeit der Entwickelung einer kirchlichen Verfassung; zur Zeit des hl. Ignatius war die kirchliche Hierarchie auch zu Ephesus längst vollständig gegliedert (Ign. ad Eph. 5. V, 736), und hiermit ist der vorliegende Brief in die apostolische Zeit gewiesen. Anderswo hatte Paulus schon viel früher die Einrichtungen getroffen, welche hier als Kennzeichen späterer Zeit gelten sollen. Als er nach Philippi schrieb, war dort schon jemand, den er nicht συνεργόν wie Röm. 16, 9, σύνδουλον wie Col. 1, 7, sondern σύζυγε γνήσιε, also „Collegen" oder „Amtsbruder" nennt (4, 3), neben den episcopis et diaconibus, an welche 1, 1 er sich wendet. Ein solcher commilito des Apostels war zu Kolossä Archippus, den er deßwegen auch bei einem Privatschreiben dorthin nicht umgeht (Philem. 2), und dem allein er (Col. 4, 17) die sorgfältige Amtsführung anempfiehlt. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche, S. 303 ff. 3. Ebenso irrig, wie die Deduction aus der Kirchenverfassung, ist die Herleitung einer spätern Abfassungszeit aus der sprachlichen Form des Briefes. Der Sachverhalt könnte hier kaum einen auch nur scheinbaren Anhaltspunkt bieten, wenn nicht die Eigenthümlichkeiten der drei Pastoralbriefe zusammen als Beweismaterial vorgeführt worden wären. Der erste Brief an Timotheus enthält 74 Wörter, die sonst nicht im Neuen Testament vorkommen; allein der Brief an die Römer enthält solcher ἅπαξ λεγόμενα 94, der zweite Brief an die Korinther 96, der Brief an die Philipper 34, und so hat jeder Brief eine Menge sonst nicht vorkommender Ausdrücke, wie es eben der Reichthum einer hochgebildeten Sprache und die Beschränkung auf bestimmte Gedankenkreise mit sich bringt; daraus kann demnach für den Ursprung des fraglichen Briefes nichts gefolgert werden. Dasselbe gilt für eine Reihe von Wortverbindungen, welche eben nur das Eine zeigen, daß der reiche Geist des Apostels die im Griechischen vorhandenen Sprachmittel seinen Gedanken dienstbar zu machen wußte. Auch die Beobachtung, daß manche in den Briefen Pauli häufig vorkommenden Wörter in diesem Briefe fehlen, kann zu keiner andern Folgerung führen, als daß dem Verfasser wegen genauer Bekanntschaft mit der Sprache eine Auswahl zu Gebote stand, und daß er sich bei der Wahl von dem Eindruck des Augenblicks, nicht von festen Normen leiten ließ. Wenn endlich „durchweg die gedankenschwere Plerophorie der paulinischen Rede fehlt", wenn „jene charakteristischen Dammbrüche fehlen, welche in Folge der schwellenden Gedankenfülle die Construction erleidet", so rührt dieß daher, daß in einem Schreiben an einen vertrauten Freund der Gedankengang von vornherein ein ruhigerer und gelassenerer ist, als bei Sendschreiben an Gemeinden. Dabei findet sich aber doch gleich 1, 1—3 ein Anakoluth, wie im N. T. nur bei Paulus vorkommt. Auch darf nicht vergessen werden, daß zwischen den früheren Briefen Pauli und diesem Brief ein inhaltschwerer Lebensabschnitt liegt, der wohl auf

seine geistige Verfassung so eingewirkt haben kann, daß sich die Veränderung auch in der sprachlichen Darstellung kundgibt. Das χάριν ἔχειν, gleich dem lateinischen gratiam habere, charakterisirt diese Veränderung als eine solche, welche durch den römischen Sprachgenius herbeigeführt worden ist. Wäre übrigens die sprachliche Eigenthümlichkeit des Briefes so groß, wie von den modernen Forschern behauptet wird, so würden Clemens von Alexandrien und Origenes, welche den unterscheidenden Charakter des Hebräerbriefes sorgfältig notirt haben, dieselbe wohl bemerkt haben; allein es findet sich darüber keine Andeutung. Nach allem diesem kann den vorgebrachten Einreden keine wissenschaftliche Bedeutung zugesprochen werden.

593. Der erste Brief an Timotheus ist im Jahre 66 vielleicht von Laodicea ausgegangen.

Als der Apostel im Jahre 64 zu Rom freigegeben wurde, trat er bald nachher seine Missionsreise nach Spanien an. Der Aufenthalt daselbst muß so lange gedauert haben, als die Einrichtung christlicher Gemeinden nothwendig erforderte; denn schon seit dem apostolischen Zeitalter erscheinen in Spanien geordnete kirchliche Zustände. Auf welchem Wege Paulus wieder in den Orient zurückkehrte, ist ungewiß; immerhin aber erscheint, die zweite Missionsreise des Apostels als Maßstab angenommen, wenigstens eine Zeit von anderthalb Jahren bis zu seiner Rückkehr nach Ephesus erforderlich. Die Länge des Aufenthaltes daselbst ist nicht zu bestimmen, und es kann nur als sicher angenommen werden, daß der Brief sehr bald, nachdem Paulus die Stadt verlassen hatte, geschrieben wurde. Demnach erscheint 66 n. Chr. als die am meisten begründete Annahme für die Zeit der Abfassung. War aber der Apostel in Ephesus, so ist kaum denkbar, daß er nicht auch die benachbarten von ihm gestifteten Gemeinden sollte besucht haben, und so ist wohl anzunehmen, daß er bald nach seiner Abreise von Ephesus sich zu Laodicea aufgehalten hat. Hierher aber verlegen die Unterschriften in vielen alten Handschriften, vom Codex Alexandrinus angefangen, die Abfassung des Briefes, s. *Tischendorf*, N. T. Ed. 8. maj. p. 865; auch die Peschittho und die äthiopische Uebersetzung haben dieselbe Angabe, so daß diese wohl als Ausfluß beglaubigter Ueberlieferung angesehen werden kann, neben welcher die vereinzelten Bezeichnungen von Athen, Nikopolis, Rom in späteren Handschriften als Conjecturen der Abschreiber erscheinen. Die Reise sollte den Apostel freilich nach Macedonien führen, und von Ephesus aus muß die Berührung von Laodicea als Umweg erscheinen; allein wir sind in die Pläne des Apostels und die Reisegelegenheiten damaliger Zeit zu wenig eingeweiht, um aus diesem Sachverhalt die Unmöglichkeit der betreffenden Angabe herzuleiten. Die Mittheilung bei Theodoret Praef. in Epp. Pauli LXXXII, 40; Euthalius Arg. Ep. ad Tim. LXXXV, 780 und in der Synopse XXVIII, 425, der Brief sei aus Macedonien geschrieben, beruht auf der unrichtigen Unterstellung, daß der Brief auf der dritten Missionsreise entstanden sei, und braucht deßwegen nicht als auctoritativ angesehen zu werden.

## 12) Der zweite Brief an Timotheus.

594. Während Timotheus das bischöfliche Amt zu Ephesus verwaltete, erhielt er noch einmal von Paulus, der inzwischen gefangen nach Rom gebracht worden war, kurz vor dessen Lebensende ein Schreiben mit den letzten Belehrungen, Rathschlägen und Aufträgen. Dieß ist der zweite Brief an Timotheus in unserem Kanon.

In seinem Brief an Titus (3, 12) hatte der Apostel die Absicht ausgedrückt, zu Nikopolis zu überwintern, jedenfalls im Winter von 66 auf 67. Dort wurde er, wie aus der Situation des vorliegenden Briefes hervorgeht, während der neronischen Verfolgung ergriffen und gefänglich nach Rom geführt. Er nennt sich nämlich δέσμιος, 1, 8 und berichtet, Onesiphorus habe sich seiner Bande nicht geschämt 1, 16. Dieß deutet schon an, daß seine Lage damals anders war, als bei der ersten Gefangenschaft. Statt daß er früher „alle aufnahm, die zu ihm kamen" (Apg. 28, 30), ist er jetzt von allen Bekannten verlassen und vollständig vereinsamt; nur Lukas hat bei ihm ausgehalten 4, 9—11.

Er ist jetzt nicht mehr, wie früher, durch fremde Liebe überflüssig mit Allem versorgt, sondern leidet Mangel, so daß er um Beschaffung eines in Troas zurückgelassenen Mantels bitten muß 4, 13, und wehmüthig der Unterstützung gedenkt, welche ein inzwischen verstorbener Freund aus Korinth ihm gereicht hat 1, 16. Während er früher „mit aller Zuversicht und ungehindert von dem Herrn Jesu Christo lehren" durfte (Apg. 28, 31), hat er sich jetzt bereits in peinlichem Verhör wegen seines Christenthums verantworten müssen 4, 17, denn die Angabe, daß er bei dieser Gelegenheit vor allen Heiden die Predigt geübt habe, läßt nur das christliche Bekenntniß als Grund seiner Verfolgung erkennen, und er leidet wie ein Verbrecher um des Evangeliums willen 1, 12; 2, 9. Bei seiner früheren Gefangenschaft ferner war er voll guter Zuversicht auf seine Freigebung (Phil. 2, 24) und hatte sich in Kolossä schon Herberge bestellt (Philem. 22); jetzt aber sieht er dem sichern Tode in's Auge 4, 6. 7, wenn er auch bei seinem ersten Verhör der grausamen Strafe wegen der den Christen zur Last gelegten Brandstiftung entgangen ist. Daher ist auch dieser Brief nicht mehr, wie der erste an Timotheus, mit ruhiger Klarheit und in logischer Gedankenfolge, sondern in tiefer Erschütterung geschrieben, und es sind Gedanken an Gedanken gereiht, wie sie bei ernstem Abschied in einer Lage voller Ungewißheit sich dem Geiste aufdrängen. Der Apostel schreibt nämlich an seinen Jünger, um ihn noch einmal vor seinem Tode zu sich zu rufen, gibt ihm aber dabei alle nöthigen Weisungen und Ermahnungen für den Fall, daß er schon vor dessen Ankunft aus dem Leben scheiden müsse.

595. Den Inhalt dieses Briefes bildet hauptsächlich der Ausdruck des Verlangens, Timotheus bald wiederzusehen. Die Bitte, zu kommen, eröffnet und schließt das Schreiben. Insofern aber großer Muth dazu gehört, sich zu dem angeblichen Verbrecher zu bekennen, denkt Paulus an die vorausgesetzte oder ihm ausgesprochene Schüchternheit des Jüngers, der durch schwierige Verhältnisse und durch Irrlehrer in Ephesus entmuthigt worden. Indem er ihn ermuntert, sich über seine gedrückte Stimmung zu erheben, hat er Anlaß, ihm für sein inneres Leben, wie für seine Amtsthätigkeit herzliche Ermahnungen zu geben und ihn auf sein eigenes Vorbild hinzuweisen, da er bald ausgekämpft haben werde.

Paulus schreibt an Timotheus, bezeugt seine Dankbarkeit gegen Gott, an ihm einen so treuen und tugendhaften Freund zu haben, und drückt ihm sein Verlangen aus, ihn wiederzusehen 1, 1—5. In dieser Gesinnung ermuntert er ihn, der empfangenen Weihegnade eingedenk zu bleiben und mit Muth die Pflichten seines Hirtenamtes zu erfüllen 6—7. Auch seines gefangenen Lehrers soll er sich nicht schämen, sondern mit ihm bei der Predigt des Evangeliums die Kraft Gottes verherrlichen, der uns aus Gnade berufen und durch Jesum Christum gerettet hat 8—10. Um diese Wahrheit zu verkünden, ist Paulus Heidenapostel geworden und muß jetzt leiden, allein er verliert nicht die Zuversicht auf den ihm hinterlassenen Kampfpreis 11. 12. Durch sein Beispiel soll Timotheus sich ermuthigen lassen, und während alle seine halben Anhänger in Asien wegen seiner Gefangenschaft von ihm abgefallen sind, soll er sich den Muth des verstorbenen Onesiphorus zum Vorbild nehmen, der ihm schon in Ephesus so treue Dienste geleistet und in Rom ihn so muthig aufgesucht hat 13—18. Er soll unerschrocken nach seiner Lehre auch andere zu Lehrern bilden, der Arbeit im seinem Berufe nicht müde werden und nur für sein Amt leben, um durch seine Arbeit den Lohn zu erlangen 2, 1—6. So hat auch Jesus als Mensch sich seine Auferstehung erworben, und Paulus selbst hofft durch sein Leiden sich die Krone zu erwerben 7—10. Wer mit Jesus gleichförmig ist, an dem bringt er seine Verheißung zur Erfüllung 11—13. Diese Wahrheit soll Timotheus beherzigen und lehren, um vor Gott als bewährter Arbeiter dazustehen, soll aber nicht sich in die Streitigkeiten und Wortgezänke einlassen, welche jetzt in Kleinasien an der Tagesordnung sind, wie z. B. Hymenäus und Philetus die Auferstehung des Fleisches läugnen 14—18. Gottlob verlieren diejenigen ihre Auserwählung nicht, welche ihr Leben nach dem Glauben einrichten 19. Auch das Auftreten von schlechten Menschen und Irrlehrern zerstört die Heiligkeit der Kirche nicht; es müssen eben Aergernisse kommen, damit die unentschiedenen Glieder der Kirche sich bewähren können 20. 21. Timotheus soll nur trotz seiner Zu-

gend nicht zu diesen Unentschiedenen gehören, sondern die Vollkommenheit des Christenthums in sich darstellen und die Schwankenden bloß durch Milde und Sanftmuth zu gewinnen suchen 22—26. Mit der Ausbildung der Kirche wird ja leider auch das Böse, welches ihren Gegensatz bildet, zu allen Lastern auswachsen, und es werden falsche Apostel kommen, welche die Frommen berücken und der Wahrheit widerstehen, bis sie zu nichte werden 3, 1—9. Wie anders ist Timotheus, der dem Apostel im Wirken und im Leiden nachgefolgt ist! 10. 11. Es müssen ja alle, die es mit dem Christenthum ernstlich meinen, Verfolgung leiden, die nie aufhören und immer ärger werden wird 12. 13; in dieser Gewißheit soll Timotheus, um vollkommen zu bleiben, sich an die Ueberlieferung der Kirche und die heilige Schrift halten, welche wegen göttlicher Eingebung unterweisen und erheben kann 14—17. Er beschwört Timotheus, von der Predigt des Evangeliums sich durch kein Hinderniß abhalten zu lassen, weil dieß durch das bevorstehende Auftreten neuer Irrlehrer um so nothwendiger werden wird 4, 1—5. Damit soll Timotheus des Apostels Stelle ausfüllen, weil dieser bald vom Schauplatz abtreten und den ewigen Lohn erlangen wird 6—8. Um so lieber möchte er seinen Jünger noch einmal sehen, nachdem Demas von ihm abgefallen, Crescens und Titus aber durch ihre Missionsthätigkeit von ihm fern gehalten sind und nur Lukas noch bei ihm ist. Markus soll er mitbringen, weil dieser ihm sehr nützlich zu Rom sein wird, und er Tychikus wieder nach Ephesus zurückgeschickt hat 8—12. Aus Troas soll er ihm den zurückgelassenen Mantel und seine Bücher mitbringen 13. Vor dem Schmied Alexander, der Paulus so viel Böses erwiesen hat, soll er wohl auf der Hut sein 14. 15. Paulus selbst hat zu Rom auch nur untreue Freunde; bei dem ersten Verhör hat sich niemand getraut, für ihn zu sprechen, und nur Gottes Gnade hat ihm geholfen, vor den Heiden muthig sich und das Evangelium zu vertheidigen, so daß er dem qualvollen Tode, der ihm zugedacht war, entgangen ist; Gott wird wohl bald ihn aus aller Ungewißheit und Spannung erlösen, indem er ihn zu sich nimmt 16—18.

Grüße an die Freunde in Ephesus. Nachrichten über Erastus und Trophimus. Abermalige Bitte, bald zu kommen. Grüße von der Gemeinde zu Rom und Segenswunsch. Amen 19—22.

Dieses Testament des großen Apostels enthält eine Reihe besonders wichtiger Lehraufschlüsse. Die Stelle 3, 15—17 enthält die ganze Lehre von der heiligen Schrift, besonders wenn V. 15 die Clausel „durch den Glauben an Jesum Christum" beachtet wird. Die Lehre von der Tradition als Glaubensquelle findet 2, 2 ihre theoretische, 3, 8 ihre praktische Bestätigung. Von der Stelle 1, 16—18 aber nimmt auch der edle Protestant Velsheim (Veiledning S. 178) unter Berufung auf Martensens Ethik II, S. 330 keinen Anstand, zu gestehen, daß sie die Fürbitte für Verstorbene rechtfertige.

### 596. Der zweite Brief an Timotheus hat seit den ältesten Zeiten in der Kirche als kanonisch gegolten.

Um eine Reihe von Reminiscenzen zu übergehen, welche man bei Clemens und Ignatius anerkennt (Charteris p. 262), so ist bei Polykarp Phil. 9, V, 1013 die Betheuerung οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα unzweifelhaft aus 4, 9 genommen. Schon Irenäus sagt dann 3, 3, 3. VII, 849 τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται (4, 21), womit auch die Aechtheit des ersten Briefes bezeugt ist. Clemens von Alexandrien führt Strom. 1, 1. VIII, 689 die Stellen 2, 1. 2. 15, Cohort. 9. ib. 197 die Stelle 3, 15 als Worte des hl. Paulus an und sagt ib. 3, 6. ib. 1157 ἴσμεν γὰρ καὶ ὅσα περὶ διακόνων γυναικῶν ἐν τῇ ἑτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ ὁ γενναῖος διατάσσεται Παῦλος. Die Stelle 4, 6—8 führt Tertullian Scorp. 13. II, 149 mit den Worten ein qualiter de prospectu eius (i. e. martyrii) exultans scribit Timotheo. Sehr bestimmt ist die Angabe bei Origenes Comm. in Matth. 117, XIII, 1769: Item quod ait: sicut Jamnes et Mambres restiterunt Moysi (3, 8), non invenitur publicis in scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur Jamnes et Mambres Liber. Unde ausi sunt quidam Epistolam ad Timotheum repellere quasi habentem in se textum alicuius secreti, sed non potuerunt. Eusebius endlich berichtet H. E. 2, 22. XX, 193 von Paulus: ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν ἐπιστολὴν συντάττει, ὁμοῦ σημαίνων τήν τε προτέραν αὐτῷ γενομένην ἀπολογίαν· καὶ τὴν παραπόδας

τελείωσιν. Δέχου δὴ καὶ τούτων τὰς αὐτοῦ μαρτυρίας· ἐν τῇ πρώτῃ μου, φησίν, ἀπολογίᾳ κτλ. (4, 16—18; 6—8). Daß der Brief in allen Verzeichnissen des Kanons vorkommt, braucht hiernach kaum erwähnt zu werden.

597. Auch innerlich betrachtet, trägt der Brief alle Zeichen der Aechtheit an sich.

Ein solcher Abschiedsbrief, wie dieser, kann nur erlebt, nicht erdacht werden. Wie weit ist diese tiefe Erregung des Schreibenden von allem Pathos und aller Sentimentalität entfernt, die ein Erfinder eines solchen Schriftstückes hineinlegen würde! Gerade die Art, wie hier die verschiedensten Gedanken sich drängen, spricht für eine wirkliche Situation, welche individuelle Beziehungen voraussetzt. Dabei ist der Eingang 1, 3 ganz unverkennbar dem Geiste des hl. Paulus entstammt und den Eingängen Phil. 1, 3; Col. 1, 3; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3 ganz analog. Auch der Periodenbau 1, 3 ff.; 1, 8—12; 2, 8—10; die Asyndeta 2, 24. 25; 3, 2—5; 4, 5, die Bilder 2, 20 (vgl. Röm. 9, 21) sind paulinisch. Die angegebenen historischen Beziehungen erscheinen auf den ersten Blick als innerlich wahr. Paulus ist kurz zuvor in Kleinasien und Griechenland, namentlich in Milet, Troas und Korinth, gewesen (4, 13. 20), und dieß muß Timotheus noch als etwas Unbekanntes mitgetheilt werden. Timotheus soll Markus mitnehmen (4, 11), der zufolge Col. 4, 10 nach Kleinasien reisen sollte, und soll die in Troas gebliebenen Utensilien des Apostels mitbringen. Bei der πρώτη ἀπολογία wäre es für Paulus von Werth gewesen, in Begleitung seiner Freunde erscheinen zu können, weil er dann patronos causae im Sinne des römischen Rechtes gehabt hätte; allein die Christen aus Asien, welche zu Rom waren, u. A. Phygellus und Hermogenes, „schämten sich seiner Bande", d. h. hielten es für eine gefährliche Sache, ein solches Verbrechen, wie den Christen zu Nero's Zeit angedichtet war, zu vertheidigen. Daß unter den Anhängern Pauli auch einer war, der dem Christenthum nicht bis zur Stunde der Gefahr treu blieb (4, 9), ist innerlich einleuchtend und den Vorhersagungen Jesu (Matth. 13, 21) gemäß. Die Nennung der römischen Freunde Eubulus, Pudens, Linus, Claudia (4, 21) entspricht dem, was die Kirchengeschichte berichtet, s. Eus. H. E. 3, 2. XX, 216; *Fr. Moncaei* de Claudia Rufina syntagma, Tornaci 1614.

598. Die äußerlich bezeugte und innerlich hervortretende Aechtheit des Briefes wird durch neuerlich erhobene Einreden nicht in Frage gestellt.

Gegen den paulinischen Ursprung des Briefes sind hauptsächlich durch Baur (Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's Neue kritisch untersucht, Stuttgart und Tübingen 1835) nach Schleiermachers Beispiel (s. ob. S. 525) die nämlichen Bedenken erhoben worden, welche auch gegen den ersten Brief an Timotheus geltend gemacht worden und oben S. 525 ff. bereits abgewiesen worden sind. Die 45 eigenthümlichen Wörter, welche Zeller, Theol. Jahrbb. II, 1843, S. 511 aufzählt, sind dem Sprachreichthum des hl. Paulus entsprechend und den Beobachtungen an den sonstigen Briefen analog, dabei auch zum großen Theil aus einem Ideenkreise genommen (ἄθλεῖν, γάγγραινα, μάμμη, μεμβράνα, φελόνης, χαλκεύς), bei dem der Schluß auf Individualität kaum möglich ist.

599. Zeit und Ort der Abfassung sind aus allem Angegebenen leicht zu erschließen; der Brief ist 67 n. Chr. von Rom aus geschrieben.

Zwischen dem „ersten Verhör" 4, 16 und der Verurtheilung des Apostels kann nach römischem Criminalrecht nicht mehr so viel Zeit verflossen sein, daß man vom 29. Juni 67 rückwärts bis in's Jahr 66 rechnen könnte. Die Ueberbringung des Briefes nach Ephesus und Timotheus' Reise von Ephesus nach Rom setzen, falls der Jünger seinen Meister wirklich noch am Leben gefunden hat, auch nicht soviel Zeit voraus, daß der Brief vor dem 1. Januar 67 geschrieben sein müßte. Ort der Absendung kann nur Rom gewesen sein.

### 13) Der Brief an Titus.

600. Der hl. Titus war der Sohn heidnischer Eltern, ward von Paulus getauft und schloß sich als Jünger an denselben an. Nachdem er von dem Apostel zu mancherlei wichtigen Geschäften verwendet worden, ward er als Bischof auf Kreta zurückgelassen, reiste später im Auftrage des hl. Paulus nach Dalmatien und kehrte nach dessen Tode wieder nach Kreta zurück. Hier starb er nach langer Wirksamkeit eines seligen Todes.

Nachrichten über Titus' Persönlichkeit finden sich nur vereinzelt in den paulinischen Briefen. Die Apostelgeschichte erwähnt ihn gar nicht; denn der Name Titus, den die Vulgata 18, 7 mit einzelnen Texthandschriften und anderweitigen Uebersetzungen dem dort genannten Justus gibt, ist kritisch nicht gesichert. Der Jünger Titus erscheint zuerst Gal. 2, 1. 3 als Begleiter bei Paulus und Barnabas auf der Reise zum Apostelconcil. Aus Apg. 15, 2 hat man deßwegen folgern wollen, er sei Antiochener von Geburt gewesen, während die Legende festhält, er sei zu Gortyna auf Kreta geboren und erst als Erwachsener nach Antiochia gekommen. Da er Gal. 2, 3 nachdrücklich als Heide bezeichnet wird, stammte er von zwei heidnischen Eltern ab. Wenn er Tit. 1, 4 dilectus filius in fide genannt wird, so folgt daraus, daß er von Paulus selbst für das Christenthum gewonnen wurde; er ward aber nicht, wie Timotheus, beschnitten, vermuthlich weil Paulus an seiner Person die Unrechtmäßigkeit der betreffenden Forderung zur Erscheinung bringen wollte (Gal. 2, 5). Zu den Galatern spricht Paulus von Titus wie von einem ihnen Bekannten, so daß er nach der Rückkehr vom Apostelconcil dort im Auftrage des Apostels eine Zeitlang gewirkt zu haben scheint. Inzwischen war Paulus in Ephesus geblieben und schickte gegen Ende dieses Aufenthaltes ihn mit einem Auftrag nach Korinth. Da er schneller, als er erst geglaubt, nach Macedonien aufbrach, hoffte er Titus in Troas zu finden (2 Cor. 2, 13), traf aber erst in Macedonien selbst mit ihm zusammen (2 Cor. 7, 6 ff.) und schickte ihn von dort in Begleitung eines andern Bruders mit dem zweiten Brief an die Korinther nach Korinth zurück (2 Cor. 8, 6, s. ob. S. 471). Jetzt fehlen über Titus weitere Nachrichten, bis er in dem vorliegenden Brief als Bischof von Kreta erscheint. Die Erwähnung dieser Thatsache 1, 5 läßt schließen, daß er sich auf der letzten Missionsreise Pauli in dessen Begleitung befand. Seine Wirksamkeit auf Kreta bezeugen alle kirchlichen Geschichtsquellen, namentlich Eus. H. E. 3, 4. XX, 220; Hier. de vitt. Apost. 9. XXIII, 722; Theodor. in 1 Tim. 3, 1. LXXXII, 804; Isid. de ortu et ob. PP. 87. LXXXIII, 156; Constitutt. apost. 7. 46. I, 1053. Die Stelle 2 Tim. 4, 10 ist immer so verstanden worden, daß Titus zu Rom bei Paulus während dessen zweiter Gefangenschaft war und von ihm nach Dalmatien zur Missionsthätigkeit geschickt wurde; dort setzte er den ersten Bischof Domnius zu Salona ein, und Dalmatien verehrt ihn noch heute als Landespatron. Er blieb stets jungfräulich und starb als Vierundneunzigjähriger in Frieden, so daß er auch als Confessor, nicht als Martyrer, von der Kirche verehrt wird; begraben ward er zu Gortyna. Ignat. interp. ad Philad. 4. V, 824; Hier. in Tit. 2, 7. XXVI, 583. Den Abbildungen von ihm werden von jeher einstürzende heidnische Tempel beigefügt, welche seine apostolische Thätigkeit symbolisiren sollen, und sein Angesicht erscheint in Strahlen leuchtend, um seinen seligen Tod anzudeuten; beides hat der Legende reichen Stoff zur Ausschmückung seiner Lebensgeschichte gegeben. S. Petri de Venet. Catal. Sanctorum 1521. 7, 109.

601. Bei seiner Rückreise aus Spanien nach dem Orient hatte Paulus mit Titus auch Kreta berührt und die dortigen Christengemeinden visitirt. Als er weiter reisen mußte, ließ er Titus zur Einrichtung der Gemeinden daselbst zurück und schickte ihm später schriftlich die Verhaltungsregeln, welche ihm bei seiner Amtsführung dienlich sein konnten. Zugleich theilte er ihm seine Dispositionen für die nächste Zukunft mit.

Der Aufenthalt des Apostels auf Kreta, welcher Tit. 1, 5 vorausgesetzt wird, kann nur während seiner Rückreise aus dem Westen stattgefunden haben. Der kurze

Aufenthalt auf Kreta, wovon Apg. 27, 8 spricht, kann nicht gemeint sein, weil damals, nach Apg. 20, 4 zu schließen, Titus nicht bei ihm war, und weil er als Gefangener nicht, wie er Tit. 3, 12 thut, kurze Zeit nachher über seinen Winteraufenthalt bestimmen konnte. Daß er, wie Einige glauben, während seines dreijährigen Aufenthaltes zu Ephesus auch nach Kreta eine Excursion gemacht und über Nikopolis in Cilicien nach Ephesus zurückgekehrt sei, ist deßwegen nicht anzunehmen, weil er sonst Apg. 20, 31 nicht betheuern könnte, er sei drei Jahre lang Tag und Nacht unter ihnen thätig gewesen. Hug (Einl. II, S. 296) glaubt, Paulus sei auf der Apg. 18, 18. 19 berichteten Reise von Korinth nach Ephesus über Kreta gefahren; allein wenn auch die Apostelgeschichte nicht alle Reisen Pauli mit ihren Einzelheiten beschreibt, so wäre es hier doch wegen 20—23 auffallend, daß Lukas diese wichtige Etappe nicht sollte genannt haben; und wenn Paulus über Kleinasien nach Syrien reisen wollte, so führte der Seeweg nicht über Kreta. Auch kann damals Apollos noch nicht eine solche Stellung im Christenthum gehabt haben, wie Tit. 3, 13 voraussetzt. Demnach bleibt nur die Rückreise des Apostels aus Spanien als die mögliche Gelegenheit, von welcher Tit. 1, 5 verstanden werden kann. Daß diese Reise zur See geschah, ist aus der durch die Apostelgeschichte bezeugten Gewohnheit des Apostels wohl zu schließen. Mochte Paulus aber von Spanien direct oder erst von Italien her nach Kleinasien reisen, so führte der Seeweg über Kreta, und bei der damaligen Weise der Fahrt lief sein Schiff jedenfalls die Insel an. Daß Paulus erst nach Ephesus und Kleinasien überhaupt und von da aus nach Kreta gereist sei, ist wegen seines im Briefe ausgesprochenen Planes, in Nikopolis zu überwintern, nicht denkbar, weil die Reise dorthin über Kreta doch einen gar zu großen Umweg bedeutet hätte. Dieß alles ist um so einleuchtender, wenn festgehalten wird, daß Paulus auf Kreta christliche Gemeinden nicht erst gründen, sondern nur visitiren wollte. Bekannt geworden war das Christenthum auf der Insel gewiß schon durch die Kreter, welche nach Apg. 2, 11 am Pfingstfest zu Jerusalem waren, und Unordnungen, welche Titus abstellen sollte (1, 5), sowie das Eindringen jüdischer Gnostiker in die Gemeinden (1, 14) setzen einen längern Bestand des Christenthums voraus. Der Charakter der Kreter aber, der im ganzen Alterthum als unsittlich und betrügerisch bekannt war, machte größere Schwierigkeiten, als daß für diese wichtige Provinz nur gleichsam im Vorbeigehen hätte hinreichende Sorge getragen werden können, und da Paulus auch durch Pflicht und Sehnsucht getrieben wurde, den gefährdeten Schauplatz seiner frühern Wirksamkeit aufzusuchen, mußte er den liebgewonnenen Gefährten zum Opfer bringen. Titus erschien ihm nach Herkommen und persönlicher Tüchtigkeit als das geeignete Werkzeug, um in Kreta sein Werk fortzusetzen, und so ließ er denselben als Bischof daselbst zurück. Bei der Abreise indeß nahm er die Sorge um diese schwierigen Gemeinden mit und übersandte dem geplagten Bischof später zur Aufmunterung schriftlich die für sein Amt leitenden Grundsätze, welche er ihm mündlich schon eingeprägt hatte. Bei dieser Gelegenheit machte er ihn auch mit seiner Absicht bekannt, den nächsten Winter in Nikopolis zuzubringen. Unter den verschiedenen Städten dieses Namens kann als damals schon bestehend nur das cilicische oder das epirotische Nikopolis gemeint sein. Ein Grund für die Ueberwinterung in Cilicien ist kaum zu finden, da der Schwerpunkt von Pauli Thätigkeit für Kleinasien nicht an der Südküste liegen konnte. Wohl aber konnte ihm die Stadt in Epirus geeignet erscheinen, das nach Röm. 15, 19 dorthin ausgedehnte Arbeitsfeld zu visitiren, und darum wird dieß von den Auslegern Tit. 3, 12 allgemein verstanden. Daß Paulus sich hierher begeben wollte, mußte Titus erfahren, weil Paulus ihn wieder persönlich sprechen wollte; wahrscheinlich bestand schon damals die Absicht bei ihm, denselben nach Dalmatien zu senden.

602. In diesem Briefe 1. erinnert Paulus seinen Jünger Titus an die Eigenschaften, welche er von den künftigen Priestern fordern muß (1, 1—9), 2. zumal da auf Kreta besonders schwierige Verhältnisse vorliegen (1, 10—16), 3. macht ihn auf das aufmerksam, wozu er die verschiedenen Stände besonders anhalten soll (2), 4. betont, was das Wesentliche der christlichen Heilslehre sei (3, 1—8), 5. warnt vor thörichten Streitfragen und vor ketzerischen Menschen (3, 9—11) und 6. schließt mit persönlichen Nachrichten (3, 12—15).

Im Eingange betont Paulus sein Recht, die im Alten Testament verheißene Lehre zu predigen, und die Richtigkeit der Lehre, welche Titus empfangen, beides mit Rücksicht auf die Irrlehrer, welche auch auf Kreta das Alte Testament zu Streitigkeiten und Phantastereien mißbrauchten 1, 1—4.

1. Die Hauptaufgabe, welche der Apostel ihm bei seinem Weggange zu erfüllen gelassen, ist die Auswahl geeigneter Priester für jede Gemeinde 5. Diejenigen, welche die Weihen empfangen sollen, müssen von jedem Vorwurf frei sein 6. 7, eine vollkommene Tugend besitzen 8, und vor Allem die christliche Lehre rein verkünden und dem Irrthum gegenüber vertheidigen können 9.

2. Denn die Kretenser sind an sich, wie ihr eigener Landsmann Epimenides bezeugt, ein verworfenes Geschlecht, bei dem Alles feil ist; hier haben die judaisirenden Irrlehrer einen ergiebigen Boden gefunden, um Unheil zu stiften 10—12. Dagegen ist ein ernstes Auftreten nöthig; Titus soll sie mit Entschiedenheit anhalten, die Wahrheit im Christenthum und nicht in jüdischen Fabeln zu suchen, die Reinheit aber durch Enthaltsamkeit nicht von Speisen oder von der Ehe, sondern vom Laster zu üben 13—16.

3. Als die Hauptsache soll Titus einschärfen, daß die älteren Männer nüchtern und geduldig, die älteren Frauen eingezogen, die jüngeren Frauen pflichttreu und gehorsam, die jüngeren Männer sittsam seien 2, 1—6; er selbst soll als Beispiel in allem diesem vorangehen 7. 8. Die dienenden Klassen soll er zur Unterwürfigkeit und zur Treue anhalten 9. 10. Durch Uebung dieser Tugenden wird in der Gemeinde der Zweck erreicht werden, um dessentwillen Jesus vom Himmel gekommen und uns erlöst hat 11—14. Dieß soll Titus unerschrocken predigen und fordern und sich von keiner Menschenfurcht abhalten lassen 15.

4. Ueberhaupt soll er die Liebe lehren, welche sich in Gehorsam und in Sanftmuth offenbart 3, 1. 2; denn diese ist der beste Dank für die große Barmherzigkeit und Gnade, welche Gott uns bewiesen, indem er durch Jesum Christum uns die Rechtfertigung und die Anwartschaft auf das ewige Leben verliehen hat 3—7. Die Werke der Liebe sind also das Wesen der christlichen Religion 8.

5. Dagegen soll er sich in die Zänkereien der jüdischen Irrlehrer nicht einlassen und diejenigen, welche hartnäckig denselben anhangen (αἱρετικοὺς), nach ein- oder zweimaliger Ermahnung meiden 9—11.

6. Sobald er Artemas oder Tychikus zu ihm gesandt, soll Titus sich beeilen, zu ihm nach Nikopolis zu kommen, wo er den Winter zubringen will. Zenas und Apollos (die Ueberbringer des Briefes) soll er mit allem Nöthigen versehen und so den Seinigen zeigen, wie die Christen einander unterstützen. Grüße. Eigenhändiger Segenswunsch des Apostels. Amen 12—15.

Mit bewundernswerther Kürze hat der Apostel in 2, 11—14 die ganze christliche Sittenlehre, in 3, 3—7 aber die Grundzüge der gesammten Theologie zusammengefaßt. An der Stelle 3, 10 findet sich zum ersten Mal der später in der Kirchengeschichte so bedeutsam gewordene Ausdruck haereticus.

## 603. Dieser Brief ist immer in der Kirche als kanonisch angesehen worden.

Auch der Brief an Titus fehlt in keiner der Quellen, welche als Angabe des katholischen Kanons betrachtet werden können; er steht in der Itala und der Peschittho von jeher, ist im Muratorischen Kanon genannt, wird von Eusebius unter die ὁμολογούμενα gezählt, steht in den ältesten Handschriften, wie im Codex Sinaiticus, findet sich im Verzeichniß des hl. Athanasius Ep. fest. 39. XXVI, 1437 (und wird in Can. 60 des Concils zu Laodicea 364 namentlich aufgeführt). In der christlichen Literatur der ältesten Zeit läßt sich die Bekanntschaft mit demselben leichter verfolgen, als bei einem so kurzen Schriftstück zu erwarten steht. Bei Clemens von Rom ist der Ausdruck Ep. 1 ad Cor. 2. I, 212 ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν aus Tit. 3, 1 genommen. Auf die Stelle 3, 10 beruft sich Irenäus adv. Haer. 1, 16, 3. VII, 633 und 3, 3, 4. ib. 854 als auf eine Weisung des hl. Paulus. Die Bezeichnung λουτρὸν παλιγγενεσίας bei Theophilus ad Autol. 2, 16. VI, 1077 ist gewiß eine Reminiscenz aus 3, 5. Justin der Martyrer hat die Stelle 3, 4 in seinen Dialog 47. VI, 577 verflochten. Clemens

von Alexandrien Strom. 1, 14. VIII, 757 citirt 1, 12 wörtlich mit der Einführung ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ und führt Cohort. ad Gentes 1. ib. 61 die Stelle 2, 11—13 auf τὸν θεσπέσιον ἐκεῖνον τοῦ κυρίου ἀπόστολον zurück. Tertullian beschuldigt adv. Marc. 5, 21. II, 524 Marcion der Inconsequenz, wenn er den Brief verwirft; Hieronymus dagegen berichtet Comm. in Ep. ad Tit. Prooem. XXVI, 556, daß selbst Tatian nicht gewagt habe, ihn wie andere Briefe dem hl. Paulus abzusprechen.

604. Nach inneren Kennzeichen gehört der Brief an Titus gewiß in die Reihe der von Paulus verfaßten Schreiben.

Paulinisch ist schon gleich der reiche Eingang 1, 1—4, bei dem sich die Gedanken, welche er dem Brief zu Grunde legen will, schon hervordrängen, ähnlich wie Röm. 1, 1—7; Gal. 1, 1—5. Kaum gesagt zu werden braucht, daß der Inhalt dieses Briefes überall die Anschauung des Apostels wiederspiegelt; kein Satz ist darin, der nicht in den übrigen Briefen Pauli eine Parallele fände. Die sprachliche Darstellung läßt, wenn auch im Allgemeinen einfach, doch in 1, 7—9; 2, 1—5. 11—14; 3, 4—7 den Periodenbau des Apostels wiedererkennen. Besonders aber ist es die briefliche Form, welche das Schreiben als paulinisch erkennen läßt. Denn die Beziehung des Verfassers zum Adressaten ist unzweifelhaft das individuelle Verhältniß zwischen Paulus und Titus. Wäre dieß fingirt und rührte demnach der Brief von einem Dritten her, so hätte derselbe sich unmöglich so ungezwungen von einem Gegenstand zum andern können hinüberleiten lassen, wie es hier auf Grund thatsächlicher Veranlassungen geschieht. Noch mehr spricht das Verhältniß des vorliegenden Briefes zu dem ersten Brief an Timotheus für den paulinischen Ursprung. Eine solche Verwandtschaft des Inhaltes bei so durchaus selbständiger Darstellung verräth, daß hier Ein Verfasser aus dem Reichthum seines Innern geschöpft hat; rührten die beiden Briefe von verschiedenen Absendern her, deren einer den andern nachgeahmt hätte, so würde entweder größere Verschiedenheit des Gedankens oder größere Aehnlichkeit des Ausdrucks dieß zu erkennen geben.

605. Trotz dieser äußeren und inneren Gründe ist der Brief an Titus in neuerer Zeit ebenso, wie die beiden Briefe an Timotheus, für unächt erklärt worden; doch kann dieser Läugnung auf die nämliche Weise, wie bei den beiden anderen Schriftstücken, begegnet werden.

Seitdem Baur (s. o. § 598) die Unächtheit des Briefes glaubte wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, sind seine Gründe oft wiederholt worden; es sind die nämlichen, wie die schon oben § 592 angegebenen, und sie sind durch die nämlichen Thatsachen wie dort abzuweisen, so daß sie nicht wiederholt zu werden brauchen. Was den Sprachschatz betrifft, so hat der Brief an Titus 31 ihm eigenthümliche Ausdrücke, welche das Bild des hl. Paulus und seines reichen Geistes erst vervollständigen.

606. Der Brief ist geschrieben während der letzten Reise des hl. Paulus, jedenfalls nicht in Nikopolis.

Etwas Genaueres läßt sich bei dem heutigen Stande der Kenntniß nicht anführen. Die Verwandtschaft mit dem ersten Timotheusbrief (s. o. § 590) läßt schließen, daß beider Abfassung nicht weit von einander liegt; nach demselben Gesetz aber, das oben S. 509 hervorgehoben ist, muß der Brief an Titus als der später geschriebene erscheinen. Der Verfasser war, als er schrieb, noch nicht in Nikopolis, denn „dort", nicht „hier" wollte er überwintern. Dieß muß angeführt werden, weil die Unterschriften in manchen Handschriften (s. *Tischendorf*, Ed. N. T. 8. maj. p. 894) und auch der hl. Hieronymus Prol. ad Titum XXVI, 556 die Abfassung nach Nikopolis verlegen. Von Nikopolis aus wurde Paulus als Gefangener nach Rom zum letzten Gange geführt; folglich fällt die Abfassungszeit in die Reise des Apostels, welche zu Nikopolis endigte, etwa in das Jahr 66. Aus 3, 13 schließt man, daß der Gesetzeslehrer Zenas und der bekannte Apollos den Brief überbracht haben.

### 14) Der Brief an Philemon.

607. Während seiner Gefangenschaft zu Rom hatte Paulus einen Sklaven Onesimus kennen gelernt, der seinem Herrn, Namens Philemon, zu Kolossä entlaufen war. Diesen bekehrte er zum Christenthum und schickte ihn dann seinem Herrn wieder zurück. Um ihm eine freundliche Aufnahme zu sichern, gab er ihm als Begleitschreiben den Brief an Philemon mit.

Onesimus wird zuerst Col. 4, 9 als „vielgeliebter und treuer Bruder" genannt; er war demnach nicht bloß äußerlich für das Christenthum gewonnen, sondern auch innerlich durch dasselbe umgestaltet. Den Kolossern schreibt Paulus von ihm: ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, d. h. „der euer Landsmann ist" (wie Epaphras 4, 12); nach dieser nur bei Johannes (z. B. 1, 24; 6, 71) und bei Paulus (z. B. Röm. 9, 5; Col. 4, 11) vorkommenden Verbindung stammte Onesimus sicher aus Kolossä, nicht wie Maier, Einl. S. 318 annimmt, aus Laodicea. Daß derselbe sich nach Rom wandte, ist aus den damaligen Verhältnissen leicht erklärlich; zu Rom konnten alle zweifelhaften Existenzen am leichtesten unerkannt und straflos bleiben, sowie am leichtesten ein Auskommen finden, und damals führten im eigentlichen Sinne alle Wege nach Rom. Erst durch diesen Sklaven hatte Paulus von Philemon und dessen Gattin Appia gehört, bis Epaphras kam und ihn genauer mit Personen und Zuständen in Kolossä bekannt machte; aus Philem. 19 kann nicht mit Nothwendigkeit gefolgert werden, daß Paulus schon früher, etwa in Ephesus, Philemon kennen gelernt und zum Christenthum bekehrt habe. Von Epaphras hatte er erfahren, daß Philemon eine Hauptstütze der christlichen Gemeinde zu Kolossä war und zum Gottesdienst sein Haus hergab. Einem solchen Manne stand er auch in der Ferne nahe und durfte ihm gegenüber sein apostolisches Ansehen geltend machen. Er that dieß, um der Liebe zu dienen und die harten Folgen zu verhüten, welche die Anwendung des römischen Rechtes für den Flüchtling haben mußte. Denn die mit Onesimus geschehene Veränderung konnte ihn von seinen gesetzlichen Verpflichtungen, zu denen der Sklavenstand gehörte, nicht befreien (vgl. 1 Cor. 7, 21—24), und als Christ war er erst recht aufgefordert, zu seiner Pflicht zurückzukehren. Als Paulus daher Tychikus nach Kolossä senden mußte und die Gelegenheit benutzen wollte, um den Neophyten unter sicherem Geleit in seine Heimat zu schaffen, gab er ihm ein Empfehlungsschreiben an seine Herrschaft mit, welches ihm Vergessenheit und Straflosigkeit verschaffen sollte. Dieser Brief hat immer als klassisches Muster für das in einem solchen Falle einzuhaltende, nicht ganz leichte Verfahren gegolten.

608. Inhalt dieses Briefes ist die in höchst rücksichtsvollen, aber ebenso feinen und fast schalkhaften Formen gestellte Bitte des Apostels, um seinetwillen wolle Philemon dem Ueberbringer die schuldige Strafe erlassen.

Das kleine Schreiben läßt sogleich die Analogie mit den Briefen an die Ephesier und die Kolosser erkennen. Diese zeigt sich nicht bloß in dem buchstäblich gleichen Gruß Eph. 1, 2; Col. 1, 2 (s. *Tischendorf* in h. l.); Philem. 3, sondern noch mehr in der Gliederung: erst Lob Gottes für Glaube und Liebe 4—7, dann sachliche Darlegung 8—16, hierauf Bitte und Ermahnung 17—21, endlich Aufträge und Grüße 22—25.

Beim Eingang führt sich Paulus sehr bezeichnender Weise als „Gefesselten Jesu Christi" ein, dem man schon als solchem nichts abschlagen darf. Dann wendet er sich höflicher Weise an die Frau des Hauses, sowie an Archippus, den Einige deßwegen als den Sohn Philemons und Appia's ansehen; beide sind dadurch schon für das, was Paulus vorbringen will, engagirt 1—3. Hierauf preist er Gott wegen der großen Liebe gegen den Nächsten, wodurch Philemon seinen Glauben bethätigt, offenbar weil er einen neuen Beweis seiner Nächstenliebe in Anspruch nehmen will 4—7. Dieser soll in Schonung des Onesimus bestehen, für den er, statt zu gebieten, lieber um seiner grauen Haare und um seiner Fesseln willen bitten will 8—12. Paulus hätte ihn gern zu seinem eigenen Dienste in Rom behalten, will aber Philemons Recht nicht beeinträchtigen und schickt ihn wieder, damit er ihn als einen christlichen Bruder und als den Freund Pauli ebenso aufnehmen könne, wie den Apostel selbst 13—17. Was Onesimus ihm durch seine Abwesen=

heit geschadet oder auch beim Entlaufen veruntreut hat, das verpflichtet sich Paulus mit seinem Scherze zu ersetzen, da auch alle Liebe, welche Onesimus erfährt, eigentlich ihm geschieht 18—21. Zugleich kündigt er Philemon seine baldige Einkehr bei ihm an [so daß derselbe nöthigenfalls eine Controle über sein Verhalten gegen Onesimus zu erwarten hat]. Grüße von Epaphras und seinen übrigen Gefährten. Schluß 22—25.

In V. 19 gibt Paulus an, er schreibe mit eigener Hand; ob aber den ganzen Brief, oder bloß die in dem Verse übernommene Verpflichtung, ist nicht klar. Der Ausdruck „du bist auch dich selbst mir schuldig", ist eine ebenso höfliche als gewinnende Wendung, welche ganz gut von der Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien überhaupt zu verstehen ist.

609. Die Aechtheit dieses Briefes ist nach äußeren und inneren Gründen so gesichert, daß eine Bestreitung des paulinischen Ursprungs unwissenschaftlich erscheint.

Das kurze Schreiben ist bei geringerem dogmatischen Gehalt nicht oft citirt worden, und so treten als älteste Zeugen die Itala, die Peschittho und das Muratorische Fragment auf. Tertullian hat adv. Marc. 5, 21. II, 524 die Worte, welche auch für die ältere Tradition bezeichnend sind: Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Origenes citirt den Brief wiederholt: Hom. in Jerem. 19, XIII, 501; Παῦλος . . ἔλεγεν ἐν τῇ πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῇ τῷ Φιλήμονι περὶ τοῦ Ὀνησίμου· ἵνα μὴ κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον (14); ähnlich Comment. Matth. tr. 33, ib. 1707; tr. 34, ib. 1715. Das Zeugniß des Eusebius s. o. § 43.

Wie sehr der Brief an Philemon den Geist Pauli athmet, und wie schön derselbe die unnachahmliche Kunst des Apostels, sich in fremde Anschauungen hineinzudenken, offenbart, ist oft gesagt worden. Wenn der hl. Hieronymus Comm. in Ep. ad Philem. prooem. XXVI, 599 sich gegen solche wendet, welche den Brief nicht als Schrift des hl. Paulus ansahen, so konnten diese zu damaliger Zeit wohl eine Entschuldigung finden; gleichwohl sagt der Heilige von ihnen: mihi videntur suam imperitiam prodere. Aehnlicher Weise sagt Reuß, Gesch. der heiligen Schriften N. T. 116: „Daß die Kritik sich hat beikommen lassen, diese harmlosen Zeilen in Frage zu stellen, zeigt eben nur, daß sie selber nicht die ächte war." Die Einfälle der unächten Kritik s. bei Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1873 III, S. 428 und Einl. S. 261; die beste Widerlegung hat Reuß a. a. O.

610. Der Brief an Philemon ist gleichzeitig mit dem an die Kolosser, also 62 n. Chr. entstanden.

S. oben § 580.

### 15) Der Brief an die Hebräer.

611. Der kanonische Brief, welcher die Aufschrift an die Hebräer trägt, unterscheidet sich von allen anderen neutestamentlichen Sendschreiben durch den Mangel einer Adresse oder einer Anrede an die Leser. Seine Bestimmung kann daher nur aus der Ueberschrift gefolgert werden. Hebräer aber bezeichnet hier die in Palästina lebenden Christen jüdischer Abstammung.

Der Gebrauch der klassischen Zeit, den Empfänger gleich im Anfang eines Briefes zu nennen, ist bloß beim ersten Brief des hl. Johannes aus dem unten § 644 zu nennenden Grunde nicht eingehalten, ist aber bei diesem durch die häufig wiederkehrenden Anreden τεκνιά μου 2, 1, ἀγαπητοί 7, παιδία 18, ἀδελφοί 3, 13 ersetzt. Im Hebräerbrief ist er nicht eingehalten, und die Form der Anrede sammt dem communicativen εἰς ἡμᾶς 2, 3; 10, 19; 12, 1, könnte den ganzen Text ebenso gut als Vortrag wie als Brief erscheinen lassen, wenn nicht der Schluß 13, 18—25 in Briefform ausliefe.

In Bezug auf den Titel πρὸς Ἑβραίους ist die Ueberlieferung in den Handschriften des Textes wie aller Uebersetzungen einstimmig, und die entsprechende Bestimmung des

Briefes ist demnach als der Glaube spätestens des zweiten Jahrhunderts anzusehen. S. *Tischendorf*, N. G. Ed. VIII. maj. p. 780. 839. Diese auf Tischendorfs bekannte Beobachtung (s. o. S. 383) gestützte Folgerung wird durch den Sprachgebrauch des zweiten Jahrhunderts bestätigt; bei Eusebius H. E. 6, 14, 4. XX, 552 sagt der Presbyter, auf welchen Clemens von Alexandrien sich bezieht (Pantänus), der in Rede stehende Brief sei τοῖς Ἑβραίοις geschrieben; Clemens selbst braucht diese Bezeichnung Strom. 6. 8. IX, 284.

Die Bedeutung des Namens Ἑβραῖοι ist durch den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes fest bestimmt und muß lediglich nach diesem erschlossen werden; der spätere Gebrauch des Wortes bei Plutarch und Eusebius kann hier nicht maßgebend sein. Im Neuen Testament nun bezeichnet „Hebräer“ nicht einfach die Abkömmlinge von Abraham oder Jakob, welche 2 Cor. 11, 22 durch Ἰσραηλεῖται, Phil. 3, 5 durch ἐκ γένους Ἰσραήλ ausgedrückt und an beiden Stellen von dem Begriff des Ἑβραῖος unterschieden werden. Der Name „Israelit“ umfaßt vielmehr sowohl den Ἑλληνιστής als den Ἑβραῖος (Apg. 6, 1; 9, 29), d. h. sowohl den griechisch, als den aramäisch redenden Juden. Zwischen diesen war die Trennung so groß, daß Philo de confus. ling. 26 zwischen οἱ Ἑβραῖοι und ἡμεῖς unterscheidet und de congr. erud. grat. 8 die griechische Sprache τὴν ἡμετέραν διάλεκτον nennt. Demnach sind unter Ἑβραῖοι die hebräisch, d. h. nach o. S. 48 die aramäisch redenden Juden oder hier Judenchristen zu verstehen.

Solche Juden nun gab es bloß im Morgenlande und zwar sowohl in Palästina, als in Syrien und Babylonien.. Vereinzelt behielten wohl jüdische Familien, wie Phil. 3, 5 zeigt, auch in griechischer Umgebung die hebräische Sprache bei, allein der vorliegende Brief richtet sich an größere Massen, so daß der Wohnort dieser „Hebräer“ näher zu bestimmen ist. Eine solche Bestimmung wird durch den Inhalt des Briefes möglich. Der Verfasser schreibt an Judenchristen, welche über alle Vorgänge beim jüdischen Gottesdienst im Tempel bis auf's Kleinste unterrichtet waren und diese Kenntniß nicht aus Berichten, sondern aus täglicher Anschauung besaßen 7, 16; 9, 9—13. 25; 10, 1 ff. Diese hatten das Evangelium aus dem Munde des Herrn vernommen 2, 3. 4, und waren schon lange dem Christenthum zugethan 5, 12. Sie hatten aber schon große Bedrängniß erlitten 10, 32—34, und lebten noch fortwährend unter schwerem Druck 12, 1. 7; war es auch bei ihnen selbst noch nicht bis zum Blutvergießen gekommen 12, 4, so hatten sie doch den Verlust ihrer Ehre und ihrer Güter erlitten 10, 33. 34; alle diese Einzelheiten weisen nach Palästina. Hier hatte seit dem Tode des hl. Stephanus die Feindseligkeit und die Verfolgungssucht der Juden nicht nachgelassen (Apg. 8, 1; 9, 2; 12, 1—3; 21, 27 ff.), und das Beispiel ihrer Vorsteher lehrte die Christen, sich auf's Aeußerste bereit zu halten (Hebr. 13, 7; 12, 4). Daher konnte der hl. Paulus den Thessalonichern gerade die Kirche in Judäa als ein Beispiel dessen anführen, was Christen von ihren Stammesgenossen zu erleiden hätten (1 Thess. 2, 14. 15). Speciell an die Christen in Jerusalem kann aber der Brief nicht gerichtet gewesen sein, denn abgesehen davon, daß sonst gewiß irgend eine Erwähnung der heiligen Stadt darin vorkäme, kann auf diese, für welche in der ganzen Welt gesammelt wurde (Apg. 11, 29; 24, 17; Gal. 2, 10; 1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 8, 11; Röm. 15, 25—31), die Ermahnung 6, 10 διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες nicht recht passen, wenn auch nicht gerade alle Christen zu Jerusalem arm waren, und wenn auch διακονεῖν nicht bloß „mit Geld unterstützen“ heißt. Es sind demnach unter den Hebräern, an welche der Brief gerichtet ist, die vielen Christen zu verstehen, welche „durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria“ (Apg. 9, 31) verbreitet waren. Diese alle hatten bisher ihr Oberhaupt und ihre Stütze an dem hl. Jakobus gehabt, dessen Einfluß außerordentlich groß war, so daß die Pharisäer durch denselben das ganze Volk christlich werden zu sehen fürchteten (Eus. H. E. 2, 23, 9. XX, 200). Mit seinem Tode wurde die Treue dieser Christengemeinden auf eine harte Probe gestellt und hierin ist die Veranlassung zu dem in Rede stehenden Briefe zu suchen. Ausführlicheres bei Langen, die ersten Leser des Hebräerbriefes, Tüb. Theol. Quartalschrift 1863, S. 3 ff.

612. Die Christen in Palästina hatten mit dem hl. Jakobus die hauptsächlichste Schutzwehr verloren, welche sie vor der Gefahr, in's Judenthum zurückzufallen, behütete. War diese Gefahr schon während dessen Lebzeiten eine überaus nahe gelegene gewesen, so ward sie nach seiner Ermordung

durch die Vorgänge in der Kirche zu Jerusalem um so drohender. Der Brief an die Hebräer ist daher ein Ermunterungsschreiben, durch welches die palästinensischen Christen in ihrer Treue gegen das Christenthum bestärkt werden sollen.

Der Verfasser selbst nennt sein Schreiben 13, 22 einen λόγον παρακλήσεως. Dieß wird von den alten Uebersetzungen mit „Trostschreiben" (It. verbum solatii, Pesh. מלתא דבויאא, Aeth. kāla tĕmĕhĕrāt, Arm. mchítharuthean) wiedergegeben. Da aber für ein Trostwort nicht gerade eine solche Bitte um Aufnahme nöthig erscheint, wie die Stelle enthält, so wird λόγος παρακλήσεως jetzt gewöhnlich als Ermahnungsschreiben verstanden, eben als eine Ermahnung, beim Christenthum auszuhalten; die beiden Bedeutungen liegen indeß nicht weit auseinander. Wenn einmal ein innerer Kampf zwischen der Anhänglichkeit an das Christenthum und dem Zuge zum Judenthum da war, so war die Ermahnung, den letzteren zu bekämpfen, auch zugleich ein Trost, weil sie die Nichtigkeit der Erwägungen darthat, welche den Kampf hervorriefen. Ein solcher Kampf nun war in Palästina durch die Verhältnisse der beiden Religionen sehr nahe gelegt. Das Judenthum war mit äußerem Prunk und sinnfälligen Cerimonien umgeben, durch welche im herodianischen Tempel ein großer Pomp entfaltet wurde; der Gottesdienst in demselben war etwas der morgenländischen Anschauung ganz Entsprechendes und war durch jahrhundertelange Tradition geheiligt. Im Gegensatz hierzu mußten die Christen die heiligen Geheimnisse in der Stille, in Privathäusern, mitunter im Dunkel der Nacht feiern und ihr Heiligstes sorgfältig den Blicken zu entziehen suchen. Das Judenthum ferner beging großartige Feste, welche nationalen Charakter trugen und die Bewohner des ganzen Landes an seinem Mittelpunkt zu Jerusalem vereinigten. Bei der allgemeinen Festfreude waren die Christen ausgeschlossen, weil sie die Ursache der Feier als etwas Ueberlebtes ansehen mußten. Dazu kam, daß der Haß der Pharisäer schließlich den Christen den Zutritt zum Tempel wehrte; vom hl. Jakobus wird es nur als Ausnahme berichtet, daß man wegen allgemein gezollter Achtung ihn im Tempel beten ließ. Dieß Vorgehen gegen die Christen war nur um Einen Schritt von der völligen Excommunication entfernt, welche die Betroffenen, insofern der Mosaismus auch eine bürgerliche Einrichtung war, um den Genuß der nothwendigsten Rechte brachte. Unter solchen Umständen mußte für eine Minorität nothwendig die Wehmuth entstehen, nicht an den Gütern der Majorität theilnehmen zu können, und die Versuchung, sich durch Anschluß an dieselbe aller Bedrückung, Zurücksetzung und Verfolgung von Seiten derselben zu entziehen, lag nahe genug. Indeß wurden die palästinensischen Christen vor allen schwachen Gedanken, welche in dieser Hinsicht bei ihnen aufsteigen konnten, durch das Ansehen und den Einfluß des hochverehrten Bischofs Jakobus, des Apostels und Verwandten Jesu, gesichert, und in dieser Hinsicht war er in Wirklichkeit, wie Paulus Gal. 2, 9 ihn nennt, eine Säule der Kirche. Das ward anders, als Jakobus dem jüdischen Fanatismus zum Opfer gefallen war. Jetzt war für die Ueberzeugung der Judenchristen eine wichtige Stütze geschwunden; schlimmer aber als dieß waren die äußeren Einwirkungen, welche sich an diesen Verlust anknüpften. Nach Hegesipp nämlich, den Eusebius H. E. 4, 22, 5. XX, 380 anführt, erhob sich bei der Wahl des neuen Bischofs Symeon ein Irrlehrer, der Stifter der späteren Ebioniten, und gewann dem rechtmäßigen Bischof gegenüber Anhänger, indem er die Aeußerlichkeiten des Judenthums in das Christenthum einzuführen suchte: ein Verfahren, welches nothwendig mit der Rückkehr in die Synagoge endigen mußte. Um dieselbe Zeit aber begannen mit dem Tode des Procurators Festus die unseligen Gewaltthaten des jüdischen Pöbels, welche als Einleitung zu der Erhebung gegen die Römer dienten. Bei denselben geriethen die Christen sozusagen zwischen Hammer und Ambos, und sie hatten schließlich nur zwischen dem verführerisch andringenden Judenthum und endlosen Leiden zu wählen. Diese Lage der jüdischen Christen setzt der Hebräerbrief voraus, wenn er aus den tiefsten Gründen die Herrlichkeit der neutestamentlichen Religion gegenüber den alttestamentlichen Einrichtungen erörtert und zum Festhalten am Christenthum ermuntert.

613. Der Inhalt des Hebräerbriefes läßt sich nicht so, wie der anderer Briefe, in einen belehrenden und einen ermahnenden Theil zerlegen. Abgesehen

davon, daß die Ermahnung hier die Darstellung der Glaubenswahrheiten fortwährend beherrscht, wechseln paränetische Abschnitte dreimal mit lehrhaften ab, bis am Ende der Zuspruch als einziger Zweck des Briefes erscheint. 1. Im Anfang desselben wird als Thema die Erhabenheit der christlichen Offenbarung über die jüdische Heilsanstalt hingestellt (1, 1—3). Diese Erhabenheit wird 2 a. bewiesen durch die natürliche Erhabenheit Jesu über die Vermittler des alten Gesetzes (1, 4 bis 2, 18), woran sich b. die Ermahnung knüpft, einem solchen Mittler treu zu bleiben (3, 1 bis 4, 13). Als zweiter Beweis 3 a. gilt die Erhabenheit des hohenpriesterlichen Amtes Jesu über das jüdische Hohepriesterthum (4, 14 bis 5, 10); dieselbe will der Apostel ausführlicher darlegen, nachdem er b. erst seine eindringliche Ermahnung zur Beharrlichkeit im Christenthum wiederholt hat (5, 11 bis 6, 20). Demgemäß 4 a. entwickelt der Verfasser ausführlich, wie unendlich hoch Jesus als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs über dem jüdischen Hohenpriester nach der Ordnung Aarons steht (7, 1 bis 10, 18). Hieran reiht sich wieder b. die Ermahnung, im Glauben an Jesu auch unter äußeren Leiden auszuhalten (10, 19—39). Das Beispiel der Väter lehrt 5 a., daß der Glaube alle Güter gewinnt und alle Leiden überwindet (11, 1—40); daher folgt b. eine abermalige, auf neue Beweggründe gestützte Ermunterung, den Glauben auch im Leiden zu bekennen (12, 1—29). Den Schluß 6. machen Ermahnungen zu den christlichen Tugenden, in welchen der Glaube sich bewährt, Warnungen vor den jüdischen Irrlehrern und briefliche Zuthaten (13, 1—25.)

Seiner Hauptabsicht nach berührt sich der Brief an die Hebräer sehr nahe mit dem an die Römer und dem an die Galater; in sämmtlichen dreien soll gezeigt werden, daß das Heil nicht vom Gesetz, sondern von Christus durch den Glauben zu erwarten ist. Der Römerbrief faßt bei diesem Satz hauptsächlich das Sittengesetz oder den Dekalog in's Auge; der Galaterbrief kehrt sich gegen die Hoffnung auf die Beschneidung, der Hebräerbrief gegen das Vertrauen auf den Opferdienst im Tempel. Im ersten soll der innere Werth des Gesetzes, im zweiten sollen seine Cerimonien, im dritten seine Liturgie in's rechte Licht gestellt werden: daher wird Christus den Römern als Prophet, den Galatern als König, den Hebräern als Hoherpriester vorgeführt.

Bemerkenswerth ist, daß der Brief an die Hebräer nicht sowohl Lehre, als Beherzigung enthält; er will keine neue Wahrheit mittheilen, sondern nur Consequenzen aus der schon gelehrten und erkannten Wahrheit ziehen, so daß er in vollem Sinne λόγος παρακλήσεως ist. Da die Veranlassung den Empfängern bewußt genug ist, so führt das Schreiben die Leser sogleich mitten in den zu behandelnden Gegenstand.

1. Der Anfang des Briefes stellt in großen Zügen schon den ganzen Inhalt des Briefes dar: über allen früheren Offenbarungen steht die letzte, welche durch den eingebornen Sohn Gottes geschehen ist 1, 1—3.

2. a. Jesus ist unendlich über die Engel erhaben [welche das alte Gesetz vermittelt haben (Apg. 7, 53) und von den jüdischen Irrlehrern als Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit dargestellt werden]; dieß zeigt schon das Alte Testament 4—14. Darum müssen wir fest an der Lehre Jesu halten; denn wenn schon das durch Engel verkündigte Gesetz nicht ohne Strafe verletzt werden konnte, wie werden wir der Strafe entgehen, wenn wir die Lehre verlassen, welche der Herr selbst gepredigt hat, und welche noch heute von Gott durch Wunder und Geistesgaben bestätigt wird? 2, 1—4. Nicht den Engeln, welche das Gesetz verkündet haben, sondern diesem Herrn Jesu ist die Herrschaft in dem kommenden Reich Gottes übergeben 5—8. Noch zwar sehen wir nicht, daß Alles schon ihm unterthan sei, aber wir schauen bereits den Anfang seiner Herrlichkeit; er, welcher im

Todesleiden unter die Engel erniedrigt wurde, ist nun im Himmel mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt 9. Er, welcher durch seine Menschwerdung Eins mit den Menschen wurde und durch sein Leiden den Menschen als seinen Brüdern das Heil erwarb, wird schon jetzt in Mitte der Kirche mit Lobpreis geehrt 10—13. Dieser Erlöser mußte Fleisch und Blut annehmen, da er nicht kam, um Engel zu erlösen, sondern um Menschen aus der Herrschaft des Todes zu retten; er hat sich in Allem den Menschen gleich gemacht, um alle Schäden der menschlichen Natur aus eigener Erfahrung kennen zu lernen und so in vollem Sinne stellvertretender Hoherpriester sein zu können 14—18.

b. Dieser Hohepriester unseres Bekenntnisses ist wenigstens ebenso hoch zu schätzen wie Moses, da er ebenso treu ist, wie dieser war; er ist aber noch höher zu schätzen, unendlich höher, so wie der Meister höher zu schätzen ist, als sein Werkzeug, und der Sohn des Hauses höher, als der Diener in demselben 3, 1—6. Darum sollen die Leser sich die Warnung des Psalmisten zu Herzen nehmen und nicht ungläubig werden, wie ihre Väter in der Wüste, die dafür in der Wüste sterben mußten und in das Land der Ruhe nicht eingingen 7—19. Wie ihnen, so ist auch uns eine Ruhe verheißen, aber nur, wenn wir glauben. Diese Ruhe ist die ewige Ruhe bei Gott, von welcher Gen. 2, 2 und Ps. 94, 11 die Rede ist, und welche demnach noch zu erwarten steht; in diese müssen wir uns beeilen, durch den Glauben einzugehen 4, 1—11; denn das Drohwort Gottes gegen die Ungläubigen ist kein todter Schall, sondern wird seine lebendige Kraft in furchtbarem Gericht zeigen 12. 13.

3. a. Um so mehr sollen sie am christlichen Glauben festhalten, weil das Hohepriesterthum des menschgewordenen Gottessohns so viel gnadenreicher ist, als das alttestamentliche, zumal da der neue Hohepriester Jesus ebenso mächtig als barmherzig ist 14—16. Alle die Kennzeichen, welche der irdische Hohepriester an sich trägt, nämlich daß er als Mensch Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, daß er Mitgefühl wegen eigener Schwachheit trägt, daß er von Gott berufen ist — die trägt auch Jesus Christus an sich 5, 1—4. Er war von Gott berufen, kannte die menschliche Schwachheit, wie sein Todeskampf am Oelberg beweist, und ward durch seinen Gehorsam unser vollkommenster Mittler als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs 5—10.

b. Hierüber hat der Verfasser geheimnißvolle Dinge mitzutheilen, muß aber fürchten, daß er schwer verstanden werde, weil seine Leser nicht im Verhältniß zu der langen Zeit, seitdem sie Christen geworden, auch an Einsicht und Vollkommenheit gewachsen sind 11—14. Gleichwohl will er sie als Fortgeschrittene betrachten und über die Anfangsgründe der christlichen Lehre kein Wort verlieren 6, 1—3. Denen, welche wieder abgefallen sind, nachdem sie Christen gewesen, ist ja doch nicht zu helfen; sie verfallen dem Gerichte 4—8. Seine Leser aber haben sich trotz aller Schwachheit durch ihre guten Werke die Auserwählung verdient, und er will sie nur ermuthigen, bis an's Ende zu beharren 9—11. Mögen sie daher den Glauben und die Geduld derer nachahmen, welche vor ihnen die ewigen Güter gewonnen haben! Abraham erhielt die Verheißung derselben von Gott unter einem Eidschwur, und erlangte die Erfüllung nur durch geduldige Hoffnung. Die Verbindung von Verheißung und Eid sollte nicht bloß für Abraham, sondern auch für uns der Grund zu der unwandelbaren Zuversicht werden, daß wir bis in's Allerheiligste Gottes eintreten werden, zumal da Jesus, der ewige Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, uns dorthin schon voraufgegangen ist 12—20.

4. a. Die erhabene hohepriesterliche Würde Jesu Christi ist schon durch den Typus Melchisedechs vollkommen zu erschließen. Er war „König der Gerechtigkeit" und „König des Friedens", eine unvermittelt auftretende Persönlichkeit ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. Er erhielt von Abraham den Zehnten, obwohl er ein Fremder war, und segnete Abraham, obwohl dieser die Verheißung hatte 7, 1—6. Folglich muß das levitische Priesterthum geringer an Werth sein, als das des Melchisedech [und als das christliche, das dadurch vorbedeutet wurde] 7—10. Die hohe Würde des christlichen Priesterthums ist auch schon durch seine Einsetzung überhaupt verbürgt; denn wenn es nicht einen Fortschritt bedeutete, warum wäre die Ordnung Aarons abgeschafft worden, und warum wäre das Priesterthum vom Stamm Levi zum Stamm Juda übergegangen? Es ist hierin ein doppelter Fortschritt zu erkennen, weil das Gesetz selbst, dem das Priesterthum dient, durch etwas Höheres ersetzt werden sollte 11—14. Dieß erhellt noch mehr daraus, daß der neue Hohepriester nicht nach einer bestehenden menschlichen Ordnung, sondern nach ewigem

Rathschluß zu seiner Würde gelangt ist und darum ein ewiges Priesterthum besitzt; denn die zeitliche levitische Ordnung konnte keine Entsündigung verschaffen und mußte darum durch eine höhere, zu ewiger Hoffnung berechtigende Ordnung ersetzt werden 15—19. Auch das ist ein Vorzug des neuen Priesterthums, daß es durch Eidschwur bekräftigt ist, was das levitische Priesterthum sich nicht rühmen kann zu sein 20—22. Ferner mußten die Träger des alttestamentlichen Priesterthums als sterbliche Menschen oft wechseln; hier ist nur ein einziger, ewig bleibender Hoherpriester 23—25. Was aber über Alles geht, so haben wir im Christenthum als Mittler einen Hohenpriester, der keine eigenen Sünden zu büßen hat, wie der jüdische, sondern die Vollkommenheit selbst ist 26—28. Kurz also zusammengefaßt, haben wir einen Hohenpriester, der sowohl nach seiner persönlichen Beschaffenheit, als nach seiner Opferstätte und seiner Opfergabe unendlich über das irdische Priesterthum erhaben ist 8, 1—3. Dieses ewige Hohepriesterthum kann nicht [wie die judaisirenden Irrlehrer wollen] mit dem levitischen amalgamirt werden; die Wirklichkeit schließt den Schatten aus 4. 5. Eben wie die Wirklichkeit zum Schatten, so verhält sich der neue Bund Christi zu dem Alten Bunde, sonst hätte der eine nicht durch den andern ersetzt werden müssen 6. 7. Schon bei dem Alten Bunde hat Gott immer einen höhern, vollkommenern im Auge gehabt, einen Bund der Liebe, der gerade, weil er ein neuer war, den vorhandenen abrogiren mußte 8—13. Was nun die Opferstätte betrifft, so hatte auch der Alte Bund eine liturgische Ordnung und ein Heiligthum mit reicher Ausstattung; aber die Priester konnten nur die erste Abtheilung desselben betreten, der Hohepriester nur einmal im Jahr unter Blutvergießung in die zweite kommen; dieß deutete an, daß im Alten Bunde der Zugang zu Gott und der höhern Wahrheit noch nicht offen stand. Alles war nur vorbildlich, und die liturgischen Handlungen konnten eine innere Reinigung nicht bewirken, sondern nur als nöthig darstellen 9, 1—10. Dagegen ging Jesus durch Vergießung seines eigenen Blutes ein= für allemal in das himmlische Heiligthum ein, das damit für immer geöffnet wurde. Denn wenn schon das Blut der Opferthiere eine äußere Reinheit bei den über ihnen Stehenden bewirken konnte, um wie viel mehr kann das Blut Jesu Christi die unter ihm Stehenden reinigen und begnadigen! 11—14. Darum ist Jesus der Mittler des Neuen Testamentes; er hat den Tod, welcher als Strafe der Sünde gekommen war, auf sich genommen und durch dieses Opfer für uns das ewige Leben gewonnen; [darum ist der Neue Bund sein Testament an uns.] Wie nun ein Testament, wodurch man sein Eigenthum den Erben hinterläßt, erst nach dem Tode des Erblassers Rechtskraft erlangt, so mußte Jesus erst den blutigen Tod erleiden, um den Berufenen die Verheißung des ewigen Lebens hinterlassen zu können 15—17. Darauf deutete schon im Alten Testamente die Einrichtung hin, daß nichts ohne Besprengung mit Blut verrichtet wurde 18—22. Was aber hier sinnbildlich war, das mußte bei Jesus Wahrheit sein, weil er auch nicht in ein typisches Heiligthum, sondern in die ewige Gotteswohnung einging 23. 24. Darum brauchte er auch nur Ein Mal, nicht wiederholt, wie der jüdische Hohepriester, sein blutiges Opfer darzubringen; kommt er wieder, so kommt er nicht zum Opfer, sondern zur Vollendung der Seinigen 25—28. Gerade die stete Wiederholung der Opfer im Alten Testamente zeigt, daß die Einrichtungen des Gesetzes nur Schatten und keine Wirklichkeit hatten; wenn die Opfer hätten die Sünde wegnehmen können, so hätten sie ja nicht so oft wiederholt zu werden brauchen 10, 1—3. Blut von Thieren kann auch nach innerlicher Unmöglichkeit nicht entsündigen; darum betheuert der Heiland schon nach Ps. 39, 7, daß vor Gott nicht Schlachtopfer Werth haben, sondern das Opfer des Gehorsams und seine eigene Hingabe 4—9. Während daher der jüdische Priester immer von Neuem zum Opfer kommen muß, hat Jesus nach einmaligem Opfer den Thron zur Rechten des Vaters eingenommen 10—14. Dem entsprechend wird an der Stelle Jer. 31, 31—34 ein Bund verheißen, der endgültige Verzeihung bewirkt 15—18.

b. Da wir nun als Christen eine solche Gewißheit haben, durch das Blut Jesu der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, so laßt uns dem treu bleiben, der uns treu bleibt, und nicht wie Andere wieder dem Judenthum zufallen, sondern muthig in den Leiden ausharren. Ohnehin kann die Entscheidung nicht mehr lange ausbleiben 19—25. Ein Abfall vom Christenthum ist eine Bosheitssünde, die durch nichts entschuldigt werden kann; wenn aber schon der Abfall vom mosaischen Gesetz so schrecklich gestraft wurde, wie Deut. 17, 2 bestimmt ist, welche Strafe wird erst dem zu Theil werden, der seine

christliche Ueberzeugung verläugnet! 26—31. Schon haben sie im Leiden eine Krone gewonnen; wie schlimm wäre es, wenn sie diese einbüßen sollten! Also Geduld; nur im standhaften Glauben ist Heil 32—39.

5. a. Wer aber glauben will, der muß sich eben bescheiden, nicht zu sehen; alle die großen Männer, welche die Geschichte des Alten Bundes nennt, haben ihr Heil erlangt, indem sie auf die eigene Erkenntniß verzichteten und Gottes Wahrheit anbeteten 11, 1—32. Durch den Glauben haben sie die Welt überwunden und allen Leiden getrotzt 33—38. Und doch haben sie damals noch nicht in den Genuß der verheißenen Güter eintreten können, sondern darauf bis zu unseren Zeiten warten müssen, während uns der Lohn so nahe winkt 39—40.

b. Nicht bloß eine solche Wolke von Vorbildern, sondern noch mehr das Beispiel Jesu Christi selbst ermahnt die Leser, im Kampf und im Leiden auszuhalten 12, 1—3. Noch haben sie nicht bis auf's Blut gekämpft, und sie vergessen, daß die Züchtigung ein Beweis von der Liebe des Vaters und von ächter Kindschaft ist 4—8. Haben sie von den leiblichen Eltern die Züchtigung ehrerbietig hingenommen, um wie viel mehr sollen sie es von Gott, der nicht, wie Menschen, nach Gutdünken, sondern nur nach erhabenster Weisheit die Züchtigung verhängt; sie müssen dabei an die Frucht, nicht an den Schmerz des Augenblicks denken 9—11. Darum sollen sie sich aufraffen, entschieden sein, die christlichen Tugenden üben und keinen Verführer unter sich dulden 12—15; sie sollen nicht ihre Auserwählung verscherzen, wie Esau 16. 17. Denn sie sind nicht in einen äußerlichen Bund eingetreten, wie die am Sinai, sondern in die Zugehörigkeit zu Gott und seinen Heiligen. Wenn aber schon die, welche auf die Stimme Gottes im Alten Bunde nicht hören wollten, dem Gericht anheimfielen, um wie viel mehr die, welche im Neuen Bunde die Stimme Gottes verschmähen! Denn Gott straft, wie ein zehrendes Feuer 18—29.

6. Sie sollen aber auch ihre Treue gegen das Christenthum im Leben beweisen durch Bruderliebe, Gastfreundschaft, Sorge für die Gefangenen, Ehrbarkeit, Genügsamkeit, Pietät gegen die geistlichen Obern 13, 1—7. Wie Jesus unwandelbar ist, so sollen auch sie unwandelbar ihm treu bleiben und sich nicht verleiten lassen, an den Opferspeisen der Juden theilzunehmen. Sie haben ja selbst eine Opferspeise, an der die Juden nicht theilnehmen dürfen, und in dieser Hinsicht hat ja gerade das Gesetz eine Scheidung angeordnet. Denn die Leiber der Thiere, deren Blut der Hohepriester in das Allerheiligste trug, mußten außerhalb des Lagers und der Stadt verbrannt werden, und die Juden durften daran keinen Theil haben. Jesus nun hat vor der Stadt gelitten, und so kann von seinem Opfer keiner genießen, der am jüdischen Opferdienst noch Theil hat; vielmehr, wer von der Opferspeise Jesu genießen will, der muß sich vom Judenthum absondern. Bringt dieß Leiden, so tragen wir dieselbe Schmach, wie Jesus, und wissen, daß wir nicht mit der Gegenwart, sondern mit der Zukunft zu rechnen haben 8—14. Mögen sie also ihren Glauben sowohl mit dem Munde, als mit guten Werken bekennen und die Priester [als die Vertreter ihrer Ueberzeugungen] ehren 15—17. Mögen sie auch für den Absender beten, damit er bald wieder bei ihnen sein könne 18. 19. Friedenswunsch und Empfehlung. Nachricht über Timotheus. Grüße. Amen 20—25.

614. Ein solcher Inhalt gehört ganz in den Kreis der Bestrebungen, welche die Thätigkeit des hl. Paulus in Anspruch genommen haben. Es muß daher von vornherein als wahrscheinlich erscheinen, daß der Brief an die Hebräer auf diesen Apostel als Urheber zurückzuführen ist.

Die beiden Briefe an die Galater und an die Römer zeigen hinreichend, daß die Predigt des heiligen Paulus vor Allem darauf ausging, den Glauben an Jesum Christum als Mittel zur Seligkeit darzustellen. Ausdrücklich formulirt er dahin den Zweck seiner Predigt Röm. 1, 5; 3, 28; 5, 1; Gal. 2, 16, so daß er kurz sagen kann, er predige Jesum Christum (1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 1, 19). Nichts Anderes will aber auch der Brief an die Hebräer; in demselben wird der Glaube an Jesum als Mittel zum Heile dargestellt, und es predigt der Verfasser einzig Jesum Christum als Gottessohn und als Hohenpriester. Bei seiner Predigt nun besaß Paulus eine bewunderungswürdige Fertigkeit, sich dem geistigen Standpunkte und der Fassungskraft seiner Zuhörer anzupassen, s. Apg. 17, 22 ff; 22, 3; 23, 6; 24, 10. Diese nämliche Kunst übt auch der Verfasser

des Hebräerbriefes, indem er sich ganz in die Anschauungen der jüdischen Christen hineindenkt; statt ihre Hinneigung zum jüdischen Gesetz zu strafen, gesteht er ihnen alles zu, woran ihr Herz hing, Opfer und Versöhnungstage, Schlachtaltäre und Hohepriester, und zeigt nur, daß sie alles dieß im Christenthum viel vollkommener besitzen. So wie nun Jesus Christus der erste und der letzte Gedanke des hl. Paulus ist und der heiligste Name Jesu in seinen Briefen unzählige Male wiederkehrt, so erscheint ihm auch das ganze Alte Testament nur als ein einziger Typus für Jesum und seine Gnadenanstalt (Röm. 10, 6. 7; 1 Cor. 5, 7; 10, 1 ff.; 2 Cor. 3, 14; Gal. 4, 22). Diese nämliche Auffassung des Alten Testamentes liegt auch der Beweisführung im Hebräerbrief zu Grunde und bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Inhaltes. Sonach gehört der Hebräerbrief ganz in den Gedankenkreis, aus welchem heraus der hl. Paulus seine Wirksamkeit führte, und die Kenntniß des Inhaltes legt von selbst den Gedanken nahe, daß das Schriftstück diesem Apostel seinen Ursprung verdankt. Dieß wird schon von Origenes bestätigt Eus. H. E. 6, 25, 12. XX, 584: τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. Mit Recht ist auch darauf hingewiesen worden, in wie manchen eigenthümlichen, namentlich bildlichen Ausdrücken sich der Hebräerbrief mit den unzweifelhaft von Paulus herstammenden Briefen berührt. So in der Bezeichnung von Gottes Wort als einem Schwert, Hebr. 4, 12 und Eph. 6, 17, von der Milch für die Anfänger und härterer Speise für die Fortgeschrittenen, Hebr. 5, 13. 14 und 1 Cor. 3, 1. 2; 14, 20 u. a.

615. Aeußerlich aber **unterscheidet** der Hebräerbrief sich sehr von allen paulinischen Schreiben. Die Verschiedenheit entsteht bei jenem vor Allem durch den **Mangel der brieflichen Form** und der dialektischen Entwickelung, durch den **Charakter der Abhandlung**, durch die Art, wie das **Alte Testament angeführt** wird, durch die **rein griechische Diction** und den abgerundeten Satzbau.

Schon oben § 611 ist hervorgehoben, daß dem Schriftstück die zu einem Briefe nothwendige Adresse fehlt, und daß bloß der Schluß 13, 22 ff. ihm den Charakter eines solchen gibt. Es fehlt aber auch, durchaus gegen die damalige Sitte, der Name des Absenders, der in den 13 Briefen des hl. Paulus ausnahmslos an der Spitze steht. Eine formelle Uebereinstimmung mit den paulinischen Briefen kann bloß in der Hinzufügung des Segenswunsches 13, 25 gefunden werden. Dagegen finden sich hier nirgends die dialektischen Formeln, durch welche der Briefstil des Apostels Paulus so lebendig charakterisirt wird: τί οὖν; τί γάρ; τί οὖν ἐροῦμεν; ἐρεῖς οὖν · ἀλλ' ἐρεῖ τις · τοῦτο δὲ λέγω · τί λέγει ἡ γραφή; u. dgl. Vielmehr schreitet die Darstellung in größter Ruhe nach einem vorher angelegten Schema fort, und nirgendwo ist, wie bei Paulus, über der Wärme und Begeisterung des Augenblicks der Faden regelrechter Entwickelung außer Acht gelassen. Dem Leser bleiben auch keine solche Zwischengedanken hinzuzufügen, wie sie Paulus so oft in der Fülle und Klarheit seiner Anschauung überspringt. Man könnte das Schriftstück eine regelrecht angelegte Abhandlung nennen, wenn es eine Einleitung hätte; allein gerade die Art und Weise, wie der Absender seine Leser mitten in die Sache hineinführt, unterscheidet den Hebräerbrief durchaus von den Schreiben des hl. Paulus, der seinen Ausführungen immer eine vorbereitende Gedankenreihe vorausschickt. Bemerkenswerth ist ferner ein Unterschied in Behandlung der alttestamentlichen Bibelstellen. Im Hebräerbrief erscheint bei denselben, wenn sie nicht ohne Anführung in den Text verwebt sind, immer Gott selbst 1, 6; 10, 30, der Sohn Gottes 2, 12. 13; 10, 5—9, der heilige Geist 3, 7; 10, 15 als Subject der Anführung, auch wo von Gott in der dritten Person gesprochen wird, wie 1, 7; 4, 4; 7, 21; nie steht die Schrift als Subject, wie bei Paulus gewöhnlich ist: γέγραπται, ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον, λέγει ἡ γραφή. Dabei ist im Hebräerbrief für die angezogenen Stellen ausnahmslos der Septuagintatext, und zwar nach geschriebener Vorlage, gebraucht, während der hl. Paulus auch den hebräischen Text kennt und selbständig übersetzt oder die Septuaginta aus dem Gedächtniß citirt. Vgl. z. B. Ps. 109, 1 in den Anführungen Hebr. 1, 13 und 1 Cor. 15, 25; Ps. 39, 7 macht Hebr. 10, 5 ff. die Beweisführung nur nach dem griechischen Text möglich. Dieser

Umstand, der einen Nichtjuden als Verfasser vermuthen läßt, hängt zusammen mit dem eigenthümlichen Sprachcharakter, welchen der Hebräerbrief zeigt. Ist nämlich der Hebräerbrief, wie alle hellenistische Literatur, auch nicht ganz frei von sogenannten Hebraismen, z. B. 4, 12, so sind diese hier doch äußerst selten und zum Theil sogar als solche bezeichnet, wie 9, 2. 3; sonst ist der sprachliche Ausdruck rein griechisch und kann eher klassisch als hellenistisch heißen. Daher stehen im Hebräerbrief nicht weniger als 141 Wörter, welche sonst im Neuen Testamente gar nicht vorkommen, so daß derselbe innerhalb des letztern ein ganz eigenes Sprachgebiet bildet. Von Wörtern, welche auch sonst vorkommen, sind die Zeitwörter auf ίζω (ἀνακαινίζω, ἀναλογίζομαι, ἀνταγωνίζομαι, ἐγκαινίζω, ἐνυβρίζω, καταγωνίζομαι, καταρτίζω, μερίζω, παραδειγματίζω, πρίζω, προσοχθίζω, ῥαντίζω, τραχηλίζομαι, τυμπανίζω) und die entsprechenden Substantiva auf σις (ἀθέτησις, ἄθλησις, αἴνεσις, ἀνάμνησις, ἀπόλαυσις, βεβαίωσις, διόρθωσις, ἔκβασις, θέλησις, κατάπαυσις, λύτρωσις, μετάθεσις, πρόσχυσις, στάσις, ὑπόστασις) so häufig, daß auch dadurch ein besonderer Sprachcharakter gebildet wird. Wie dann lange, zusammengesetzte Wörter häufig sind (πολυμερῶς, πολυτρόπως, ἀπαύγασμα, κεκληρονόμηκεν, μισθαποδοσία, συνεπιμαρτυροῦντος bloß in den wenigen Textworten Kap. 1. 2, ferner ἀγενεαλόγητος, αἱματεκχυσία, ἀντικαθιστάναι, ἐπεισαγωγή, μετριοπαθεῖν, συγκακουχεῖσθαι), so zeigt sich auch in der Wortverbindung und Construction eine geruhige Breite, welche von der ungeduldigen Kürze des hl. Paulus leicht zu unterscheiden ist (s. 1, 3, namentlich ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς). Endlich ist der Satzbau im Hebräerbrief regelrecht, überlegt und kunstgemäß, ganz anders, wie in den paulinischen Briefen, deren Satzgefüge so viel hinzuzudenken läßt; man sieht leicht, daß dort mit rhetorischer Schulung gearbeitet, hier aus der Fülle des Herzens dictirt ist. Auch diese Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefs hebt schon Origenes hervor, wenn er sagt Eus. H. E. 6, 25, 11. XX, 584: ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα, πᾶς ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεως διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν.

616. Die beiden angeführten Thatsachen sind schon in alter Zeit so vermittelt worden, daß die Veranlassung und Absendung des Hebräerbriefes dem hl. Paulus, die Ausarbeitung aber einem seiner Schüler zuzuschreiben sei. Dieß ist das Richtige über den Ursprung des Briefes. Wahrscheinlich war es der hl. Clemens von Rom, der den Gedanken des Apostels die vorliegende Form gab.

Zu der angegebenen Folgerung sieht sich bereits Origenes genöthigt (l. c. 13): Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος [τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος] τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Der nämlichen Ueberzeugung war Clemens von Alexandrien gefolgt, wenn er die Ansicht aussprach, der Hebräerbrief sei von Paulus hebräisch verfaßt und von Lukas in's Griechische übersetzt worden, Eus. H. E. 6, 14, 2. XX, 549: καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν Πράξεων. Die hier behauptete Uebereinstimmung im Ausdrucke des Hebräerbriefs und der Apostelgeschichte ist jedenfalls nicht so bedeutend, daß daraus eine solche Folgerung gezogen werden dürfte; Eusebius H. E. 3, 38, 2. XX, 293 nennt als Uebersetzer den hl. Clemens und macht für diesen den nämlichen Grund geltend, welchen Clemens für Lukas anführt. Immerhin aber ward die Meinung von der hebräischen Abfassung des Briefes durch Paulus im Mittelalter sehr oft wiederholt und fand bis in die neueste Zeit ihre Vertreter: Hier. de virr. ill. 5, XXIII, 617; Theodor. Arg. in Ep. ad Hebr. LXXXII, 677; Euthal. Arg. in Ep. ad Hebr. LXXXV, 776; Jo. Damasc. in Ep. ad Hebr. 13. XCV, 998 u. v. A.; s. die Namen bei Bleek, Vers. einer vollst. Einl. in den Brief an die Hebräer, Berlin 1828, S. 8—9; in jüngster Zeit besonders Biesenthal, Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer, Leipzig 1878, in welchem Buche ebenso, wie in Delitzsch's hebräischer Uebersetzung des N. T., auf praktischem Weg

die Ansicht widerlegt worden ist, der Text des Hebräerbriefes lasse sich in hebräischer Sprache nicht wiedergeben. Trotz alledem ist es einleuchtend, daß der Brief uranfänglich griechisch niedergeschrieben worden ist. Zuerst läßt das Bedürfniß der Empfänger dieß erwarten, denn wenn der hl. Jakobus an die nämlichen Christen griechisch geschrieben hat, so müssen die Sprachverhältnisse damals den Gebrauch des Griechischen gefordert haben. Daß Paulus jemals hebräisch geschrieben habe, ist ganz ohne äußeren Anhalt. Obwohl daraus nicht folgt, daß er nicht in einem Einzelfall eine Ausnahme gemacht, so war doch jedenfalls die griechische Bildung bei ihm so vorherrschend, daß er an Gemeinden, bei denen die griechische Sprache verständlich war, nicht würde hebräisch geschrieben haben. Entscheidend ist aber der Text des Hebräerbriefes. Wenn auch die Etymologien 7, 2 vom Uebersetzer herrühren könnten, so schließt doch die Verwendung, welche 9, 15 ff. von dem Worte διαθήκη, testamentum gemacht wird, den Gedanken an eine Uebersetzung und ein hebräisches Original aus. Es bleibt daher nur die Ansicht zu Recht bestehen, daß Paulus den Hebräerbrief durch einen Andern in griechischer Sprache habe aufsetzen lassen. Wer dieser Schreiber oder Ausarbeiter gewesen, wird auf Grund von Vermuthungen verschieden angegeben. Hierbei brauchen die Ansichten Neuerer, welche Apollos oder Silas als Ausarbeiter nennen, nicht berücksichtigt zu werden, s. Holtzmann, Einl. S. 318. Die Unterschriften in jüngeren Handschriften, welche Timotheus als den Schreiber des Briefes nennen, sind nur aus 13, 23 hergeleitet und können den Werth einer Tradition so wenig haben, wie das dabeistehende ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας, das aus 24 stammt. S. *Tischendorf*. Ed. VIII. maj. in h. l. Tertullian de pudic. 20. II, 1021 bezeichnet Barnabas als den Verfasser, vgl. Hier. ad Dard. Ep. 129, 3. XXII, 1103; de virr. ill. 5. XXIII, 617; auch Ad. Maier glaubt, Einl. S. 385 diesen als Concipient des Briefes ansehen zu müssen. Allein diese nur in der afrikanischen Kirche gehegte Meinung (s. o. S. 31) ist bloß daraus zu erklären, daß derjenige Brief, welcher unter dem Namen Barnabas circulirte, damals nur dem Namen nach in Afrika bekannt war und so eine Verwechslung bewirkte. Die durch Clemens von Alexandrien geäußerte Vermuthung ist von manchen Späteren so umgedeutet worden, als sei Lukas der Ausarbeiter des Hebräerbriefes; s. *Estii* Comment. ed. Mogunt. III, 10; Döllinger, Christenthum und Kirche, S. 86; Belsheim, Veiledning S. 185. Es ist aber zu beachten, daß Clemens' Schüler Origenes die Meinung seines Lehrers nicht adoptirt, sondern Eus. H. E. 6, 25. XX, 584 im Gegentheil erklärt: Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Er muß also Gründe gehabt haben, Clemens' bestimmt ausgesprochene Angabe über Lukas in Zweifel zu ziehen, und diese Gründe sind auch für unser Urtheil entscheidend. Sonach bleibt nur noch ein einziger von Paulus' Schülern in Betracht zu ziehen, auf den anscheinend schon frühzeitig sich die meisten Stimmen vereinigt haben. Ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία, sagt Origenes l. c., ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς κτλ. Unzweideutig gibt der hl. Hieronymus diesem Clemens den Vorzug, wenn er sagt de virr. ill. 5. XXIII, 617: Epistula autem, quae fertur ad Hebraeos, . . . creditur . . . vel Barnabae iuxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. Dieselbe Ansicht hat Eusebius H. E. 3, 38. XX, 293, wenn er Clemens auch nur als Uebersetzer betrachtet. Richtig hebt nämlich Eusebius hervor, daß der erste Brief des hl. Clemens an die Korinther eine Menge Citate aus dem Hebräerbrief enthalte und nach Inhalt und Ausdruck eine große Verwandtschaft mit demselben zeige. Dieß wiederholt der hl. Hieronymus de virr. ill. 15, XXIII, 633: Clemens scripsit ex persona Romanae Ecclesiae ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur; quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est. Beides weisen die Zusammenstellungen bei Kirchhofer, 233 ff., *Charteris* 272 sqq. auf's Augenscheinlichste nach, und diese Beobachtung haben auch alle diejenigen unter den älteren Schriftstellern gemacht, welche Clemens als Uebersetzer des Briefes betrachten. Im Zusammenhang aller angeführten Thatsachen erscheint es daher als historisch gewiß, daß Paulus den Brief an die Hebräer durch Clemens nach seinen Angaben ausarbeiten ließ und in eigenem Namen abschickte. Daß er seinen Namen nicht an die Spitze des

Schreibens stellte, erklären schon Pantänus, Clemens von Alexandrien und manche Andere vor Eusebius als einen Beweis von Paulus' Bescheidenheit und Pastoralklugheit (Eus. H. E. 6, 14, 3. XX, 549). Daßelbe thut Hieronymus de virr. ill. 5. XXIII, 617, und gewiß läßt sich ein solches Verfahren aus den über Paulus bei vielen Judenchristen bestehenden Ansichten begreifen. Dabei ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Clemens seine Schrift schon 13, 21 mit dem Amen geschlossen und daß der Apostel die folgenden Verse mit eigener Hand hinzugesetzt hat.

617. Die Ausarbeitung durch einen Andern und der Mangel von Paulus' Namen hat im Abendlande vereinzelte Zweifel gegen die kanonische Geltung des Hebräerbriefs hervorgerufen. Nichtsdestoweniger ist es allgemeine Tradition der Kirche gewesen, daß derselbe als paulinische Schrift und deßwegen als kanonisch betrachtet werden müsse.

Tertullian ist der erste, welcher vom Hebräerbrief keinen andern Gebrauch machen will, als ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superinducere (de pudic. 20. II, 1021). Dieß ist das einzige Mal, daß er den Hebräerbrief wörtlich citirt; in der Schrift aber, in welcher diese Stelle vorkommt, kann Tertullian nicht mehr als Zeuge für die katholische Lehre anerkannt werden. In den Schriften aus seiner früheren Periode finden sich wiederholt Ausdrücke, welche als Reminiscenzen an den Hebräerbrief betrachtet werden müssen und dessen kanonische Geltung voraussetzen, so adv. Jud. 2. 14. II, 600. 640. Der hl. Cyprian citirt den Hebräerbrief nirgends und sagt de Exhort. mart. 11. IV, 668: apostolus Paulus . . . ad septem ecclesias scribit. Hieraus läßt sich jedoch nichts Anderes folgern, als daß derselbe den Brief nicht als paulinisch betrachtet hat. Aehnlich verhält es sich mit einer Stelle des hl. Victorinus von Pettau bei *Routh*, Rell. ss. III, 459. Auch der Presbyter Cajus zu Rom erkannte nur dreizehn Briefe als Schriften des hl. Paulus an (Eus. H. E. 6, 20, 3. XX, 572). Nach einer Stelle bei Photius (cod. 48. CIII, 85) läßt sich vermuthen, daß Cajus hierzu durch den Gebrauch bestimmt wurde, welchen die Montanisten von dem Hebräerbrief machten. Einen ähnlichen Grund gibt Philastrius Haer. 89. XII, 1201 an, und diese Anschauung spiegelt auch das Muratorische Fragment wieder (s. oben § 43). So fanden sich noch bis zu Eusebius' Zeiten in Rom Einzelne, welche aus dem oben S. 29 extr. angegebenen Grunde den Hebräerbrief nicht zum Kanon rechneten (Eus. H. E. 6, 13, 6. XX, 548); der Grund lag nach Eus. H. E. 3, 3, 5. XX. 217 eben darin, daß die unmittelbare Herkunft von Paulus nicht feststand. Nur dieses sagt der hl. Hieronymus Ep. ad Paul. 53. XXII, 548: Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit, octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur. Ob ähnliche Zweifel auch bei Optatus von Mileve, Phöbadius, Orosius, Vincenz von Lerinum, Leo d. Gr., gewaltet haben, welche den Hebräerbrief gar nicht anführen, läßt sich a silentio nicht beweisen; sicher aber war nach der Anschauung der Gesammtkirche im Abendlande, wie im Morgenlande, der Hebräerbrief von jeher eine kanonische Schrift. Der wichtigste Zeuge hierfür ist der hl. Clemens von Rom selbst, der gewissermaßen als Angelpunkt zwischen Orient und Occident betrachtet werden kann. In seinem von Rom aus geschriebenen ersten Brief an die Korinther kommen außer neun bestimmten Citaten aus dem Hebräerbrief, welche er ganz wie andere paulinische Stellen anführt, ungezählte (wenigstens 47) Reminiscenzen an Gedanken und Ausdrücke desselben vor, und zwar immer in einer Form, welche die des Hebräerbriefs als Original zu erkennen erlaubt, *Charteris* p. 272 sqq. Diesem Zeugniß aus dem Schooß der römischen Kirche tritt das der alten Itala an die Seite, insofern sie von Anfang unserer Kenntniß an auch den Hebräerbrief umfaßt. Bei Justin kommen Ausdrücke vor, welche nur aus dem Hebräerbrief entlehnt sein können, z. B. Apol. I, 63. VI, 425: (Ἰησοῦς) καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος, vgl. 12, 60; Dial. 13. VI, 501, wo Hebr. 9, 13 angeführt wird. Irenäus citirt zwar in seinen erhaltenen Schriften den Brief nicht, wohl aber that er dieß nach Eus. H. E. 5, 26. XX, 509 in den verloren gegangenen, und auch in seiner Schrift contra Haereses sind Ausdrücke wie 2, 30, 9. VII, 822: Deus omnia fecit . . . verbo virtutis suae, 4, 11, 4. ib. 1003: quae in figuram futurorum traditae erant velut umbrae cuiusdam descriptionem faciente lege gewiß Reminiscenzen an Hebr. 1, 3; 10, 1;

in Fragm. 38. VII, 1253 aber sagt er bestimmt καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ... ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως κτλ. Aehnlich verwendet Pinytus in seinem Brief an Dionysius von Korinth (Eus. H. E. 4, 23, 8. XX, 388) die Ausdrücke des Hebräerbriefs 5, 12—14. Die Peschittho hat den Hebräerbrief von Anfang an als kanonisch aufgenommen. Theophilus von Antiochien zeigt ad Autol. 2, 25. VI, 1092 seine Bekanntschaft mit Hebr. 5, 12; 12, 9. Von Pantänus, Clemens von Alexandrien, Origenes war bereits die Rede. Hippolytus führt zweimal, Περὶ ἀναστάσεως Lag. p. 89, und Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου ib. p. 118, Stellen aus dem Hebräerbrief wörtlich an (11, 38; 13, 17). Methodius gebraucht den Hebräerbrief ganz so, wie die Briefe des hl. Paulus, wenn er auch diesem ihn nicht zuschreibt, de Resurr. 5. XVIII, 269. Eusebius gibt seine eigene Meinung bei jeder Anführung zu erkennen, so Praep. Ev. 12, 19. XXI, 984 τοῦ τε ἱεροῦ λόγου σαφέστερον εἰπόντος· οἵτινες κτλ. Hebr. 8, 5. Im Cod. Coislin. H. steht der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon, wird also, wenn nicht als paulinisch, doch gewiß als kanonisch angesehen; der Codex trägt aber folgende Beischrift: ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ. *Tischendorf*, Ed. N. T. VIII maj. III, 1, 430. Bei allen diesen Anführungen wird der hl. Paulus als Verfasser nicht genannt, obwohl offenbar die Herkunft von dem Apostel als Grund der kanonischen Geltung vorausgesetzt ist.

Um so bestimmter wird die Kanonicität des Briefes überall da bestätigt, wo der Brief ausdrücklich auf den Apostel zurückgeführt ist. Vielleicht das älteste Zeugniß dieser Art enthält der Codex Vaticanus, dessen Schreiber den Hebräerbrief zwischen den Galater- und den Ephesierbrief gestellt hat, s. Hug, Einl. I, S. 237. Da der Codex selbst aus dem vierten Jahrhundert stammt, so weist diese Eigenthümlichkeit, als aus älterer Vorlage herrührend, das betr. Zeugniß in's zweite Jahrhundert. In derselben Zeit führt Clemens von Alexandrien Strom. 6, 8. IX. 284 die Stelle 5, 12 mit der Einleitung an: Παῦλος ... τοῖς Ἑβραίοις γράφων κτλ. Ebenso sagt Origenes in Num. Hom. 3. XII, 596 zu der Stelle 12, 18 ipse tamen Paulus ... dicit ad Hebraeos scribens und Comm. in Jo. tom. 2. XIV, 125 zu 1, 1. 2 καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλος λέγει. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. 7. 9. XIV, 1111. 1235. Die koptischen Bibelübersetzungen stellen den Hebräerbrief vor die katholischen Briefe und betrachten ihn demnach als paulinisch. Unmißverständlich ist auch des großen Dionysius von Alexandrien Ueberzeugung nach Eus. H. E. 6, 41, 6. XX, 605 die, daß Paulus die Stelle 10, 34 geschrieben habe. Die Synode von Antiochia 267 beruft sich in ihrem Schreiben an Paul von Samosata auf den Hebräerbrief als eine Schrift des hl. Paulus (*Routh*, Rell. Sacr. III, 299); sollte der Brief wirklich nicht officiell sein, so gibt er doch die Ansicht dieser Zeit wieder. Bald nachher schreibt Pacian Ep. 3, 13. XIII, 1072 Apostolus dicit ... et iterum von der Stelle 10, 1. Eusebius schreibt, was er auch über fremde Meinungen referiren mag, den Hebräerbrief dem hl. Paulus zu, wenn er H. E. 3, 3, 5. XX, 217 sagt τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες; daher spricht er 2, 17, ib. 180 von ἥ τε πρὸς Ἑβραίους καὶ ἄλλαι πλείους τοῦ Παύλου ἐπιστολαὶ und führt de mart. Pal. 11. XX, 1504 die Stelle 12, 22 mit den Worten ein εἴρηται τῷ Παύλῳ. Noch bestimmter sagt Athanasius Ep. fest. 39. XXVI, 1177: Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες ... πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους καὶ εὐθὺς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο κτλ.; derselbe führt dann de Decr. Syn. Nic. 18. XXV, 456 die Stelle 11, 3 mit den Worten ein ὁ μὲν γὰρ μακάριος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους φησίν Auch Cyrill von Jerusalem Cat. 4, 36. XXXIII, 500, Epiphanius haer. 76. XLII, 560, die Canones Apostolici zählen vierzehn Briefe des hl. Paulus; der Späteren, wie Gregor von Nazianz, Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Amphilochius nicht zu gedenken. S. Bleek, Comm. zum Briefe an die Hebr. I, § 41. 42; *Westcott*, On the Canon of the New Testament, 5. Ed. 1881, p. 351—396.

618. Der Hebräerbrief ist in Italien, vermuthlich zu Rom, gleich nach der ersten Gefangenschaft des hl. Paulus, also im Jahre 64 n. Chr. geschrieben.

Ueber die Herkunft des Briefes aus Italien kann nach 13, 24 kein Zweifel sein. Wie die meisten Briefe des hl. Paulus Grüße von denjenigen übermitteln, in deren Mitte

er sich gerade befand (Röm. 16, 23; 1 Cor. 16, 19; Phil. 4, 22; Col. 4, 10; 2 Tim. 4, 21; Tit. 3, 15; Philem. 23), so sind οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας diejenigen, bei welchen er zur Zeit der Briefsendung weilte. Dieß aber sind nach dem Sprachgebrauch Brüder in Italien, nicht etwa Italiener, mit denen er irgendwo an einem andern Ort zusammengewesen wäre. So sind οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι (Apg. 17, 13) die nämlichen, welche 11 οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ heißen, und werden daher von der Vulgata als in Thessalonica Judaei wiedergegeben; ähnlich Matth. 21, 11: (Ἰησοῦς) ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας; 27, 57: ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας; Joh. 12, 21: Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαιδά. War aber Paulus in Italien, als er den Brief absandte, so kann man ihn nirgendwo anders, als in Rom denken, und daher steht die Ueberlieferung seit alter Zeit dafür ein, daß der Hebräerbrief von Rom ausgegangen sei. Schon im Codex Alexandrinus trägt dieser Brief die Unterschrift ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, *Tischendorf,* Ed. VIII maj. II, 839, und auch die griechischen Erklärer desselben geben einstimmig an, er sei zu Rom entstanden. Der hl. Johannes Chrysostomus folgert Prooem. in Ep. ad Rom LX, 393 aus den Worten 13, 24 ohne Weiteres, daß er daselbst geschrieben sei, wenn er auch Prooem. in Ep. ad Hebr. LXIII, 11 glaubt, dieß sei erst nach seiner Rückkehr aus Spanien beim zweiten Aufenthalt in Rom geschehen. Richtiger ist anzunehmen, daß der Brief unmittelbar nach der Freilassung aus der ersten Gefangenschaft abgefaßt ist, gleichsam als habe Paulus damals mit dem Orient abschließen wollen, ehe er seine Wirksamkeit im Occident begann. Es ist nämlich wohl anzunehmen, daß der 67 n. Chr. ausgebrochene jüdische Krieg in dem Brief irgendwie erwähnt sein würde, falls Paulus nach 67 geschrieben hätte. In der Gefangenschaft ist der Hebräerbrief auch nicht geschrieben, weil der Apostel sonst wohl auch hier, wie in den vier wirklich aus dieser Zeit stammenden Briefen, das Gefangensein erwähnt haben würde. Wenn 10, 34 auf ihn selbst anspielen soll, oder wenn die Lesart τοῖς δεσμοῖς μου richtig ist, so wird damit gewiß die Gefangenschaft als vergangen dargestellt; die Bitte 13, 19 aber, für ihn besonders zu beten, daß er ihnen bald wiedergegeben werde, kann nur die Beendigung seiner Mission im Abendlande betreffen, da er schon seit langer Zeit vorhatte, dieselbe von Rom aus anzutreten. Vorausgesetzt, daß er nach seiner Befreiung die lange verhinderte Reise sogleich antrat, fällt die Abfassungszeit in das Jahr 64 n. Chr.

### 3. Die katholischen Briefe.

619. Ἐπιστολαὶ καθολικαί hießen schon in alter Zeit diejenigen kanonischen Briefe, welche nicht vom hl. Paulus herrühren, nämlich ein Brief des hl. Jakobus, zwei des hl. Petrus, drei des hl. Johannes und einer des hl. Judas Thaddäus.

Der erste nachweisbare Gebrauch des Namens findet sich bei Clemens von Alexandrien Adumbr. in Ep. Jud. IX, 731: Judas, qui catholicam scripsit epistolam etc. Ebenso kennt Origenes Comm. in Jo. t. 6, 18. XIV, 260 eine Stelle παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ und citirt Comm. in Matth. t. 17, 19. XIII, 1537 τὸ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου καθολικῆς ἐπιστολῆς. Letztere Schrift heißt auch bei Dionysius von Korinth (Eus. H. E. 7, 25, 7. XX, 697) ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική. Als Gesammtbezeichnung steht der Ausdruck zuerst bei Eusebius H. E. 2, 23, 24. 25. XX, 205, wo von Jakobus gesagt ist οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται, und wo der Brief als eine τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν aufgeführt wird.

Ueber die verschiedene Anordnung dieser Briefe s. o. S. 372 und vgl. Hier. Prol. septem Epp. canonicarum. XXIX, 821.

620. Ueber die Bedeutung des Namens „katholisch“ an dieser Stelle wird gestritten. Wahrscheinlich heißen die sieben Briefe so, weil sie den Charakter von Rundschreiben haben. Dieß paßt freilich nicht auf den zweiten und den dritten Brief Johannis, allein die Gemeinsamkeit des Verfassers erlaubte für dieselben keine andere Stellung.

Von den Briefen Pauli unterscheiden sich die genannten Briefe dadurch, daß sie nicht an bestimmte Gemeinden gerichtet und adressirt sind. Der Brief an die Epheser war wohl auch ein Rundschreiben, allein er ist dieß bloß dadurch geworden, daß er in gleichlautenden Abschriften versandt wurde; jede derselben erhielt eine bestimmte Adresse, wodurch sie Eigenthum der betreffenden Gemeinde wurde. Dieß hat bei den katholischen Briefen nicht stattgefunden. Wenn Jakobus „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung" schrieb, so war der Brief damit zum Collectiveigenthum jedes dazu gehörigen Einzelnen erklärt; ebenso, wenn Petrus ein Schreiben an die auserwählten Pilger der Zerstreuung in fünf kleinasiatischen Provinzen richtet. Eine Folge hiervon war, daß die Briefe eine größere Verbreitung fanden und demnach von vornherein Allgemeingut der Christenheit wurden, während die paulinischen Briefe dieß erst durch Mittheilung und Sammlung werden konnten. Dieß soll wohl durch den Beinamen „katholisch" ausgedrückt sein. Wenigstens kommt die Benennung „katholischer Brief" schon frühe von Schreiben ähnlicher Bestimmung vor. Apollonius, der Gegner der Montanisten, berichtet bei Eusebius H. E. 5, 18, 5. XX, 477, Themison habe μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν seine Irrlehre verbreitet. Das Schreiben des Apostelconcils Apg. 15, 23—29 nennt Clemens von Alexandrien Strom. 4, 15. VIII, 1304 den „katholischen Brief aller Apostel" und Origenes sagt c. Cels. 1, 63. XI, 777: γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ. Die Briefe, welche Dionysius von Korinth theils an einzelne Gemeinden, theils an die Christen ganzer Kirchenprovinzen schrieb, werden Eus. H. E. 4, 23, 1. XX, 384 auch katholische genannt, weil sie nichts den einzelnen Gemeinden specifisch Bestimmtes enthielten, sondern ihrem Inhalte nach die weiteste Tragweite hatten. Demnach erklärt der Byzantiner Leontius um 610 den Namen der katholischen Briefe ganz richtig, wenn er sagt de sectis 2, 4. LXXXVI, 1204: οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντας. Bestimmter sagt Oecumenius, der in Allem sich an Chrysostomus anschließt, Prol. in Comm. ad ep. Jac. lat. LIX, 902 καθολικαὶ λέγονται αὗται οἱονεὶ ἐγκύκλιοι. Daß nach einer solchen Bestimmung auch der Inhalt der Briefe mehr allgemein gehalten sein mußte, als in Schreiben, welche für Einzelgemeinden und concrete Fälle bestimmt waren, ist einleuchtend, und so kann die Erklärung, daß katholisch hier so viel heiße, als allgemein gehalten, nicht ganz abgewiesen werden. Daß aber katholisch hier auch als gleichbedeutend mit dem Namen der Kirche gefaßt worden ist, welche die Rechtfertigung aus dem Glauben und den guten Werken herleitet, ist von den Verfassern weder beabsichtigt gewesen, noch verschuldet.

Eine sehr wichtige Folge der Eigenthümlichkeit, welche diese Briefe nach der richtigen Erklärung ihres Namens besaßen, war der Mangel der Bezeugung durch einzelne Gemeinden, welche als Kriterium des kanonischen Charakters angesehen wurde. So erklärt sich, warum einzelne der katholischen Briefe so spät zu allgemeiner Anerkennung in der Kirche gelangten. Bei dem zweiten und dem dritten Brief Johannis geschah letzteres zu einer Zeit, da schon der Ausdruck „katholische Briefe" ein Gesammttitel war; die Einreihung hinter den ersten Brief des hl. Johannes übertrug auch auf sie die Gesammtbezeichnung. Vielleicht ist dieß der Grund, warum man im 2. Brief die Adresse „der auserwählten Frau" von einer Gemeinde erklärt hat.

**621. Da καθολικός auch den Begriff von „allgemein anerkannt" hatte, so werden die sieben katholischen Briefe bei den lateinischen Schriftstellern der früheren Jahrhunderte auch epistolae canonicae genannt.**

Vielleicht ist im Muratorischen Fragment (o. S. 31) schon zu lesen Epistola sane Judae . . . in catholicis habentur (*Westcott*, Survey of the hist. of the Canon, p. 218. 220. 537); dann würde hier bereits catholicus im Sinne von „kanonisch" stehen. Sicher ist dieß der Fall bei Eusebius H. E. 3, 3, 2. XX, 217, wo von einigen Apokryphen gesagt ist, sie seien nicht ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα; Johannes Chrysostomus nennt Hom. 10 in 2 Tim. LXII, 655 die Apostelgeschichte in ähnlichem Gegensatz καθολικαὶ πράξεις. Aus diesem Sprachgebrauch ist zu erklären, daß Papst Damasus in dem o. S. 35 erwähnten Decret außer den paulinischen Briefen canonicae epistolae num. VII anführt. Dieselbe Ausdrucksweise hält Junilius de partt. div. leg. 1, 6. LXVIII, 19 und Cassiodor Inst. div. script. 8. LXX, 1120 ein. Hierdurch wird das bestätigt, was oben von der allgemeinen Verbreitung dieser Briefe gesagt ist.

622. Mit dem Gesagten scheint in Widerspruch zu stehen, daß sich von den katholischen Briefen nur wenige Erklärungen aus patristischer Zeit erhalten haben. Dieß ist aber lediglich dem Umstande zuzuschreiben, daß diese Briefe weniger auf neue Glaubensunterweisung, als auf Ermahnung und Ermunterung ausgehen und deßwegen in den Streitigkeiten, welche die erste Kirche bewegten, weniger als die paulinischen in's Gewicht fielen.

Nach Eusebius H. E. 6, 14. XX, 549 hatte Clemens von Alexandrien die ganze heilige Schrift, auch die katholischen Briefe, commentirt. Die dürftigen Auszüge, welche in seinen Werken IX, 729—750 unter dem Titel Adumbrationes in priorem D. Petri Epistolam, in Ep. Judae, in Ep. I. Joannis, in Ep. II. Joannis stehen, sind nicht bedeutend. Von Didymus Enarrationes sind auch nur Fragmente erhalten, XXXIX, 1750—1818. Was aus einzelnen Stellen griechischer Väter gesammelt werden konnte, steht in den fast gleichlautenden Commentaren des Oecumenius CXIX, 451 und des Theophylactus CXXV, 1131 sq. Unter den Lateinern hat erst Beda einen eigentlichen Commentar geschrieben, XCIII, 9. Weiteres s. *Cornely*, Introd. III, p. 685 sq.

### 1) Der Brief des hl. Jakobus.

623. Als „Brief Jakobi" enthält der Kanon ein Schreiben, worin der Verfasser, ohne sich an eine logische Ordnung zu binden, für weite Kreise Belehrung über vorhandene Heimsuchungen, Rügen wegen vorkommender Mißbräuche und Trostgedanken bei eingetretenen Leiden ausspricht.

Das Schriftstück beginnt mit einer solchen Grußform, wie im Alterthum statt der Adresse gebräuchlich war, und ist demnach ein Brief. Als Adressaten sind genannt αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ. Da aber der Verfasser sich „einen Diener unseres Herrn Jesu Christi" nennt, so sind auch die Leser als Christen zu denken, und der Brief ist demnach an sämmtliche Judenchristen außerhalb Palästina's gerichtet. In demselben finden sich weder individuelle Beziehungen des Inhaltes, noch persönliche Mittheilungen oder Grüße am Ende, so daß er im eigentlichsten Sinne ein Hirtenbrief zu nennen ist. Dagegen setzt er, wie die übrigen Apostelbriefe, wirklich vorhandene, nicht gedachte oder befürchtete Vorkommnisse als Veranlassung voraus. Dieses sind äußere Prüfungen 1, 3, innere Versuchungen 1, 13, bloß theoretisches Christenthum ohne werkthätigen Glauben 1, 22; 2, 14, Lieblosigkeit in mancherlei Formen 2, 1 ff. Die Darstellung ist sentenzenartig und wird nicht selten mit der im Buche Sirach oder im Buche der Weisheit verglichen; richtiger ist, sie der in der Bergpredigt Jesu (Matth. 5) eingehaltenen Form gleichzustellen, zumal da der Inhalt des Briefes sich mit dem Inhalt derselben nahe berührt.

Der Verfasser erinnert zuerst, daß die Prüfung etwas Gutes sei, weil sie zur Vollkommenheit führe 1, 2—4. Kann jemand dieß nicht einsehen, so muß er um den Geist der Weisheit beten, allein mit festem Glauben 5—7. Alles halbe Wesen ist vom Bösen; der Christ soll überall entschieden sein und der Wahrheit Rechnung tragen, welche der Glaube lehrt 8—12. Daher soll er sich alles Böse 13—16, Gott aber alles Gute zuschreiben, das er besitzt 17. 18. Diese demüthige Anerkennung wird auch dem Zorn den Weg abschneiden 19—20. Denn überhaupt kommt es darauf an, das Christenthum an sich zur Erscheinung zu bringen und nicht es bloß sich vorpredigen zu lassen 21—27.

Darum soll unter Christen auch kein Ansehen der Person herrschen, so daß die Reichen den Armen vorgezogen würden 2, 1—7; sondern die Nächstenliebe muß als die Hauptpflicht und als Erkennungszeichen des Christen gelten 8—13. Dieselbe kann durch den Glauben nicht ersetzt werden, denn der Glaube ohne die Werke ist todt 14—26.

Aber so Viele wollen es mit Sprechen gut machen und drängen sich deßwegen auch zum Lehramte, und doch gibt es in keinem Stück so viele Gelegenheit zur Sünde, als im Gebrauch der Zunge 3, 1—8. Die Zungensünde kann aber niemandem weniger anstehen, als dem Christen. Man kann nicht Gott loben und dem Nächsten fluchen 9—12. Die christliche Gesinnung zeigt sich vor Allem in der Friedfertigkeit 13—18.

Indeß nutzt es nicht, äußere Fehler ablegen zu wollen, wenn man die bösen Begierden nicht in seinem Innern bekämpft 4, 1—3. Vor dreierlei warnt der Verfasser: a. vor dem Gelüste nach den Dingen dieser Welt, das durch Demuth ausgetrieben wird 4—10; b. vor dem Richten über Andere 11—13a; c. vor falschem Selbstvertrauen, das sich in thörichten und prahlerischen Plänen für die Zukunft, statt in der Abhängigkeit von Gott gefällt 13b—17.

Denn einmal wird das Gericht kommen, und die Reichen werden das büßen, was sie durch Uebermuth und durch Unterdrückung der Armen, als durch eine himmelschreiende Sünde, verbrochen haben 5, 1—6. Also sollen die Christen sich ermuthigen und geduldig auf die Vergeltung des Herrn warten 7—11, nicht schwören 12, im Glück und im Unglück den Willen Gottes erkennen 13, in der Krankheit die Gnadenmittel der Kirche gebrauchen 14—15, ihre Sünden beichten und das Gebet üben, das Alles vermag 16—18. Die Irrenden aber soll jeder zurechtzuführen suchen, denn wer eine fremde Seele rettet, hat seine eigene gesichert 19—20.

624. Als Verfasser dieses Briefes kann nur derjenige Apostel Jakobus gemeint sein, welcher im Neuen Testament als Sohn des Alphäus und Bruder des Herrn bezeichnet wird, später als Bischof in Jerusalem zurückblieb und bei einem Auflauf der Juden den Martyrtod erlitt.

Die Evangelisten nennen überhaupt nur zwei Jakobi, welche beide vom Herrn als Apostel berufen wurden. Der eine war ein Sohn des Zebedäus und der Salome, der ältere Bruder des hl. Johannes (Matth. 4, 21; Apg. 1, 13). Er heißt als solcher gewöhnlich Jakobus der Aeltere schlechthin. Diesen ließ Herodes im J. 42 hinrichten, weil er wußte, daß es dem fanatischen Pöbel gefallen werde (Apg. 12, 2). Der andere war ein Sohn eines Alphäus, dessen Name חלפי nach anderer als galiläischer Aussprache auch in der Form Clopas (Κλωπᾶς) oder Cleophas (Itala, kopt. und arm. Uebers.) erscheint, so daß die Matth. 27, 56 erwähnte Mutter Joh. 19, 25 auch Maria Cleophä genannt wird. Letztere war eine Schwester oder Verwandte der allerseligsten Jungfrau, so daß Jakobus wegen der so entstandenen Beziehungen auch Bruder des Herrn (Matth. 13, 55), und Jesus ein Bruder des Jakobus heißt (Mark. 6, 3). Wirkliche Brüder hatte Jakobus noch drei, Joseph oder Jose, Simon und Judas (Matth. 13, 55), von denen letztere beide ebenfalls zu den Aposteln gehörten; die Mutter heißt daher nach dem Erstgeborenen Mark. 15, 47 auch Μαρία ἡ Ἰωσῆτος. Schon im Evangelium wird er Jakobus der Jüngere genannt (Mark. 15, 40), vermuthlich weil er an Lebensalter hinter dem Zebedäiden zurückstand. Nach der Himmelfahrt Jesu blieb auch er in Jerusalem und nahm daselbst eine bevorzugte Stellung ein; denn als Petrus aus dem Gefängniß erlöst war und in das Haus des Markus kam, befahl er seine Befreiung „Jakobus und den Brüdern" zu melden (Apg. 12, 17). Den Grund dieser Bevorzugung gibt uns die spätere Geschichtschreibung an, insofern Jakobus allgemein als der erste Bischof von Jerusalem bezeichnet wird. Eus. H. E. 2, 1, 3. XX, 136; 3, 5, 2. ib. 221; 4, 5, 3. ib. 309. Da er hierdurch zur Residenz verpflichtet war, so erklärt sich, daß Paulus Gal. 1, 19 schreibt, er habe zu Jerusalem keinen anderen Apostel gesehen, als Jakobus, den Bruder des Herrn. Auch Apg. 21, 18 ff. erscheint er in der nämlichen Stellung, insofern Paulus gleich nach seiner Ankunft sich ihm vorstellt und alle Priester bei ihm zusammenkommen. Ebenso tritt Jakobus auf dem Apostelconcil (Apg. 15, 13) mit einer Auctorität auf, welche nur der des hl. Petrus nachsteht, und gibt das entscheidende Votum ab. Zu dem Vorrang aber, welchen ihm sein bischöfliches Amt verlieh, kam als Grund höchster Achtung noch die persönliche Heiligkeit, welche ihm allgemein den Beinamen des Gerechten verschaffte. Er war, wie Eusebius H. E. 2, 23, 5. XX, 196 nach Hegesipp berichtet, Nazaräer von Jugend auf, übte fortwährend die größte Strenge gegen sich und war zu jeder Zeit im Tempel auf den Knieen betend zu finden, so daß er zuletzt Schwielen wie ein Kameel auf den Knieen trug. Selbst die Pharisäer und Schriftgelehrten betrachteten ihn als einen Heiligen, besonders weil er die Beobachtung des Gesetzes beibehielt. Trotzdem ward er bei einem Volksauflauf von den Juden zum Ersatz dafür, daß sie Paulus nicht hatten zu Tode bringen können, grausam gesteinigt, wie auch Josephus Antiq. 20, 9, 1 in Uebereinstimmung mit Hegesipp angibt.

Daß dieser und nicht der ältere Jakobus der im Eingang des kanonischen Briefes genannte Apostel ist, wird von der christlichen Tradition einstimmig bezeugt. Eus. H. E. 2, 23, 24. XX, 205. Hier. de virr. ill. 2. XXIII, 609. Vereinzelte späte Handschriften des Textes oder der Uebersetzungen nennen allerdings den Zebedäiden Jakobus als Verfasser (Tischend. Ed. VIII. maj. II, p. 272), allein dieß sind Irrthümer der Abschreiber, denen keine Bedeutung beizulegen ist; der ältere Jakobus ward zu einer Zeit hingerichtet, da der vorliegende Brief sicher noch nicht geschrieben war.

Schon in alter Zeit (Constit. Apost. 2, 55; 6, 12. I, 721. 940. Recognit. 1, 43. I, 1232. Euseb. in Is. 17, 5. XXIV, 209; H. E. 1, 12. XX, 120; Epiph. Haer. 79, 3. XLII, 744) hat die große Ehrfurcht vor dem Buchstaben der heiligen Schrift den Irrthum hervorgerufen, es habe drei Jakobi gegeben, weil der Apostel, der Bruder des Herrn, von dem Sohne des Alphäus zu unterscheiden sei. Diese Meinung wird indeß schon dadurch gerichtet, daß sie mit Nothwendigkeit zu der Annahme führt, Jesus habe einen leiblichen Bruder gehabt, wie dieß in alter Zeit von Helvidius (Hier. c. Helvid. XXIII, 183), in neuester Zeit von vielen Protestanten behauptet wird. Obwohl kein Katholik diese Consequenz ziehen wird, so haben doch leider auch ältere katholische Gelehrte und Schegg in der Schrift „Jakobus der Bruder des Herrn und sein Brief“, München 1883, jenen Irrthum erneuert. Derselbe ist aber aus dem Neuen Testamente selbst leicht zu widerlegen. Paulus rechnet Gal. 1, 17 Jakobus, den Bruder des Herrn, zu den älteren (τοὺς πρὸ ἐμοῦ), also zu den zwölf Aposteln, und die Apostelgeschichte gibt, nachdem der Tod des Zebedäiden Jakobus 12, 2 erzählt ist, dem andern kein unterscheidendes Epitheton mehr, wie sonst nöthig gewesen wäre (15, 13; 21, 18). Ausführlicheres siehe bei Reithmayr, Einl. S. 695 ff. und bei *Cornely*, Introd. III, p. 593 sq.

625. Daß Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn, wirklich diesen Brief verfaßt hat, läßt sich bei genauerer Betrachtung seines Inhaltes schon aus inneren Gründen darthun.

Dieß hat Hug, Einl. II, S. 438 ff. mit Geschick gezeigt. Aus den häufigen Hinweisungen auf das Alte Testament, welche der Brief enthält, und aus der ganzen Darstellung, welche morgenländischen Geist athmet, läßt sich schließen, daß der Verfasser ein Christ aus dem Judenthum war. Aus den von ihm gebrauchten Bildern, welche jedenfalls seiner nächsten Umgebung angehören, kann man entnehmen, daß er in Palästina lebte und schrieb; denn seine Heimat erscheint in der Nähe des Meeres (1, 6; 3, 4), mit schönen Erzeugnissen gesegnet (3, 12), aber auch der Unfruchtbarkeit und der Hungersnoth ausgesetzt (5, 17. 18), im Besitz von Salzquellen (3, 11. 12), von verderblichen Ostwinden heimgesucht (1, 11) und durch Früh- und Spätregen befruchtet (5, 7). Diese Erscheinungen sind, wenn nicht ausschließlich, dann doch vorzugsweise in Palästina zu suchen. Der Verfasser des Briefes ferner ermahnt, befiehlt, warnt und verweist in einem Tone, der mehr als gewöhnliche Vollmachten verräth. Man muß in dem, der so in seinem Hirtenamt auftritt, einen Apostel erkennen. Der Verfasser war demnach ein aus dem Judenthum gekommener Apostel, welcher in Palästina lebte. Dieß gilt für einen gewissen Zeitabschnitt von den meisten der zwölf Apostel. Allein nur einem derselben stand eine solche Vollmacht zu, daß er sich als Oberhirt an die zwölf Stämme in der Zerstreuung wenden konnte. Ehe nämlich der Schwerpunkt der christlichen Welt nach Rom verlegt wurde, blieb Jerusalem der Mittelpunkt der Kirche, und namentlich die Judenchristen setzten die ihnen als Juden gebotenen Wallfahrten nach Jerusalem fort. Während sie aber früher dem Hohenpriester ihre Verehrung bewiesen hatten, erkannten sie jetzt den christlichen Bischof von Jerusalem als ihren Oberhirten an, und so gewann dieser bei dem judenchristlichen Theil der Kirche eine Stellung von allgemeiner Bedeutung. Gerade eine solche Stellung ist aber bei dem Verfasser des in Rede stehenden Briefes vorauszusetzen, zumal nur die Verbindung mit Leuten aus allerlei Ländern eine solche Kenntniß von Uebelständen möglich macht, wie dem Briefe zu Grunde liegt. Dieß wird durch die etwas dunklen Worte des Hegesippus (s. o. S. 551) unterstützt, wonach τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι, so daß Jakobus auch bei den Juden eine Art von hohenpriesterlichem Ansehen gehabt haben muß. Der Ton, welchen der Brief anschlägt, ist demnach nur

berechtigt, wenn das Schreiben von dem gerechten Jakobus ausgegangen ist. Auf diesen nämlichen Verfasser weist aber auch der Inhalt des Briefes hin. Nach Apg. 15, 13 ff. und 21, 20 ff. erscheint Jakobus von Jerusalem als verständiger Vermittler zwischen den Freiheitsansprüchen der Heidenchristen und dem Eifer der Judenchristen für das Gesetz. Geradeso zeigt sich auch der Verfasser dieses Briefes. Obwohl die Forderungen der höchsten christlichen Vollkommenheit, welche er aufstellt, fast dazu auffordern, die Gebräuche des Judenthums als abgethan zu erklären, so verliert er doch darüber kein Wort, sondern will seine Leser nur lehren, das Gesetz in derjenigen rechten Weise zu erfüllen, in welcher es mit dem christlichen Sittengesetz zusammenfällt (2, 8. 11. 12; 4, 11). Die Strenge der Grundsätze ferner, welche Jakobus der Gerechte befolgte, spricht sich allenthalben in den sittlichen Vorschriften des Briefes aus, s. bes. 2, 10; 4, 4. 9. Wie endlich Jakobus ein Mann des Gebetes war, so wird auch hier das Gebet besonders nachdrücklich empfohlen, s. 1, 5—9; 4, 2. 3; 5, 16. 17.

626. Dem apostolischen Ursprung gemäß ist der Brief Jakobi in der Kirche immer als kanonisch betrachtet worden.

Dieß bleibt wahr trotz dem, was oben § 42 und 43 über einzelne Ausnahmen gesagt ist. Wenn nach dem Zeugniß des Eusebius (ob. § 43) der vorliegende Brief zu seiner Zeit nicht von Allen als kanonisch verehrt wurde, so war dieß ein Uebermaß von Vorsicht, welche sich nicht auf innere oder äußere Gründe, sondern auf den Mangel der geforderten Bezeugung stützte. Derselbe Grund hat auch den Verfasser des Muratorischen Fragments veranlaßt, diesen Brief nicht zu erwähnen. Allgemein aber wurde diese Besorgniß in der römischen Kirche, als deren Anschauung der betreffende Kanon gilt, nicht getheilt. Der hl. Clemens hat nach einstimmigem Zugeständniß wenigstens an vier Stellen, 1 Cor. 10. 17. 31. 48. I, 228. 244. 272. 309, Worte oder Gedanken des hl. Jakobus in seinen Text aufgenommen, s. *Charteris* p. 292. Noch viel häufiger und unzweideutiger hat dieß Hermas im Hirten gethan; ganze Abschnitte sind aus den diesem Brief entnommenen Sätzen gebildet, z. B. Vis. 3, 9; Mand. 2. 9. 11; Simil. 5, 4. II, 907. 915. 936. 943. 959; dazu vgl. Mand. 12, 5 mit Jak. 4, 7. 12; Sim. 8, 6 mit Jak. 2, 7. ib. 949. 978. In der Itala hat der Brief des hl. Jakobus nie gefehlt. Die Peschittho hat ihn von Anfang an eingeschlossen, obwohl sie sich auf die übrigen S. 29 genannten Briefe nicht erstreckte. Von Irenäus sind 4, 13, 4; 16, 2; 5, 1, 1. VII, 1009. 1016. 1121 die Stellen 2, 23; 1, 18. 22 buchstäblich aufgenommen. Bei Clemens von Alexandrien Paedag. 3, 2. 8. VIII, 573. 613; Strom. 6, 18. IX, 397 ist der Ausdruck „Freund Gottes" für Abraham und βασιλικός für die Halter des göttlichen Gesetzes auf Jak. 2, 8. 23 zurückzuführen. Hippolytus hat de consumm. mundi 47. X, 949 die Stelle 2, 13 als biblischen Beweis. Tertullian zeigt wenigstens adv. Judaeos 2. II, 600 seine Auffassung des Briefes als eines kanonischen. Ob Origenes in seinem Commentar zu Johannes 19. XIV, 569 die Stelle 2, 26 aus der „sogenannten" oder der „allbekannten" Ἰακώβου ἐπιστολῇ citirt, wird durch den Ausdruck φερομένῃ freilich nicht ganz klar; er sagt aber anderswo bestimmt Ep. ad Rom. 4. XIV, 989: audi Jacobum fratrem Domini . . . cum dicit: qui voluerit amicus esse etc. (4, 4); ib. 990: Denique et Jacobus apostolus ita dicit: Resistite diabolo etc. (4, 7. 8); Hom. 4 in Ps. 36. XII, 1351: Apostolus enim est qui dicit: in multis enim offendimus omnes (3, 2). Eusebius läßt sich durch seine Kenntniß fremder Zweifel nicht abhalten, selbst den Brief als kanonisch zu behandeln, de Eccles. Theol. 3. XXIV, 976: καθὸ λέλεκται ἐν ἑτέροις · ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας (5, 16); in Ps. 56. 100. XXIII, 504. 1244. Epiphanius endlich führt die Stelle 3, 17 καὶ τὰ ἑξῆς mit den Worten an Haer. 31, 34. XLI, 540: καὶ πάλιν ὁ ἅγιος Ἰάκωβος λέγων περὶ τῆς τοιαύτης διδασκαλίας. Seit Athanasius endlich Ep. fest. 39. XXVI, 1177 fehlt der Jakobusbrief in keiner Aufzählung des Kanons, welche als auctoritativ zu betrachten ist.

Es war bloß ein gelehrter Einfall, daß der Cardinal Th. de Vio Cajetanus (Prooem. in Ep. Jac.) den vom hl. Hieronymus lediglich referirten Zweifel erneuerte, ob der Brief vom hl. Jakobus selbst oder nur unter dessen Namen verfaßt sei; der kanonische Charakter des Briefes sollte jedoch damit nicht bezweifelt werden. Eras-

mus begnügt sich zu äußern: supervacaneum arbitror, anxie de auctore digladiari, dieß aber auch erst, nachdem er die kanonische Auctorität des Briefes hoch gerühmt hat. Bei den kirchlichen Anführungen Conc. Trid. Sess. IV „Jacobi Apostoli una" u. s. hat unzweifelhaft der Apostel Jakobus als Verfasser bezeichnet und nicht ein landläufiger Titel angegeben werden sollen, so daß Cornelius a Lapide Praef. in Ep. Jacobi gewiß Recht hat, die Abfassung des Briefes durch diesen Apostel als Glaubenssache zu bezeichnen.

627. Zweck dieses Briefes war, den unter den Judenchristen auftauchenden Antinomismus zu bekämpfen und demselben die dogmatische Stütze zu entziehen, welche aus der Lehre des hl. Paulus genommen wurde.

Schon oben § 623 ist gesagt, daß die Grußformel des Briefes Judenchristen als Adressaten voraussetzt. An sämmtliche Christen überhaupt zu denken, verbietet der Ausdruck „den zwölf Stämmen", welcher die Israeliten als solche bezeichnet. Auch nicht bildlich von den „wahren Israeliten" kann dieß verstanden werden, da der Zusatz ἐν διασπορᾷ unmißverständlich concrete Verhältnisse voraussetzt. Die „Zerstreuung" bedeutet nach biblischem Sprachgebrauch (Deut. 28, 25; 30, 4; Judith 5, 18; Is. 49, 6; Jer. 34, 17; Ps. 147, 2 LXX; 2 Mach. 1, 27; Joh. 7, 35) als Abstractum den Zustand, als Concretum die Gesammtheit der unter den Heiden lebenden Juden. Näher sind hier wegen der griechischen Grundsprache des Briefes die Judenchristen in den griechischen Ländern, die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, zu verstehen. Diese alle erkannten, so lange sie sich an's Gesetz hielten, den Hohenpriester zu Jerusalem als geistliches Oberhaupt an und empfingen von demselben auch wohl solche Sendschreiben, wie 2 Mach. 1, 10 eines steht. Dasselbe Verhältniß übertrugen die christlich gewordenen Juden auf den hl. Jakobus nicht bloß wegen seiner Stellung, sondern auch, weil er durch seine Gesetzestreue und seine Pietät gegen den Tempel das Ideal der beschränkt judenchristlichen Anschauung bildete. Der Apostel selbst entspricht diesem Verhältniß, wenn er gleichsam als Patriarch der Judenchristen einen Hirtenbrief von allgemeiner Tragweite an dieselben erläßt. Von demselben ist anzunehmen, daß er die unter dem Judenchristenthum besonders vorhandenen Uebelstände wird besprochen haben. Diese aber hatten alle ihren Grund in den praktischen Bestrebungen, welche man mit dem Namen Antinomismus zu bezeichnen pflegt. Vor der Zerstörung Jerusalems bewahrten die Juden überhaupt nicht den Geist der starren Abgeschlossenheit, welcher ihnen später aufgenöthigt wurde, und von jeher brachte daher die Berührung mit griechischer Bildung die Gefahr mit sich, daß sie heidnische Anschauungen und Gewohnheiten mit den jüdischen verschmolzen. Auf dem Gebiete des Denkens geschah dieß durch die alexandrinische Philosophie und die theosophische Mystik, von welcher oben § 327 die Rede gewesen ist; auf sittlichem Gebiet aber durch solche Verirrungen, wie 1 Mach. 1, 12 ff. geschildert sind, oder wie der Apostel sie 1, 21 vortrefflich charakterisirt: „Schmutz und Auswuchs von Bosheit." Daß auch die Judenchristen sich vor solchen Abwegen nicht vollständig gehütet haben, zeigt die spätere weite Verbreitung antinomistischer Irrlehren unter ihnen. Die fraglichen Bestrebungen sind vortrefflich schon im Buche der Weisheit 2, 1—21 geschildert und charakterisirt. Vergleicht man hiermit den Brief des hl. Jakobus, so finden sich in letzterem sehr deutliche Beziehungen auf die an ersterer Stelle geschilderten Laster, s. Weish. 2, 6—9 und Jak. 5, 5; 2, 10 und 2, 1—12; 2, 11 und 4, 1—3; 2, 12—20 und 5, 6. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß der hl. Jakobus dem Vordringen der Sittenlosigkeit unter den Judenchristen überhaupt durch seinen Brief steuern wollte. Nun aber ist der Antinomismus bei denselben gewiß so zu erklären, daß dieselben aus einem Extrem in's andere gefallen sind. Der Abfall von dem mosaischen Gesetz als dem Zuchtmeister führte mit psychologischer Nothwendigkeit zur Zuchtlosigkeit. Es ist demnach zu begreifen, daß auch Christen, welche erst dem Gesetz noch ihre Pietät bewahrt hatten, mit dem Aufgeben desselben die falsche Freiheit annahmen, welche in der Sittenlosigkeit endigt. Hierzu war der Anlaß gegeben, als die Briefe des hl. Paulus allgemein bekannt wurden; denn die Lehre desselben, daß das Gesetz seine Bedeutung verloren habe, wurde sehr bald dahin umgedeutet, daß nur der Glaube zum Heile nothwendig sei, und daß für die Gläubigen

jede Schranke auch des Sittengesetzes wegfalle. Wollte also der hl. Jakobus sie vor den Abirrungen auf sittlichem Gebiet warnen, so war es angezeigt, ihnen auch die dogmatische Stütze zu entziehen, welche vor Allem im Briefe Pauli an die Römer gefunden werden konnte; daher setzt er nicht bloß dem Satze Röm. 3, 28; Gal. 3, 6, der am meisten mißverstanden wurde, die Wahrheit 2, 14 entgegen, sondern wendet diese auch 2, 20 ff. auf dasselbe Beispiel an, welches Paulus Röm. 4, 1 ff. zum Erweise gebraucht hat.

Wenn aber der hl. Jakobus hiermit den Mißbrauch der paulinischen Lehre abweist, so bekämpft er deßwegen doch nicht die Lehre des hl. Paulus von der Rechtfertigung selbst. Daß er es thue, ist allerdings von Luther ausgesprochen und seitdem oft wiederholt und commentirt worden. In der „Vorrede auff das Newe Testament“ (zuerst 1522) sagt er, „wilchs die rechten und Edlisten Bucher des newen testaments sind“: „Summa, Sanct Johannis Euangeli und seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel . . . und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bucher, die dir Christum zeygen . . . Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat, Doch dauon weytter ynn andere vorrheden.“ Demnach sagt die „Vorrede auff die Episteln S. Jacobi und Jude“: „Diese Epistel S. Jacobi, wiewohl sie von den Alten verworffen ist, lobe ich, und halte sie doch fur gut, Darumb, das sie gar kein Menschenlere setzt, vnd Gottes gesetz hart treibet. Aber, das ich meine meinung drauff stelle, doch on jedermans nachteil, Achte ich sie fur keines Apostels schrifft, Vnd ist das meine vrsache. Auffs erste, das sie stracks wider S. Paulum vnd alle andere Schrifft, den wercken die rechtfertigung gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seinen wercken rechtfertig worden“ 2c. Zuletzt hat noch Mangold in der vierten Auflage von Bleeks Einleitung S. 709 Anm. mit großer Ausführlichkeit und unter Angabe der einschlägigen Literatur nachzuweisen gesucht, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen den Lehren der beiden Apostel über die Rechtfertigung vorhanden sei. Allein der wahre Stand der Sache ist so evident, daß Mangolds Anmerkung die Ueberzeugung nicht erschüttern kann, welche Bleeks Text ausspricht (a. a. O.): „auch in der Lutherischen Kirche . . . hat man erkannt, daß Paulus und Jakobus im Wesentlichen übereinstimmen; Jakobus hat allerdings jene Paulinische Lehre vor Augen, aber bekämpft nur ihren Mißbrauch von Seiten fleischlich gesinnter Menschen, was ja auch Paulus mehrfach selbst thut, wenn auch auf andere Weise als Jakobus; zwischen beiden findet zwar eine bedeutende Verschiedenheit der ganzen Gemüthsrichtung statt, aber kein Gegensatz der Lehre.“

**628. Es ist nutzlos, zu untersuchen, nach welchem Lande oder welcher Gegend der Brief vorzugsweise gerichtet gewesen sein mag.**

Da die griechische Bildung im ersten Jahrhundert überallhin gedrungen war, so bereitete sie den Juden und Judenchristen überall die nämlichen Gefahren. Das Verderbniß, gegen welches der Brief sich kehrt, erwuchs aus dem Mißbrauch dessen, was dem Christenthum wesentlich, nicht dessen, was durch Zeit und Raum bedingt war. Gegen antinomistische Verirrungen aufzutreten, ward sehr früh in allen Provinzen der Kirche nothwendig. Auch enthält das Neue Testament schon Beispiele genug von schriftstellerischer Thätigkeit, welche sich an die weitesten Kreise wendet. Der erste Brief des hl. Johannes und der Brief des hl. Judas sind ohne Adresse an alle gerichtet, denen sie zu Händen kommen konnten. So ist auch der Brief des hl. Jakobus eine Encyklika an alle Judenchristen und rügt Fehler, welche bei denselben allgemein vorkamen.

**629. Die Abfassung dieses Briefes ist im Jahre 61 zu Jerusalem erfolgt.**

Die beiden Termini, nach welchen diese Bestimmung zu treffen ist, sind der Tod des Apostels im Jahre 62 und die Abfassung des Römerbriefes im Jahre 58. Ehe letzterer in den judenchristlichen Kreisen so verbreitet sein konnte, daß eine Abweisung von mißverständlicher Auffassung desselben in weitestem Umfang nöthig werden konnte, mußten immerhin einige Jahre vergehen; sonach erscheint 61 als der passendste Zeitpunkt. Da der hl. Jakobus sich aber nie vom Tempel entfernte, muß der Brief zu Jerusalem geschrieben sein.

### 2) Der erste Brief des hl. Petrus.

630. **Als erster Brief des hl. Petrus** steht im Kanon ein Sendschreiben, welches an die **Christen in fünf kleinasiatischen Provinzen** gerichtet ist.

Der Brief erscheint in keiner Handschrift oder Uebersetzung unter einem andern Titel, als dem angegebenen. Da aber 1, 1 unter den Bestimmungsorten **Pontus** zuerst genannt ist, so führte das Schreiben nach Cyprian Testim. 3, 36. 37. IV, 756 und Tertullian Scorp. adv. Gnost. 12. II, 146 in der alten Kirche auch den Namen Epistola ad Ponticos.

Außer Pontus werden in der Adresse noch genannt Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, also das ganze **christliche Kleinasien**. Pontus war die schmale Küstenlandschaft nordöstlich am schwarzen Meere, in welcher eine Menge kleiner verschiedener Völkerschaften durch griechische Colonien Sitte und Bildung empfangen hatten; nachdem sie für einige Jahrhunderte ein selbständiges Königreich gebildet hatte, kam sie 66 v. Chr. unter die Herrschaft der Römer, ward aber erst unter Nero eine römische Provinz. Das Christenthum war zuerst durch Juden, welche am Pfingstfest in Jerusalem waren (Apg. 2, 9) bekannt geworden und später vermuthlich von dem benachbarten Galatien aus verbreitet worden; pontische Landeskinder waren Aquila und Priscilla (Apg. 18, 2. 3). Ueber Galatien s. o. S. 499. **Kappadocien**, südöstlich von Galatien gelegen, war ein reiches Gebirgsland mit indogermanischer Bevölkerung, das nach mannigfachen Schicksalen seit der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. ein eigenes Königreich bildete. Es hatte unter Tiberius 17 n. Chr. ebenfalls seine Selbständigkeit verloren und war römische Provinz geworden. Auch hierher war die Kunde vom Christenthum aus Jerusalem mitgebracht worden (Apg. 2, 9); Paulus mußte das Land berühren, als er von Antiochien nach Galatien zog (Apg. 18, 23); mehr aber scheint durch seine Schüler von den benachbarten Landschaften aus für die Ausbreitung des Christenthums geschehen zu sein. Wie das Christenthum hier Wurzel geschlagen hatte, beweisen die späteren großen Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Unter **Asien** ist die Asia proconsularis zu verstehen, welche die westlichen Landschaften Mysien, Lydien, Karien und Phrygien begriff und den Hauptschauplatz der apostolischen Thätigkeit des hl. Paulus, sowie später des hl. Johannes, bildete. **Bithynien** war die nordwestlich an der Propontis gelegene Landschaft, welche auch eigene Könige gehabt hatte, bis der letzte derselben, Nikomedes III., im Jahr 75 sein Reich testamentarisch den Römern vermachte. Wer hier das Christenthum verbreitet hat, nachdem es Paulus verwehrt worden hinzugehen (Apg. 16, 7—9), ist nicht bekannt. Daß aber dasselbe bald weite Verbreitung gefunden, bezeugt der bekannte Brief, welchen der jüngere **Plinius** als Proconsul von Bithynien und Pontus an Kaiser **Trajan** richtete. Später wurden die bithynischen Städte Nicäa und Chalcedon durch die allgemeinen Concilien berühmt.

Die **Personen**, welchen der Brief zugedacht ist, heißen 1, 1 ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς, electi advenae dispersionis. Mit Rücksicht auf den letzten Zusatz in dieser Bezeichnung haben viele Erklärer seit **Origenes** Euseb. H. E. 3, 1, 2. XX, 216 und **Hieronymus** De virr. ill. 1. XXIII, 608 geglaubt, das Schreiben sei an Judenchristen gerichtet. Allein eine Scheidung der Judenchristen von den Heidenchristen in den kleinasiatischen Gemeinden, und eine einseitige Correspondenz oder Predigt an den jüdischen Theil ist undenkbar. Wenn Jakobus an Judenchristen schreibt, so faßt er sie nicht im religiösen Gegensatz zu Heidenchristen, sondern nur im nationalen Gegensatz zu Hellenen auf, insofern in letzterem seine Berufung zu ihrem Hirten und Lehrer gegeben war; bei ihm ist daher die Beziehung auf einzelne Gemeinden ausgeschlossen. Hier aber ist ein religiöser Gegensatz in's Auge gefaßt, und dieß kann nur der zwischen Christen und Heiden sein. Das Wort ἐκλεκτός nämlich ist nach Röm. 8, 33; Col. 3, 12; 2 Tim. 2, 10; Tit. 1, 1 eine specifische Bezeichnung für Christen, und παρεπίδημος heißt im biblischen Sprachgebrauch nach Hebr. 11, 13; 1 Petr. 2, 11 „ein Pilger auf Erden". Demnach ist der Begriff von διασπορά hier nicht nach seiner sonstigen engen Bedeutung, sondern nur aus dem Zusammenhang zu bestimmen; auch die Christen leben, so lange die sie umgebenden Hei-

den in der Mehrheit sind, „in der Zerstreuung", und zu diesen gehören die fünf angegebenen Landschaften.

Der Inhalt des Briefes erlaubt noch weiter zu gehen und zu sagen, daß der Verfasser vorzugsweise heidenchristliche Leser im Auge hat. Dieselben waren früher in religiöser Unwissenheit (1, 14), und ihr Wandel war ein angeerbter Nichtigkeitswandel (1, 18); Gott hat sie aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht berufen (2, 9); früher ein Nichtvolk, sind sie jetzt Gottes Volk geworden; ehedem nicht begnadigt, sind sie jetzt in Gnaden aufgenommen (2, 10); ihre Frauen sind Töchter Sara's nicht gewesen, sondern geworden (3, 6), und auch sie haben in der vergangenen Zeit den Lüsten der Heiden mit Ausschweifungen und unerlaubten Götzendiensten gefröhnt (4, 3); — lauter Stellen, die sich nicht auf Judenchristen, sondern nur auf Heidenchristen anwenden lassen. Vgl. Hundhausen, das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, S. 45, und die dort Anm. 2 angeführte Literatur.

631. Die kleinasiatischen Christen waren durch die Feindseligkeit ihrer heidnischen Umgebung in eine sehr bedrängte Lage gerathen, welche ihnen eine Versuchung zum Abfall vom Christenthum wurde. Daher sucht der Verfasser dieses Briefes sie in ihrer Bedrängniß zu trösten und in ihrer Glaubenstreue zu bestärken.

Auch in der Heidenwelt ging das vollständig in Erfüllung, was der Heiland seinen Jüngern Joh. 16, 2—4 vorausgesagt hatte. Die Heiden konnten die Absonderung der Christen von den Ausschweifungen, welche ihnen zur Religion zu gehören schienen, nicht begreifen (4, 4), und sahen deren Abfall von dem angestammten Götterdienst als nationalen Verrath an. Gleichwohl war das Naturgesetz nicht so sehr in ihnen erstorben, daß sie nicht das lautere Leben der Christen als eine stillschweigende Anklage gefühlt hätten. Hierfür suchten sie sich zu rächen, indem sie sich in argwöhnischen Beobachtungen und verleumderischen Beschuldigungen gegen die Christen ergingen (2, 12. 15; 3, 16; 4, 4. 12. 16; 5, 8). Gegen „Vaterlandslose" aber glaubte man sich auch Uebergriffe und Unrecht erlauben zu dürfen, und so hatten die Christen mancherlei Leiden zu erdulden, in welchen schon die neronische Verfolgung ihre düsteren Schatten vorauswarf (1, 6; 2, 19. 20; 3, 14; 4, 15; 5, 9). Hiernach mußten die Neubekehrten gewiß für ihren Glauben schwere Opfer und Entbehrungen bringen, und es lag manchen die Versuchung nahe genug, entweder durch wirkliche Rückkehr zum Heidenthum sich der äußern Plage zu entziehen, oder doch die Absonderung aufzugeben und wieder, wie in früheren Jahren, das Leben zu genießen. Bei Anderen mochte sich aber auch die Lust regen, Unrecht mit Unrecht zu vergelten und zu vertreiben und so einer Grundregel des Christenthums entgegen zu handeln. Wer also den bedrängten Gemeinden wohlwollte, der mußte die Glieder derselben ermahnen, sich des Christenglaubens würdig zu bezeigen, und mußte mit der Macht gläubiger Ueberzeugung ihnen beistehen, damit sie den Muth behielten, ihre christliche Religion auch unter Leiden und Drangsalen zu bewahren. Gerade diese beiden Punkte bezeichnet nun der Verfasser dieses Briefes 5, 12 als Zweck seines Schreibens: ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ.

An der nämlichen Stelle wird als Ueberbringer dieses Schreibens ein Silvanus genannt, der wahrscheinlich als Veranlasser dieses Schreibens zu betrachten ist. Derselbe Name bezeichnet 2 Cor. 1, 19; 1 Theß. 1, 1 einen Gefährten des hl. Paulus, unzweifelhaft den nämlichen, der Apg. 15, 22; 16, 19; 17, 4; 18, 5 Silas heißt. An der letztgenannten Stelle erscheint derselbe noch bei dem hl. Paulus, verschwindet aber dann aus dessen Begleitung; dadurch wird nicht unwahrscheinlich, daß er wieder auf seinen früheren Wirkungskreis nach Kleinasien zurückgekehrt sei und von dort aus dem Verfasser des Briefes die Nachrichten gebracht habe, welche denselben zur Abfassung bestimmten.

632. Indem der Verfasser dieses Briefes den kleinasiatischen Christen bezeugt, daß die Auferstehung Jesu ihnen eine Auserwählung verschafft hat, welche jedes irdische Gut übersteigt und alles irdische Leid aufwiegt, ermahnt er sie, sich dieses Gnadenvorzuges würdig zu beweisen und

den Forderungen, welche ihre augenblickliche bedingte Lage an sie stelle, durch Vollkommenheit des christlichen Lebens in allen Ständen zu entsprechen.

Die Bezeugung ist von der Ermahnung nicht so getrennt, daß danach eine Eintheilung des Briefes versucht werden könnte. Nur logisch bildet der Hinweis auf die hohe Auserwählung des Christen die Grundlage für die daraus sich ergebenden sittlichen Folgerungen, und so kommt es, daß derselbe vorzugsweise an den Anfang des Briefes gestellt ist, ohne daß die Ermahnung jemals aus den Augen gelassen wäre.

Gleich die Grußform betont die Erhabenheit der Auserwählung zum Christenthum 1, 1—2. Daran schließt sich eine Lobpreisung Gottes für die sichere Hoffnung, in Kraft der Auferstehung Jesu selbst einer Auferstehung theilhaftig zu werden, bei welcher alle Leiden dieser Zeit für nichts erscheinen 3—6, und nur desto größere Seligkeit bewirken werden 7—9; dieß haben schon die Propheten des Alten Testamentes erkannt, denen auch nur deßwegen eine Sendung geworden ist, damit sie der christlichen Wahrheit zur Beglaubigung dienen können. Wenn also Gott dem Herrn das Heil seiner Leser so sehr am Herzen gelegen ist, so sollen sie sich ernstlich bemühen, der Absicht Gottes zu entsprechen und heilig wie er zu sein, 10—17, damit das Blut Jesu Christi für sie nicht vergebens vergossen und ihr Glaube an seine Erlösung für sie nicht wirkungslos sei 18—21. Es soll unter ihnen die Liebe walten, welche allein der unvergänglichen Wahrheit Gottes entspricht 22—25; sie sollen zur Einfalt der Kinder zurückkehren, statt boshafte Klugheit zu üben, und nach der Süßigkeit Jesu Christi, statt nach den falschen irdischen Genüssen verlangen 2, 1—3. Sind sie von den Menschen ausgestoßen, so theilen sie dieses Loos mit Jesu Christo; um so fester sollen sie sich an diesen Eckstein anschließen, damit sie mit ihm von Gott aufgenommen werden 4—8. Vor Gott theilen sie schon jetzt mit Jesu unaussprechliche Vorzüge, weil sie aus Heiden zu Gefäßen der Gnade geworden sind 9—10. Indem sie dieser Bevorzugung gemäß leben, sollen sie alle Verleumdungen, welche ihnen von den Heiden angedichtet werden, Lügen strafen 11—12. Dazu gehört vor Allem, daß sie ihre Pflichten den von Gott gesetzten Obern gegenüber tadellos erfüllen 13—18. Von dieser Verpflichtung kann ungerechte Behandlung nicht freisprechen; im Gegentheil ist es ein großes Glück, für seine Pflichterfüllung Leiden als Lohn einzuernten 18—19. Verdiente Leiden sind kein Ruhm, aber unschuldig ertragenes Unrecht macht sie dem Heiland gleich, der alles Unrecht geduldig litt, um ihnen das Leben zu erwerben, und durch dessen Wunden sie die Gnade des Christenthums erlangt haben 20—25. Auch die Frauen sollen im Gehorsam und in der Eingezogenheit ihren schönsten Schmuck sehen 3, 1—6. Die Männer dagegen sollen den Frauen Liebe und Sanftmuth entgegen bringen 7. Alle aber sollen die christlichen Tugenden, besonders die Liebe, auch gegen die Feinde, als ihre Hauptaufgabe ansehen 8—12; dann wird ihnen keine Widerwärtigkeit etwas anhaben 13. Heil jedem, der um der Gerechtigkeit willen leiden muß! Mögen sie immerhin muthig von ihrem Glauben Rechenschaft geben, allein ohne dabei den heidnischen Gegner zu beleidigen und demselben wirklichen Anlaß zum Tadel zu geben 14—16. Unschuldiges Leiden erwirbt ihnen die Früchte des Todes Jesu und macht sie des Verdienstes seiner Auferstehung theilhaftig, wie dieses zuerst den von der Sintflut Verschlungenen zu Theil wurde, die zwei Jahrtausende in der Vorhölle geduldig gelitten und die Ankunft des Herrn erwartet haben. Ihnen sind sie durch die Taufe gleichförmig geworden, welche eine geistige Flut ist, so daß auch sie hoffen dürfen, mit Christo in den Himmel aufgenommen zu werden 17—22. Wenn aber Christus für sie gelitten hat, so soll er nicht bloß ihr Vorbild bei ungerechten Leiden, sondern auch ihr Beispiel zur Uebung der Enthaltsamkeit sein 4, 1. 2. Mögen die begangenen heidnischen Ausschweifungen vergessen bleiben! 3. Zwar werden sie, weil sie an diesen nicht mehr theilnehmen, von den Heiden, welche an kein ewiges Leben glauben, gelästert; allein sie leben nicht für den Augenblick, sondern werden einem Richter Rechenschaft ablegen müssen, welcher die Lebenden und die Verstorbenen richtet. Ist doch bloß deßwegen auch den durch die Sintflut Gestorbenen gepredigt worden, weil auch die leiblich Todten dem Geist nach leben 4—6. Das Gericht aber ist nicht mehr fern, darum sollen sie wachsam im Gebet und in der Uebung gegenseitiger Liebe bleiben 7—11. Die Feuerprobe des Leidens sollen sie nicht als etwas Merkwürdiges ansehen; sie gehört zum Charakter des Christen und ist die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit 12—14. Wenn nur niemand als Uebelthäter sich Leiden verdient;

was er als Christ leidet, das ist lauter Freude, denn es ist der Erweis der Gerechtigkeit, die bei den Freunden Gottes beginnt, um sie von ihren Flecken zu läutern und so auf mühevollem Wege in Sicherheit zu bringen, während die sündhaften Heiden zwar später in's Gericht kommen, aber ewig den Strafen Gottes verfallen 15—19.

Mögen vor Allem die Priester ihres Amtes treu walten, um sich die unverwelkliche Krone zu verdienen! 5, 1—4. Die Laien aber sollen durch die Demuth ihr Heil wirken und sich den Fügungen Gottes unterwerfen 5—6. Alle zeitliche Sorge mögen sie auf ihn werfen und selbst nur sorgen, daß sie standhaft im Glauben bleiben; sie haben es nicht schlimmer, als alle anderen Christen. Kurz ist das Leid, dann aber wird sich Gott auf ewig an uns verherrlichen 7—11.

Dieß schreibt der Verfasser durch Silvanus, um sie zu ermuthigen und zu ermahnen. Gruß und Segenswunsch. Amen 12—14.

**633. Unter demjenigen, welchen der Brief als seinen Verfasser nennt, ist das Haupt der Apostel, der Bruder des hl. Andreas zu verstehen, der durch seine spätere Wirksamkeit in nahe Beziehung zu den genannten kleinasiatischen Gemeinden getreten ist.**

Der Brief geht aus von „Petrus, einem Apostel Jesu Christi". Die heilige Schrift kennt nur einen einzigen Petrus, und da dieser einer von den Zwölfboten des Herrn war, so darf „Apostel" hier nicht in weiterem Sinne, sondern nur in der eigentlichen Bedeutung verstanden werden. Dieß wird dadurch bestätigt, daß der Genannte 5, 13 Markus seinen Sohn nennt. S. oben S. 403.

Von keinem Apostel erzählen die Evangelien so viel, wie von diesem. Sein Name war ursprünglich Simon; nach seinem Vater Jonas, d. i. Joannes, hieß er Simon bar Jona (Matth. 16, 17) oder Simon Joannis (Joh. 21, 15). Er stammte aus Bethsaida (Joh. 1, 45) und war wie sein Bruder Andreas ursprünglich Fischer (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16). Er war verheiratet und wohnte mit Andreas, den er als Gehülfen nicht entbehren konnte, und mit seiner Schwiegermutter in Kapharnaum (Matth. 8, 14; Mark. 1, 29). Beide Brüder waren von der Hoffnung auf den Messias lebendig durchdrungen, so daß sie sich beim Auftreten des Täufers sogleich an diesen anschlossen (Joh. 1, 40). Derselbe wies Andreas auf Jesum hin, und Andreas führte dann Petrus zu dem aufgefundenen Messias (Joh. 1, 41. 42). Der allwissende Herzenskenner gab ihm den neuen Namen Kephas oder Petrus, d. i. Fels, in welchem prophetisch seine künftige Bestimmung ausgesprochen war. Von nun an schloß er sich an den Heiland mit der ganzen Eigenthümlichkeit seines Charakters an. Mit tiefer Innigkeit beobachtete er den Herrn bei allen Aeußerungen seines gottmenschlichen Lebens und entsprach der Gnade seines Berufes mit eben so entschiedenem und festem Glauben, als feuriger und hingebender Liebe. Zwar ließ er sich in der Begeisterung für den angebeteten Meister mitunter auch zu unbedachtem Sprechen und Handeln hinreißen; allein der Heiland, der die Vollkommenheit der Wurzel auch bei den unvollkommenen Auswüchsen würdigte, erzog ihn in wunderbarer Leitung bis zur vollendetsten Läuterung seiner Anlagen und erworbenen Eigenschaften. Er mußte Zeuge aller Lehren und Thaten Jesu sein. So sah er ihn auf der Hochzeit zu Kana sein erstes Wunder wirken und folgte ihm nach Judäa zum Osterfest und wieder durch Samaria nach Galiläa (Joh. 2, 2 bis 4, 43). Da Jesus sich jetzt längere Zeit zu Kapharnaum aufhielt, so konnte Petrus wieder zu seinen häuslichen Verhältnissen und seinem Gewerbe zurückkehren (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16; Luk. 5, 1 ff.). Während dieser Zeit aber überzeugte ihn die Heilung seiner Schwiegermutter (Matth. 8, 14; Mark. 1, 30; Luk. 4, 38) und ein wunderbar ergiebiger Fischzug (Luk. 5, 4 ff.) so sehr von der göttlichen Natur Jesu, daß er sich nicht mehr würdig hielt, in seiner Nähe zu sein. Statt dessen aber gab ihm der Herr eine Berufung, welche er ihm schon beim ersten Zusammentreffen (Matth. 4, 19; Mark. 1, 17) angekündigt hatte: er ward zu geistigem Fischfang berufen und verließ mit vollkommenem Verständniß sogleich sein Haus, seine Gattin und seine Familie, um ganz dem Dienste Jesu zu leben (Luk. 5, 11, vgl. Matth. 19, 27 ff.; Luk. 18, 28 ff.). Dieser Hingebung entsprechend, ward Petrus bei der Auswahl von zwölf Aposteln an die Spitze der kleinen Heerde gestellt und von nun an unter den Jüngern auch nie anders mehr als Petrus genannt (Matth. 10, 2;

Mark. 3, 16; Luk. 6, 13). Mit großer Vorliebe beobachteten von dieser Zeit an die übrigen Jünger die Entfaltung eines so reichen Geistes, und daher sind in den Evangelien eine Menge Züge aufgezeichnet, welche vorzugsweise geeignet sind, das psychologische Bild des großen Apostels herzustellen. Zu diesen gehört sein Wandeln auf dem Wasser, bei dem er aus der höchsten Zuversicht in jähe Verzagtheit fällt (Matth. 14, 28 ff.), sein voreiliger Protest gegen Jesu Willen zu leiden, und der darüber vom Herrn ausgesprochene Tadel (Matth. 16, 22; Mark. 8, 32), sein Entzücken bei der Verklärung des Herrn (Matth. 17, 4; Mark. 9, 4; Luk. 9, 33); der Vorgang bei Bezahlung der Tempelsteuer (Matth. 17, 23); seine Frage nach dem Lohn für die gebrachten Opfer (Matth. 19, 27; Mark. 10, 28; Luk. 18, 28), seine tiefe Demuth und rührende Einfalt bei der Fußwaschung (Joh. 13, 6 ff.); der Ausdruck seiner Anhänglichkeit beim letzten Abendmahl (Matth. 26, 33 ff.; Mark. 14, 29 ff.; Luk. 22, 31 ff.; Joh. 13, 36 ff.); sein Schlafen am Oelberg während der Todesangst des Herrn (Matth. 26, 40 ff.; Mark. 14, 37 ff.). Ebenso sorgfältig haben die Evangelisten auch die Auszeichnungen berichtet, womit der Herr die Beweise seines Glaubens und seiner Hingebung erwiederte. Die Felsenfestigkeit seines Glaubens bewies er, als bei der Verheißung des Altarssacramentes von Jesu auch Viele seiner Getreuen abfielen. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt auch ihr weggehen? Und Simon Petrus antwortete ihm: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Messias, der Sohn Gottes bist“ (Joh. 6, 69 ff.). Noch feierlicher bekannte er Namens aller anderen Apostel auf dem Wege nach Cäsarea Philippi: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 16). Indem er sich hiermit als den würdigen Grundfels der zu stiftenden Kirche auswies, erhielt er von Jesu als Erwiederung die ganze Machtfülle übertragen, welche dem Haupt der Kirche gebührt: „Auf dich als Felsen will ich meine Kirche bauen, und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben“ (Matth. 16, 18). Um ihn zu dieser wunderbaren Stellung zu befähigen, betete Jesus freilich für ihn (Luk. 22, 32), allein nach unergründlichem Rathschluß überließ er ihn auch in einem Augenblicke sich selbst, da Petrus die Zuversicht auf seine eigene Festigkeit auf die Spitze trieb. Nachdem er so weit gegangen war, für den Heiland das Schwert zu ziehen und Blut zu vergießen, wagte er auch noch in den Hof des Hohenpriesters vorzudringen und der Gefahr, die ihm vorausgesagt war, zu trotzen; da fiel er und verläugnete den zu kennen, ohne den er doch nicht leben mochte. Die Buße für diese Sünde war das Heilmittel, das die letzten Schwächen in seinem feurigen Charakter tilgte und ihn zu einem so milden Vater und Regenten umschuf, wie für eine aus Sündern zu berufende Kirche nöthig war (Matth. 26, 69 ff.; Mark. 14, 66 ff.; Luk. 22, 55 ff.; Joh. 18, 17 ff.).

Auch nach der Auferstehung Jesu erscheint Petrus ausgezeichnet durch seine Liebe zum Herrn, wie durch dessen Gnadenwahl. Die Frauen am Grabe des Auferstandenen erhielten Auftrag, die Nachricht von dem Geschehenen vor Allem an Petrus zu überbringen (Mark. 16, 7); da stand er eiligst auf und lief zum Grabe hin, und wenn auch der jüngere Johannes ihn überholte, so trieb ihn doch seine feurige Liebe vor diesem in das leere Grab (Joh. 20, 6). Ihm erschien daher der auferstandene Heiland vor allen anderen Aposteln (Luk. 24, 34) und gab ihm die Gewißheit, daß seine Schuld durch vollkommene Reue getilgt sei. Später wirkte der Heiland an ihm noch einmal das Wunder, bei welchem er ihn früher zum Menschenfischer berufen hatte, und nachdem er ihn genöthigt, durch dreimalige Betheuerung seiner Liebe die dreimalige Verläugnung wieder gut zu machen, übertrug er ihm das Oberhirtenamt über seine Kirche und sagte ihm zugleich die Art seines Todes vorher (Joh. 21, 2—19). Von dieser oberhirtlichen Gewalt hat Petrus seitdem bewußten Gebrauch unter Anerkennung der übrigen Apostel gemacht. Die Apostelgeschichte erzählt, wie er die Wahl eines neuen Apostels an Judas' Stelle anordnete und leitete (1, 15 ff.), wie er die ersten Christen in die Kirche aufnahm (2, 14 ff.), wie er vor dem hohen Rath als Vorkämpfer auftrat (4, 8 ff.), wie er in der Kraft Gottes ungezählte Wunder wirkte (3, 6; 5, 15), wie er über Ananias und Saphira die erste kirchliche Strafe verhängte (5, 1 ff.), wie er mit Johannes in Samaria die neu gegründete Gemeinde bestätigte und firmte (8, 14 ff.), wie er in Simon den ersten Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft wies (8, 20 ff.), wie er die ganze damalige Kirche visitirte (9, 32), wie er durch Aufnahme der Heiden eine neue Periode der kirchlichen Entwickelung inaugurirte (10, 1), und wie er genöthigt wurde, εἰς ἕτερον τόπον zu gehen (12, 17). Hier bricht die für Theophilus geschriebene Apostelgeschichte mit den Nachrichten über Petrus ab, weil dem zu

Rom Lebenden für dessen spätere Geschichte nähere, unmittelbare Quellen zu Gebote standen. Aber auch schon früher ist Lukas nach seinem Plan über manches hinweggegangen, was wir bei einem Lebensbilde des Apostels nicht entbehren möchten. So erzählt Gal. 1, 18, daß Paulus, obwohl unmittelbar von Gott berufen (1, 1. 12), dennoch vor Beginn seiner apostolischen Thätigkeit nach Jerusalem reiste, um erst mit dem Oberhaupt der Kirche in Verbindung zu treten. Anderswoher ist bekannt, daß Petrus sich wiederholt zu Antiochien aufgehalten hat. Bei der ersten Christenverfolgung, der Stephanus zum Opfer fiel, flohen die jüdischen Christen auch nach Antiochien und stifteten daselbst eine Gemeinde. Die Tradition hält fest, daß der hl. Petrus sich dieser Gemeinde besonders annahm und ihre Leitung behielt, so daß er als erster Bischof derselben 36—42 n. Chr. genannt, und daß seine Cathedra Antiochena alljährlich am 22. Februar von der Kirche besonders gefeiert wird. An einen mit Residenz verbundenen Episcopat ist hierbei freilich nicht zu denken, da Petrus während der angegebenen Zeit wiederholt anderswo erscheint; so fand ihn ja Paulus im Jahre 39 zu Jerusalem (s. oben), und auch auf dem ersten Concil zu Jerusalem führte er den Vorsitz (Apg. 15, 7). Allein eine nähere Beziehung der antiochenischen Gemeinde zu Petrus wird schon durch die enge Verbindung angedeutet, welche Antiochia mit Jerusalem unterhielt (Apg. 11, 22 ff.; 15, 2).

Im J. 42 suchte Herodes Agrippa sich dem Volke gefällig zu zeigen, indem er die Häupter der Christen aus dem Wege räumte. Er hatte schon den Zebedäiden Jakobus mit dem Schwert hingerichtet, als er auch Petrus einkerkern ließ, um mit ihm ebenso zu verfahren. Wunderbar gerettet, konnte Petrus doch nun nicht länger in Jerusalem bleiben und begab sich εἰς ἕτερον τόπον — an denjenigen Ort, welcher dem daselbst lebenden Theophilus gut genug bekannt war. Nach allen erhaltenen Nachrichten ist hiermit die erste Reise des Apostelfürsten nach Rom bezeichnet. Zu dieser Reise war die Bekehrung des römischen Hauptmanns Cornelius in doppelter Weise Veranlassung geworden. Einerseits hatte dieselbe ihm einen weitaussehenden Beruf eröffnet, zu dessen Erfüllung die Hauptstadt der heidnischen Welt als das geeignetste Arbeitsfeld erschien, andererseits verschaffte ihm die Bekanntschaft mit einem Glied der angesehenen gens Cornelia gerade in Rom die meiste äußere Sicherheit und öffnete ihm viele Häuser, in denen er wirken konnte. So hat Petrus im J. 42 die römische Kirche gestiftet und hat die Gründung im J. 67 mit seinem Blute besiegelt. Innerhalb dieser 25 Jahre war er factisch der eigentliche Bischof der Kirche zu Rom, obwohl er auch hier nicht fortwährend als residirend zu denken ist. Er konnte seine Thätigkeit zunächst nur bis zum Jahre 50 fortsetzen, da Claudius um diese Zeit sämmtliche Juden aus Rom vertrieb. Diese Maßregel führte ihn wieder nach Jerusalem, wo seine Anwesenheit zu der nothwendigen Schlichtung einer Differenz führte, deren Aufhebung eine Lebensfrage für die junge Kirche geworden war (Apg. 15, 1 ff.). Da aber Jakobus hier als Bischof waltete, so war seine Anwesenheit hier nicht lange nöthig, und er zog nun weiter nach Antiochien. Hier machte die Liebe zu Heiden und Juden ihn schwach, weil er Alle gewinnen wollte, so daß Paulus, als er ebenfalls dahin kam, um seines oberhirtlichen Ansehens willen eine ernste Rüge für nöthig hielt (Gal. 2, 11 ff.; s. ob. S. 463). Von da an aber gibt es für acht Jahre keine Nachrichten mehr über den Apostelfürsten. Gewiß hat er während dieser Zeit seine apostolische Wirksamkeit im Morgenlande fortgesetzt. Die Nachrichten der Alten daher, daß er während dieser Zeit in Kleinasien, und zwar vorzugsweise unter Juden und Judenchristen gewirkt habe, sind nicht unwahrscheinlich und werden durch die Thatsache von der Feindseligkeit der Juden gegen Paulus unterstützt (Orig. ap. Eus. H. E. 3, 1, 2. XX, 216; Eus. H. E. 3, 4, 3. XX, 220; Hier. de virr. ill. 1. XXIII, 607; Epiph. Haer. 27, 6. XLI, 373; Leo M. Serm. 82, 5 in nat. App. LIV, 425). Eine vorhergegangene Wirksamkeit allein kann erklären, daß Petrus in diesem Briefe als Ermahner und Tröster auftritt, wie dieß auch Origenes a. a. O. durch den Ausdruck κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν angibt.

Unbestreitbar steht auch fest, daß Petrus nach achtjähriger Wirksamkeit im Orient sich wieder in seine Diöcese Rom begeben hat. Er that dieß, wie die anderen aus Rom vertriebenen Christen, bald nach dem 54 erfolgten Tode des Kaisers Claudius und jedenfalls vor 57. Als Paulus in diesem Jahre zum ersten Mal nach Korinth schrieb, war Petrus dort schon gewesen, so daß sich eine Partei nach seinem Namen benannte. Vgl. ob. S. 488. Daß er aber auf dem Wege aus dem Morgenlande nach Rom Korinth berührt habe, ist wohl kaum zu bezweifeln. Wenn Lactanz de mortt. persec. 2 angibt,

Petrus sei 25 Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn nach Rom gekommen, so führt dieß auf die nämliche Zeitberechnung: in den ersten Jahren Nero's ist Petrus wieder nach Rom gekommen und blieb nun an dem neuen Mittelpunkt der Christenheit bis zu seinem Tode im J. 67 n. Chr. Ununterbrochen kann auch dieser Aufenthalt nicht gewesen sein; vielmehr wird der rastlose Eifer, der den Apostel belebte, ihn auch für kürzere oder längere Zeit wieder in andere Gegenden zur Predigt und zur Visitation geführt haben. Jedenfalls war er, als Paulus seinen Brief nach Rom schrieb, nicht dort, weil sich sonst in diesem Briefe wohl ein Gruß an ihn befinden würde. Welch reiche Früchte aber seine Wirksamkeit in Rom getragen hatte, zeigt das vortheilhafte Bild, welches der hl. Paulus in jenem Brief von der dortigen Gemeinde entwirft. Seine Predigt drang so tief in die Herzen seiner Zuhörer, daß diese nach seinem Tode ein geschriebenes Andenken an dieselbe begehrten und so zur Abfassung des Evangeliums durch Markus Veranlassung wurden (s. o.). Vgl. hierzu die schöne, ausführliche Darstellung bei Hundhausen a. a. O. S. 1—44, wo auch eine reiche Literatur angegeben ist; ferner *Janvier*, Hist. de Saint Pierre, Tours 1875.

634. Daß der hl. Petrus diesen Brief wirklich geschrieben hat, wird schon durch die Beschaffenheit des Inhaltes wahrscheinlich.

Die den hl. Petrus besonders bewegenden Lehren und Anschauungen werden aus den Predigten klar, welche die Apostelgeschichte von ihm aufbewahrt hat. Hiernach erscheint es nicht ohne Bedeutung, daß im Anfang des Briefes die Auferstehung des Herrn so nachdrücklich als Grund unserer Hoffnung hingestellt wird; denn dieß thut auch der hl. Petrus in jeder seiner Predigten Apg. 2, 22 ff.; 3, 15. 16; 5, 30; 10, 40 ff. Ferner ist die Anwendung des Bildes, welches 2, 4 ff. ausgeführt ist, dem hl. Petrus besonders geläufig gewesen; er gebraucht es nicht bloß Apg. 4, 11 ausdrücklich, sondern der darin liegende Gedanke tritt in jeder seiner Predigten in den Vordergrund Apg. 2, 23. 24. 36; 3, 13. 14; 4, 10; 10, 39. 40. Auch der Aufenthalt Jesu in der Unterwelt wird, wie 3, 19, sonst nur vom hl. Petrus erwähnt Apg. 2, 24. 27. 31; „Richter über die Lebendigen und die Todten" ist Jesus 4, 5 wie Apg. 10, 42. Der Berufung auf die Propheten 1, 10 steht ein ähnliches Verfahren Apg. 2, 16 ff.; 3, 18. 24. 25; 10, 43 entgegen; der Gedanke 1, 12 findet sich schon Apg. 2, 39. Die Ermahnung 3, 14 entspricht dem, was Apg. 5, 41 erzählt wird. Die Warnung 5, 8 dürfen wir auf Petrus' eigene Erfahrung zurückführen. Die fortwährende Beziehung auf das Alte Testament ist, wie bei diesem Briefe, so auch bei allen Reden des hl. Petrus, welche in der Apostelgeschichte stehen, charakteristisch. Wenn der Verfasser sich 1, 1 bloß „Apostel Jesu Christi" und 5, 1 συμπρεσβύτερος nennt, so entspricht dieß der Demuth, welche von dem großen hl. Petrus bekannt ist; ein Fälscher würde in einem unterschobenen Briefe derselben schwerlich Rechnung getragen haben. Endlich nennt der Briefschreiber 5, 13 einen Markus seinen [geistigen] Sohn, gewiß keinen Andern, als den Verfasser des zweiten Evangeliums, dessen nahe Beziehung zu Petrus aus Apg. 12, 12 hervorgeht (s. ob. S. 405). Die Wiederholungen, namentlich in dem zweiten Theil des Briefes, zeigen das theilnehmende Gefühl des Apostelfürsten, aber auch den Bildungsstand des frühern Fischers, dessen formelle Fertigkeit hinter dem gewaltigen Aufschwung seines Geistes zurückgeblieben ist; eigenthümlich erinnern diese Wiederholungen auch an Joh. 21, 15—17. Es ist deßwegen von allen unbefangenen Forschern anerkannt, daß die Herleitung des Briefes vom hl. Petrus innere Wahrheit habe. Schon Erasmus nennt ihn epistolam profecto dignam apostolorum principe, plenam auctoritatis ac maiestatis apostolicae (Paraphr. in omn. epist. Basileae 1521. Argum. in h. ep.). Aehnlich sagt Grotius: Habet haec epistola τὸ σφοδρόν conveniens ingenio Principis Apostolorum. Vgl. Steiger, Der erste Brief Petri ausgel., Berlin 1832, S. 5. Freilich bilden die angeführten Einzelheiten keine Beweise von zwingender Natur; allein sie dürfen deßwegen nicht unbeachtet bleiben, weil sie als Bestätigung zu der äußern Gewißheit treten, welche durch eine große Reihe geschichtlicher Zeugnisse hervorgerufen wird.

635. Seit den frühesten Zeiten der kirchlichen Literatur erscheint der erste Brief Petri in kanonischem Gebrauch.

Das älteste Zeugniß hierfür ist der im Kanon stehende zweite Brief Petri, dessen Verfasser ganz gewiß als der Apostel Petrus anerkannt sein will. Ob er es wirklich ist, kommt hier nicht in Frage, da das Schreiben anerkannter Maßen aus der ersten Zeit der Kirche herrührt. Wenn dieser Brief nun 3, 1 von dem vorliegenden als erstem Briefe spricht, so ist damit ein Zeugniß für die Herkunft desselben von Petrus gegeben. Das Vorhandensein des Briefes und die Ehrfurcht der Gläubigen vor ihm bezeugt ferner die Anführung von sieben Stellen aus demselben in Polykarps Brief an die Philipper 1. 2. 5. 8. 10. V, 1005—1014; hierzu fügt Eusebius H. E. 4, 14, 9. XX, 340 die Bestätigung: ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς. Der nämliche Kirchengeschichtschreiber sagt 3, 39, 17. ib. 300 auch von Papias: κέχρηται ... μαρτυρίαις ... ἀπὸ τῆς Πέτρου [ἐπιστολῆς], womit auf Eusebius' Standpunkt nur der erste Brief gemeint sein kann. Diese beiden Auctoritäten sind von besonderem Gewicht, weil sie zu denjenigen kleinasiatischen Gemeinden gehörten, an welche der Brief gerichtet ist. Die Peschittho, welche nur drei katholische Briefe umfaßte, enthielt unter denselben auch dieses Schreiben. Daß es in der Itala von Anfang an stand, zeigen die Citate bei Tertullian und Cyprian. Die Stelle 5, 6 steht in dem oft citirten Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon bei Eusebius H. E. 5, 2. XX, 436. Irenäus ist wieder der Erste, der den Brief unter dem Namen des hl. Petrus anführt 4, 9, 2. VII, 998; 4, 16, 5. ib. 1019. Ebenfalls mit diesem Namen citiren ihn Clemens von Alexandrien Paedag. 1, 6. VIII, 301; 3, 11. ib. 649; Strom, 4, 7. ib. 1257; 4, 20. ib. 1340 u. ö., Tertullian Scorp. 12. II, 146, Origenes de Princ. 2, 5, 3. XI, 206 und wohl noch fünfzig Mal, Cyprian de bono patient. 9. IV, 628; c. Jud. 3, 36. IV, 756 und alle Späteren. Deßgleichen steht er in allen Verzeichnissen des Kanons, so daß Eusebius ihn mit Recht unter die ὁμολογούμενα aufgenommen hat (s. ob. § 43). Einzig das Muratorische Fragment thut seiner in der heutigen Gestalt keine Erwähnung; doch ist es übereinstimmende Ansicht aller katholischen, wie der meisten protestantischen Gelehrten, daß er nicht darin gefehlt haben kann; entweder war von ihm beim Evangelium nach Markus, was minder wahrscheinlich ist, oder in der sehr verderbten Stelle nach Apocalypses etiam Johannis die Rede. S. Hundhausen a. a. O. S. 96 ff.

Trotz so einleuchtender Bezeugung ist der erste Brief Petri freilich auch nicht dem Schicksal entgangen, von der protestantischen Kritik dieses Jahrhunderts für unächt erklärt zu werden. Zuerst that dieß Cludius in den „Uransichten des Christenthums", Altona 1808, S. 296 ff., dann de Wette und Baur und besonders des Letzteren Schüler Schwegler in der Schrift: Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846, II, S. 2 ff. Die versuchte Beweisführung, welche hauptsächlich Reminiscenzen aus paulinischen Briefen, Mangel eines selbständigen schriftstellerischen Charakters und die Bestimmung für Heidenchristen entgegen Gal. 2, 7—9 in's Feld führt, ist nicht so bestechend, daß es nöthig wäre, sie hier zu widerlegen. S. Hundhausen a. a. O. S. 100 ff.; Holtzmann, Einl. S. 490.

## 636. Der Brief ist zu Rom in den letzten Lebensjahren des hl. Petrus verfaßt.

Aus dem Gruß 5, 13 läßt sich folgern, daß Petrus, als er den Brief schrieb, sich in „Babylon" befand. „Es grüßt euch die in Babylon Miterwählte", nicht eine Frau, sondern wie die Peschittho, die Vulgata und der Cod. Sinaiticus hinzufügen, ἐκκλησία. Hier kann aber weder das ägyptische Babylon beim heutigen Kairo, noch die bekannte Stadt am Euphrat gemeint sein. Aus dem Alterthum hat sich auch nicht die leiseste Andeutung davon erhalten, daß Petrus je nach Aegypten oder nach dem alten Babel gekommen sei; so liegt von vorn herein nahe, hier an eine symbolische Bezeichnung zu denken. Als solche steht aber der Name Babylon in einem der sogen. sibyllinischen Orakel, das aus dem ersten Jahrhundert stammt (Orac. Sibyll. 5, 143. 159), für Rom, vermuthlich aus Anlaß davon, daß auch in der Apokalypse an mehreren Stellen (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21) Rom unter Babylon zu verstehen ist. Dem entsprechend haben schon Papias und Clemens von Alexandrien (Eus. H. E. 2, 15, 2. XX,

173) die Stelle 5, 13 so erklärt, daß Petrus seinen ersten Brief zu Rom geschrieben habe, und hierbei sind die katholischen Erklärer mit sehr wenigen Ausnahmen geblieben. Meminit Marci, sagt der hl. Hieronymus de virr. ill. 8. XXIII, 621, et Petrus in prima epistula sub nomine Babylonis figuraliter Romam significans: salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coëlecta, et Marcus, filius meus. Zwar wird dagegen eingewendet, es liege bei dem oberhirtlichen Schreiben keine Veranlassung vor, die prosaische Ausdrucksweise zu verlassen, wie eine solche Veranlassung bei der Apokalypse vorhanden ist; allein hierbei ist übersehen, daß der hl. Petrus wiederholt poetisch-symbolische Ausdrücke gebraucht, wie 1, 1 ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι (vgl. 1, 13; 2, 5), und daß gerade in 5, 13 noch zwei andere Ausdrücke, ἡ συνεκλεκτὴ und ὁ υἱός μου, symbolischer Natur sind. Wie sehr schon im ersten Jahrhundert Rom als Sitz der Abgötterei und der Unzucht dem alten Babel glich, ist aus der Geschichte bekannt. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche S. 99; Hundhausen a. a. O. S. 82 ff.; Freib. Kirchenlex. I, 1822.

Die Zeit der Abfassung kann durch folgende Induction bestimmt werden. Der Brief ist innerhalb eines Zeitraumes geschrieben, während dessen der hl. Petrus zu Rom war; dieß gibt von 42—67 Spielraum. Der Brief redet nun nirgendwo von blutiger Verfolgung, sondern nur von Anfeindungen, bei denen es darauf ankommt, die christliche Lebensweise entweder gegen epikuräische Grundsätze zu vertheidigen (3, 15), oder böswillige Ausdeutungen derselben zu entkräften (2, 12); folglich fällt er vor die neronische Verfolgung, d. h. vor das Jahr 64. Er setzt aber eine solche Verbreitung des Christenthums in Kleinasien voraus, wie sie erst nach dem dreijährigen Aufenthalt des hl. Paulus zu Ephesus, also nach 57 zu denken ist. Innerhalb der Zeit von 57—64 läßt sich das Jahr der Abfassung dadurch erschließen, daß 5, 13 wohl von Markus, aber nicht von Paulus Grüße geschrieben werden. Ersterer war nach Col. 4, 10; Phil. 24 während der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus in Rom; wäre der Brief in dieser Zeit geschrieben, so würde letzterer gewiß wegen seiner doppelten Beziehung zu Petrus und zu Markus den Gruß aufgetragen haben. Der Brief ist also nach 63, vermuthlich im Anfang des Jahres 64, kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung, geschrieben; damals war Paulus nach Spanien abgereist, so daß der hl. Petrus für ihn eintrat, um die gedrückten Gemeinden aufzurichten.

Neuere Erklärer haben eine Zeitbestimmung daraus ableiten wollen, daß der Brief Reminiscenzen aus dem Epheser- und Römerbrief, sowie aus dem Brief des hl. Jakobus enthalte. Hierüber sind besondere Tabellen schon bei Hug, Einleitung II, S. 541 ff., Credner, Einl. S. 634, Holtzmann, Einl. S. 488 aufgestellt worden. Die Harmonie zeigt sich jedoch nur durch Uebereinstimmung in den Grundwahrheiten der christlichen Religion, deren Ausdruck bei jedem Schriftsteller die nämliche Form annehmen muß. Wären aber auch die angegebenen Schreiben wirklich in dem Briefe benutzt, so würde hiernach die Abfassungszeit nicht anders zu erklären sein.

### 3) Der zweite Brief des hl. Petrus.

**637. Der zweite Brief Petri ist ein Ermahnungsschreiben, worin die Adressaten aufgefordert werden, 1. ihr Leben nach dem Glauben einzurichten, 2. sich vor Irrlehrern, deren Treiben geschildert wird, zu hüten, 3. sich auf die Ankunft Jesu zum Gericht bereit zu halten.**

1. Der Verfasser bezeichnet diejenigen, denen er schreibt, nur als solche, welche gleichen Glauben mit ihm erlangt haben, und wünscht ihnen Gnade und Friede durch Wachsthum geistiger Erkenntniß 1, 1. 2. Wie sie durch die Berufung zum Christenthum alle Mittel zur christlichen Vollkommenheit erhalten haben, so sollen sie sich auch befleißigen, durch gute Werke ihre Auserwählung sicher zu stellen und von einer Tugend zur andern fortzuschreiten 3—11. Hieran können sie nicht oft genug erinnert werden, und diese Pflicht will er jetzt schriftlich erfüllen, damit seine Wirksamkeit auch durch seinen bevorstehenden Tod nicht unterbrochen werde 12—15. Er predigt nämlich von der Herrlichkeit Jesu nicht nach trügerischer Ueberlieferung, sondern ist Augenzeuge derselben auf dem Tabor gewesen 16—18. Sein Zeugniß wird bekräftigt durch das Wort der Propheten, das die Auctorität des heiligen Geistes selbst für sich hat 19—21.

2. So wie es aber falsche Propheten gegeben hat, so werden auch unter ihnen Irrlehrer aufstehen, welche aus unlauteren Motiven Viele in's Verderben ziehen 2, 1—3. Diese werden indeß ein schreckliches Ende nehmen; Gott wird sie ebenso richten, wie die sündigen Engel, wie die Welt zur Zeit Noe's und wie Sodoma und Gomorrha 4—6. So wie Lot unter der Masse der Sünder gerettet wurde, weil er gerecht war, so wird er auch jetzt die Tugendhaften bewahren, um seine Gerechtigkeit an den Frevlern desto furchtbarer zu verherrlichen 7—9. Besonders wird sein Gericht die Unzüchtigen, die Verächter der Obrigkeit und die Lästerer des Heiligen treffen 10. Die Engel, obgleich vollkommene Geister, wagen niemanden zu verurtheilen; die Irrlehrer aber lästern, was sie nicht verstehen; sie haben nur ihre Lust und ihren Vortheil im Auge, wie Balaam, und werden auch wie er zu Schanden werden 11—16. Sie versprechen viel und reden von Freiheit, da sie doch selbst Knechte ihrer Leidenschaften sind und die, welche ihnen glauben, in die Knechtschaft der Sünde bringen 17—19. Ihnen wäre es besser, nicht Christen geworden zu sein, weil sie dann nicht so schwer gestraft würden 20—22.

3. Dieß ist schon der zweite Brief, den er ihnen schreibt, um sie zu einer lautern Gesinnung zu erwecken und ihnen die Mahnungen der Propheten und die Gebote des Herrn in's Gedächtniß zu rufen 3, 1. 2. Mögen sie sich nicht durch die Spötter beeinflussen lassen, welche die göttliche Weltregierung läugnen 3. 4. Derselbe, der die Welt aus dem Wasser werden und durch Wasser wieder vergehen ließ, der wird sie am Tage des Gerichts durch Feuer zerstören 5—7. Zwar wartet er damit in seiner Langmuth, allein um so sicherer wird der Gerichtstag zu einer Zeit kommen, da man sich seiner nicht versieht, und wird die ganze Welt zu Grunde richten 8—10. Darum mögen sie das Sichere wählen und sich auf die Ankunft Jesu bereit halten, um mit ihm den neuen Himmel und die neue Erde zu bewohnen, welche aus der Zerstörung hervorgehen werden 11—13. So lehrt auch der hl. Paulus, und nur Verdrehung kann seinen Briefen einen andern Sinn unterlegen 14—16. Mögen sie also vor den Irrlehrern sich hüten, damit sie in Gnade und Erkenntniß wachsen! 17—18.

### 638. Dieser Brief ist unter steter Rücksicht auf die antinomistischen Irrlehrer der apostolischen Zeit geschrieben.

Schon wenn der Verfasser in dem ersten Theil seines Schreibens nachdrücklich auf die Bethätigung des christlichen Glaubens durch die Uebung der Tugend dringt, will er damit „sophistischen Mythen" (1, 16) entgegentreten, welche für ein sittliches Gesetz keine Grundlage bieten konnten und eigens zur Beseitigung jeder sittlichen Schranke ersonnen waren. Der Haltlosigkeit solcher phantastischen Theorien setzt er deßwegen auch als Grund unseres Glaubens das Augenzeugniß der Apostel und die Inspiration der Propheten entgegen (1, 17—21). Es könnte nun der Gedanke entstehen, hiermit fasse der Schreibende die Ausgeburten der Gnostiker in's Auge, zumal da er schon als Ziel seines Segenswunsches die wahre ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν hinstellt. Dieser Gedanke ist insofern richtig, als die Keime der Gnostik bis in die Anfänge der christlichen Zeit, ja bis vor dieselbe hinaufreichen, und als es in der ersten Zeit der Kirche keine Irrlehrer gegeben hat, welche nicht mehr oder weniger mit den späteren Gnostikern gemein hätten. Daher warnt auch der hl. Paulus Eph. 5, 6 und Col. 2, 18 schon vor solchen Lehren, welche ihre eigentliche Ausbildung erst im Gnosticismus empfangen haben. Allein eigentliche, ausgebildete Gnostiker, wie sie im zweiten Jahrhundert auftreten, hat der Verfasser dieses Briefes nicht im Auge. Er nennt die nämlichen Irrlehrer, welche er 2, 1 als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet, später 3, 3 ἐμπαῖκται, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln. Die eigentlichen Gnostiker nun spotteten nicht über die Lehren des Christenthums, sondern gaben nur vor, sie vermittelten ein tieferes Verständniß derselben, und brauchten so die christlichen Lehren als Deckmantel für ihre abenteuerlichen Speculationen. Wesentlich ist vielmehr bei den in diesem Briefe genannten Irrlehrern, daß sie alle übernatürliche Leitung der Menschheit und daher auch eine ewige Vergeltung läugneten (3, 4. 9), und daß sie auf Grund mißbräuchlicher Anwendung der Briefe Pauli (3, 16) eine Freiheit lehrten, welche nur die Emancipation des Fleisches bedeutete (2, 10. 13. 14. 19), und zur Ausbeutung der Irregeleiteten für ihre schmutzige Habsucht diente (2, 3). Sie werden daher mit Balaam auf eine Linie gestellt, insofern auch dieser, um sich selbst zu bereichern, die Juden zur

Unzucht verleiten ließ (2, 15). Sie sind gewesene Heiden, welche nach der Aufnahme in's Christenthum wieder zu den Ausschweifungen des Heidenthums zurückgekehrt und so zum Schandflecken der christlichen Gemeinden geworden sind, in denen sie die von Gott gesetzte Auctorität lästern und Spaltungen herbeiführen (2, 10. 20—22). Aus allen diesen Zügen entsteht unzweifelhaft das Bild derjenigen Antinomisten, welche schon in apostolischer Zeit in den Heidenländern auftraten. Mit den Nikolaiten der Apokalypse sind diese wohl nicht identisch, obwohl auch letztere Apok. 2, 14 mit Balaam verglichen werden; denn es wird ihnen nicht, wie diesen Apok. 2, 14. 20 vorgeworfen, daß sie die Christen zur Gemeinschaft mit dem Götzendienst verleitet hätten, und umgekehrt wird den Nikolaiten nicht der schmutzige Eigennutz der hier gemeinten Antinomisten zur Last gelegt; die Vergleichung mit Balaam geht bei ihnen aus anderem Gesichtspunkt hervor. Nach allem diesem bekämpft der Verfasser dieses Briefes auf heidenchristlichem Gebiet das nämliche Uebel, welches der hl. Jakobus auf judenchristlichem angreift, und sieht sich deßwegen auch genöthigt, ebenso wie dieser, den Verdrehungen der paulinischen Lehre entgegenzutreten. Ausführlicheres siehe bei Hundhausen, das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878, S. 80—90.

639. Bei der Bekämpfung dieser Irrlehrer hat der Verfasser den kanonischen Brief Judä zu Grunde gelegt.

Es ist eine allgemein zugestandene Thatsache, daß zwischen dem Brief Judä und dem Abschnitt 2, 1 bis 3, 3 des zweiten Briefes Petri eine Aehnlichkeit besteht, welche zu groß ist, um zufällig zu sein. Vergleicht man 2 Petr. 2, 1—3 mit Jud. 4; 2, 4 mit 6; 2, 6 mit 7; 2, 10 mit 7. 8; 2, 11 mit 9; 2, 12 mit 10; 2, 13 mit 12; 2, 15 mit 11; 2, 17 mit 12. 13; 2, 18 mit 16; 2, 21 mit 3; 3, 1—3 mit 17. 18, so zeigt sich, daß nicht bloß die einzelnen Gedanken, sondern auch die Anordnung aller Gedanken übereinstimmt. Außerdem aber finden sich Reminiscenzen auch 1, 2 vgl. mit 1. 2; 1, 5. 15 mit 3; 3, 14 mit 24; 3, 18 mit 25. Hierbei kann man a priori auf den Einfall kommen, die beiden Verfasser dieser Briefe hätten sich schriftlich oder mündlich über die Form derselben verständigt; allein beim Mangel jedes äußeren Anhaltspunktes für eine solche Hypothese muß man auf einen solchen Ausweg verzichten. Man kann nicht umhin zuzugeben, daß einer von beiden Verfassern die Schrift des andern gelesen und reproducirt hat, und es kann nur fraglich sein, welchem die Priorität gebührt. Diese Frage aber muß nach dem Grundsatz entschieden werden, der schon oben S. 509 und 517 zur Sprache gekommen ist. Die Darstellung im Briefe Judä ist ausführlich und enthält eine Menge Einzelheiten, welche individualisirt sind; die Behandlung des Gegenstandes im vorliegenden Briefe aber ist kurz und erhebt die gedachten Einzelheiten auf das Niveau allgemeiner Anschauung; vgl. Jud. 6. 7 mit 2 Petr. 2, 4. 6; Jud. 9 mit 2 Petr. 2, 11; Jud. 12. 13 mit 2 Petr. 2, 17. Dabei läßt sich beobachten, daß die Erwägungen im Brief Judä, welche einen jüdischen Leserkreis voraussetzen, hier in eine Form gebracht sind, in welcher sie auch für heidenchristliche Leser brauchbar waren. Eine fortgeschrittene Reflexion zeigt sich daher im zweiten Briefe Petri, und dieß wird dadurch bestätigt, daß hier auch neue Gedanken entwickelt sind, welche schon im Briefe Judä natürlich gewesen wären, aber erst durch die Bestimmung des andern Briefes zur Sprache kommen konnten; so 2 Petr. 2, 7. 8 und 20—22; 3, 2 gegenüber Jud. 17, s. unten § 661. Demnach ist es kaum zweifelhaft, daß der Brief Judä im zweiten Brief Petri benutzt und der Hauptsache nach in denselben hineingewoben worden ist. Wenigstens darf man zum Beweise des umgekehrten Verhältnisses nicht anführen, daß im 2. Brief Petri Futura stehen, wo im Brief Judä von der vergangenen Zeit gesprochen wird; die Formen 2 Petr. 2, 1 ἔσονται und παρεισάξουσιν, 3 ἐμπορεύσονται, 3, 3 ἐλεύσονται sagen, was immer der Fall sein wird, und weisen deßwegen nicht auf eine frühere Zeit hin, als das παρεισέδυσαν Jud. 4. Auch bezieht sich das πάλαι προγεγραμμένοι Jud. 4 gewiß nicht auf den 2. Brief Petri, sondern nach der richtigen Erklärung der Vulgata auf die göttliche Vorherbestimmung. Ebensowenig ist in Jud. 17. 18 die Hinweisung auf 2 Petr. 3, 2. 3 zu suchen, da der betr. Gedanke ganz allgemeinen Inhaltes ist und schon 1 Tim. 4, 1 hinreichend begründet erscheint. Ausführlicheres bei Hundhausen a. a. O. S. 102—112; Kampf, der Brief Judä, Sulzbach 1854, S. 129 ff.

640. Dieser Brief steht in innerem Zusammenhange mit dem ersten Brief des hl. Petrus.

Zuerst ist hier, wie dort, die nämliche Persönlichkeit als Verfasser genannt. Allerdings beginnt der erste Brief mit dem Namen Πέτρος, der zweite mit Συμεὼν Πέτρος. Allein es ist bekannt, daß Petrus diese beiden Namen geführt hat, und daß in den Evangelien beide Namen bald einzeln, bald vereinigt gebraucht werden. Das hebräische שִׁמְעוֹן erscheint in der Septuaginta bald als Σίμων bald als Συμεών; mit der letzteren Namensform wird Petrus auch Apg. 15, 14 von Jakobus bezeichnet. Der Cod. Vaticanus und die älteren Uebersetzungen haben freilich auch hier die Form Simon; allein vermuthlich haben Judenchristen, wie Jakobus, die hebraisirende Form Συμεών vorgezogen. Wie aber der Doppelname Simon Petrus in diesem Briefe der einfachen Nennung Petrus im ersten Brief gegenüber verständlicher und förmlicher erscheint, so ist auch die beigegebene Bezeichnung hier ausführlicher: „Diener und Apostel Jesu Christi“, statt des bloßen „Apostel Jesu Christi“. Dieser feierliche Charakter ist durch die Seelenstimmung bedingt, welche 1, 13—15 hervortritt und kann nicht als einer andern Person angehörig gedeutet werden. In beiden Briefen steht nun auch der nämliche eigenthümliche Gruß χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη, der sonst nirgendwo vorkommt. Ferner hängt der zweite Brief insofern von dem ersten ab, als die lange Reihe sittlicher Ermahnungen im ersten 1, 13 ff. hier kurzweg vorausgesetzt oder zusammengefaßt wird 1, 4—7. Weiter ist der Ausdruck im ersten Brief 1, 8 ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε in Zusammenhang damit zu bringen, daß der Verfasser sich im zweiten 1, 16 einen ἐπόπτης der Herrlichkeit Jesu nennt. Besonders aber stimmen beide Briefe darin überein, daß der Gedankenkreis des Verfassers von den Anschauungen des Alten Testamentes erfüllt ist; so im ersten Briefe 1, 10—12. 16. 24. 25; 2, 3—10. 17. 22—24. 25; 3, 5. 6. 10—12. 14. 20. 21; 4, 8. 17. 18; 5, 5. 7. 13, im zweiten 1, 19—21; 2, 1. 4—8. 11. 15 ff.; 3, 2. 5—7. 8. 10. 13. 16. Dabei kehren in beiden gewisse eigenthümliche Auffassungen und Angaben wieder. In beiden ist von der Sintflut und zwar als Typus des Weltgerichtes die Rede, I, 3, 20 und II, 3, 6; beidemal wird die Errettung von acht Seelen besonders hervorgehoben I, 3, 20; II, 2, 5. Ebenso ist beiden Briefen die Betonung der Wichtigkeit gemeinsam, welche die alttestamentlichen Propheten für das Glaubensleben der Christen haben, I, 1, 10—12; II, 1, 19—21, und beide bringen mit der prophetischen die apostolische Wirksamkeit als zusammengehörig oder identisch in Verbindung I, 1, 12; II, 3, 2. In beiden Briefen wird die Wiederkunft des Herrn und die Pflicht des Christen, sich durch ein heiliges Leben auf dieselbe vorzubereiten, eindringlich hervorgehoben I, 1, 7 ff. 13 ff.; 4, 7 ff. 13 ff.; 5, 1 ff.; II, 1, 11. 16. 19; 3, 4—15, und in beiden wird die Langmuth Gottes dabei besonders in's Licht gestellt I, 3, 20; II, 3, 9. 15, aber auch die Gewißheit der göttlichen Strafe für die verstockten Sünder nachdrücklich in Erinnerung gebracht I, 2, 8; 4, 5. 17. 18; II, 2. 1. 3. 4—9. 13; 3, 5—7. 10. In beiden ist das Christenthum die „Wahrheit“ I, 1, 22 (Vulg. charitatis); II, 1, 12; die Ursache aller Sünde ist die Lust I, 1, 14; 2, 11; 4, 2. 3; II, 1, 4; 2, 10. 18—20; 3, 3, die Bedingung zur Heiligkeit die Lossagung von dem sündhaften Treiben der Welt I, 1. 14. 18; 2, 11 ff.; 4, 2 ff.; II, 1, 4; 2, 18. 20; 3, 11. 17. Zu dieser Harmonie des Inhaltes kommt eine leicht erkennbare Uebereinstimmung in den Ausdrucksformen. So steht ἀρετή, das im Neuen Testament nur noch Phil. 4, 8 vom Menschen vorkommt, in beiden Briefen von Gott und mit Bezug auf die Berufung zum Christenthum I, 2, 9; II, 1, 3. In beiden Briefen, sonst nirgend im Neuen Testament, stehen die eigenthümlichen Wörter ἀπόθεσις I, 3, 21; II, 1, 14; ἐποπτεύειν I, 2, 12; 3, 2; ἐπόπτης II, 1, 16; χορηγεῖν I, 4, 11; ἐπιχορηγεῖν II, 1, 5. 11; κομίζεσθαι von der ewigen Vergeltung I, 1, 9; 5, 4; II, 2, 13; δηλοῦν von übernatürlicher Offenbarung I, 1, 11; II, 1, 14. Das „Petrinische Lieblingswort“ (Hug, Einl. II, 481) ἀναστροφή steht II, 2, 7; 3, 11, wie I, 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16. In beiden Briefen steht die merkwürdige Verbindung ἄσπιλος und ἀμώμητος I. 1, 19; II, 3, 14. Beiden Briefen gemeinsam ist der häufige Gebrauch der Plurale von Abstractis I, 1, 11; 2, 1. 9. 19; 4, 3; II, 2, 2. 13. 18; 3, 11, sowie der Constructionen mit dem Dativ I, 1, 12; 2, 7; 3, 15; 4, 2. 12; 5, 9; II, 1, 1. 17; 2, 1. 3. 5. 8. 17. 19. 20; 3, 7. Noch viel mehr solcher Uebereinstimmungen s. bei Hundhausen, das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878, S. 80—90 im Anschluß an

die schon früher hierüber gemachten Beobachtungen. Am meisten geht aber der Zusammenhang beider Briefe daraus hervor, daß II, 3, 1 der betr. Brief ausdrücklich als der zweite bezeichnet ist, den der Verfasser an seine Leser richtet. Von dieser Angabe aus ist der Beweis für die Aechtheit des zweiten Briefes Petri zu führen.

641. Auch der zweite Brief Petri ist von dem Apostelfürsten Petrus verfaßt und an die nämlichen Leser, wie der erste, gerichtet, um einem neuen Bedürfniß derselben entgegenzukommen.

Sicher und allgemein zugestanden ist, daß der Brief vom Apostel Petrus verfaßt sein will. Wäre er nicht wirklich von ihm, so müßte er ihm von jemandem unterschoben sein, der zu einem an sich lobenswerthen Zweck das Ansehen des Apostels Petrus verwenden wollte. Dieß würde aber ein Maß von Unaufrichtigkeit und Berechnung in sich schließen, welches bei einem solchen Verfasser unbegreiflich wäre. Wer von solchem Eifer für die Ehre Gottes und das Reich Jesu Christi erfüllt ist, wie der Schreiber dieses Briefes, wer mit solcher wunderbaren Erleuchtung die Wahrheit der Lüge entgegenstellt, wer in solchem ächt apostolischen Geist um das Heil der Erlösten besorgt ist, der kann sich nicht fälschlich für den Nämlichen ausgeben, der auch den ersten Brief Petri geschrieben. Der ganze Inhalt des Briefes nöthigt daher, das für Wahrheit anzunehmen, was über die Person des Verfassers im Briefe selbst angegeben ist: daß der Verfasser bei der Verklärung Jesu zugegen war (1, 18), daß er ein Mitbruder des hl. Paulus ist, mit dem er sich in Uebereinstimmung weiß, und für dessen Lehre er eintritt (3, 15. 16), daß er Simon Petrus heißt (1, 1) und daß er wirklich hier zum zweiten Male an seine Leser schreibt. Letztere sind demnach die Gläubigen in Pontus, Galatien, Kappadocien und Bithynien, und bloß weil sie jetzt nicht mehr genau bezeichnet zu werden brauchen, werden sie 1, 1 daran erinnert, daß sie mit dem Schreibenden in der Gemeinschaft des Glaubens stehen. Die Glaubenseinheit bedingt aber auch die Einheit der Liebe, und die Liebe macht Alles gemeinsam. Demnach wacht der hl. Petrus auch über die neue Gefahr, welche sich in den gedachten Ländern erhoben hat. Primitiva ecclesia a duobus passa fuit: primo a persecutoribus vel tyrannis, secundo a falsis fratribus vel haereticis. Petrus igitur, doctor ecclesiae et instructor, in prima epistola munivit ecclesiam contra persecutores vel tyrannos, unde et in illa invitavit ad patientiam; in hac secunda munit ecclesiam contra haereses, unde et invitat ad sapientiam. In persecutionibus enim necessaria est patientia, sed contra haereticos necessaria est sapientia. *Hug. a St. Caro* Comm. ad 2 Petr. 1, 1. Lugd. 1669 p. 338.

642. Diese Ueberzeugung kann durch die Einreden, auf Grund derer in neuerer Zeit die Aechtheit des zweiten Briefes Petri geläugnet worden ist, nicht aufgehoben werden.

Der zweite Brief Petri ist seit dem römischen Concil 373, wie sämmtliche Verzeichnisse des Kanons beweisen, in der Kirche immer als kanonische Schrift verehrt. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben seinen apostolischen Ursprung nicht geläugnet, sondern nach Erasmus' Beispiel nur schüchtern zu bezweifeln gewagt. Eine bestimmte Läugnung sprach zuerst Hugo Grotius aus, indem er den Brief für zwei gesonderte Schreiben erklärte, deren zweites, mit 3, 1 beginnend, die vorhergehenden beiden Kapitel als ersten Brief bezeichne; beide seien von dem unter Hadrian gekreuzigten hl. Symeon verfaßt. In anderer Form ward der nachapostolische Ursprung später seit Semler von sehr vielen protestantischen Verfassern behauptet, während zugleich ebenfalls viele protestantische Gelehrte für die Aechtheit eintraten. Eine Entscheidung auf dieser Seite ist weder eingetreten noch zu erwarten. Die Nachweise über die betr. Literatur s. ausführlich bei Hundhausen a. a. O. S. 19 ff., kürzer bei Holtzmann, Einl. S. 499.

Die Gründe, welche die Läugnung veranlassen sollen, sind theils aus dem Verhältniß des Briefes zum Brief Judä, theils aus dem zum ersten Petrusbriefe, theils auch aus dem Inhalte des Briefes hergeleitet. Die erste Klasse dieser Einreden bedarf nicht vieler Widerlegung. Es soll eines Apostels unwürdig sein, sich der Schrift eines andern Apostels zu bedienen und „einen literarischen Diebstahl zu begehen". Den

großen Apostelfürsten hat aber gewiß die Demuth vor einem solchen Bedenken bewahrt, und dabei ist die Benutzung so selbständig, daß man anderswo als bei der heiligen Schrift darauf keinen Nachdruck legen würde. Hiermit ist auch die Einrede entkräftet, es sei der Brief Judä im zweiten Petrusbrief ungeschickt benutzt; das Bild der Irrlehrer bei Petrus sei „ein Unding", „eine falsche Copie der Verführer bei Judas". Dieses Bild ist gewiß von erschreckender Wahrheit, und gerade die Unterschiede zwischen ihm und der Darstellung bei Judas zeigen, wie genau der Verfasser mit dem, was er schilderte, bekannt war. Aus diesen Unterschieden ist nun ein neuer Einwand hergeleitet worden, insofern „Citate aus Apokryphen", welche bei Judas vorkommen sollen, hier fehlen; die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Schriften in der Kirche sei so späten Datums, daß der Brief in die nachapostolische Zeit falle. Allein die „Citate aus Apokryphen" in der heiligen Schrift beruhen auf ungenauer Beobachtung. Jud. 6 hat mit den Apokryphen keinen Zusammenhang, s. Hundhausen zu 2 Petr. 2, 4; Jud. 9. 14. 15 erzählen Dinge, welche auch in den jüdischen Apokryphen stehen, erzählen sie aber aus einer andern Quelle, s. Rampf, der Brief Judä, Sulzbach 1854, S. 201—282. Wenn daher auch der Jud. 9 erwähnte Streit in der „Himmelfahrt Mosis" erzählt wird und dieses Apokryphon erst 137 n. Chr. entstanden ist, so fällt deßwegen doch der Brief Judä und a potiori der zweite Brief Petri nicht nach jener Zeit. Die Weglassung der betreffenden Stellen aber im Petrusbrief bedeutet nichts Anderes, als den höheren Standpunkt der Reflexion bei dem Benutzer, und die Rücksichtnahme auf andere Leser, nicht „Apokryphenscheu".

Was nun das Verhältniß dieses Briefes zum ersten Briefe Petri betrifft, so ist zuerst auf § 640 hinzuweisen. Wenn dann aber verlangt wird, der zweite Brief solle auf alles zurückkommen, was der erste Brief enthält, so ist diese a priori gestellte Forderung bei ganz verschiedenen Veranlassungen zu weit getrieben und kann keinen Maßstab zur Beurtheilung abgeben. Es hat also keine Bedeutung, wenn eingewendet wird: das Versöhnungsleiden wird 1 Petr. von 1, 2 bis 5, 1 immer wieder auf's Neue zur Geltung gebracht, 2 Petr. 2, 1 bloß gestreift. Die Irrlehrer von 2 Petr. fehlen in 1 Petr. so durchaus, wie der für 1 Petr. charakteristische Gedanke der unzertrennlichen Einheit von Leiden und Herrlichkeit in 2 Petr. (mit seinen drei Kapiteln). Holtzmann, Einl. S. 496. Ganz unrichtig ist aber, als Kern des Christenthums erscheine dort ἐλπίς, hier γνῶσις oder ἐπίγνωσις; von letzterer sei 1 Petr. so wenig die Rede, wie 2 Petr. von jener. Denn gleich 2 Petr. 1, 4, ebenso 2, 19; 3, 13 ist von den ἐπαγγέλματα die Rede, welche den Grund der ἐλπίς bilden, und 1 Petr. 1, 12; 2, 9 (τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς); 3, 15; 4, 11; 5, 12 beziehen sich gewiß auf nichts Anderes, als auf die γνῶσις Χριστοῦ. So kann auch nach der im Neuen Testament herrschenden Anschauung und Ausdrucksweise kein größerer Gegensatz zwischen 1 Petr. 4, 7 und 2 Petr. 3, 8 gefunden werden, als zwischen 1 Thess. 5, 2 und 2 Thess. 2, 2. „Anstatt vielfacher Citate [im ersten Brief] begegnen 2 Petr. 2, 22; 3, 8 nur spärliche Anlehnungen an das Alte Testament", weil die Warnung vor Irrlehrern sich nicht so auf das Alte Testament stützen kann, wie die Ermunterung zum geduldigen Leiden. Neben diesen aus dem Inhalte abgeleiteten Bedenken könnte der Hinweis auf sprachliche und stilistische Verschiedenheit, von der schon der hl. Hieronymus Ep. 120, 11 ad Hedib. XXII, 1002 spricht, größere Wichtigkeit beanspruchen, wenn hierbei nicht so viel auf subjectives Ermessen ankäme, und wenn der kurze zweite Brief hinreichendes Material zur Begründung einer solchen Verschiedenheit böte. „Was dort ἀποκάλυψις heißt (1 Petr. 1, 7. 13; 4, 13), heißt hier (2 Petr. 1, 16; 3, 4. [12]) παρουσία" (Holtzmann a. a. O.); allein Paulus braucht in seinen Briefen beide Ausdrücke neben einander (2 Thess. 1, 7 und 2, 1. 8. 9). Im ersten Brief soll das alleinstehende κύριος immer von Christus, im zweiten immer von Gott gebraucht sein, allein 1 Petr. 2, 13 steht es sicher von Gott, und kommt sonst im Text des ersten Briefes nur noch einmal 2, 3 vor; im zweiten Brief steht δεσπότης von Christus 2, 1. Außerdem werden als Charakteristicum des zweiten Briefes die häufigen Wiederholungen Eines Wortes angeführt, welche Holtzmann a. a. O. aufzählt; allein so steht auch im ersten Brief 1, 5—10 dreimal σωτηρία, 1, 5—7 dreimal πίστις, 2, 6. 7 zweimal πιστεύω, 1, 15—18 und 3, 1. 2 je zweimal ἀναστροφή, 1, 10. 11 zweimal ἐρευνᾶν, 2, 20 zweimal ὑπομένειν. Aber träte auch die Verschiedenheit des Stils beim zweiten Brief noch mehr hervor, als wirklich der Fall ist, so kann sie dennoch als zwingender Grund zur Annahme der Unächtheit nicht gelten, weil eine solche Wandelung in der Ausdrucksweise

bei Schriftstellern durchaus nichts Ungewöhnliches ist. Schon der Cardinal Cajetan weist hier auf die Verschiedenheit hin, welche zwischen den Briefen und den übrigen Schriften Gregor's des Großen obwaltet; bei modernen Schriftstellern sind noch viel hervorstechendere Beispiele zu finden.

Aber auch ganz abgesehen von allen übrigen Bestandtheilen des Kanons, soll der zweite Brief in sich selbst deutlich die Spuren nachapostolischen Ursprunges tragen. Zuerst soll in 1, 1. 14—18; 3, 1. 15 deutlich „die Absichtlichkeit des Verfassers, sich als den Apostel Petrus kenntlich zu machen, hervortreten". Diese Wahrnehmung ist aber nur bei der vorgefaßten Meinung möglich, der Brief sei nicht von Petrus; die persönlichen Angaben sind gewiß nicht so bestimmt und zahlreich, wie die im Galater- und im zweiten Korintherbrief, und was hier Absichtlichkeit genannt wird, ist vielmehr lebendige, natürliche Wahrheit. Daneben aber soll der Verfasser 3, 2 ganz aus der Rolle gefallen sein, indem er gedankenlos nach Jud. 17 hingeschrieben μνησθῆναι τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν (nicht ἡμῶν) ἐντολῆς. Wer so absichtlich den Apostel Petrus gespielt hätte, würde gewiß nicht gedankenlos etwas herübergenommen haben, zumal wenn er sonst ganz selbständig den Brief Judä verwerthete; die angeführte Stelle aber entspricht durchaus der Situation des Apostels Petrus gegenüber von Gemeinden, in denen Paulus und seine Gefährten thätig gewesen waren. Endlich soll 3, 16 ganz im Sinne einer spätern Zeit gedacht sein. Allein aus dem Ausdruck ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς folgt noch nicht, daß der Verfasser alle uns bekannten Briefe des hl. Paulus gemeint habe; wie aber der hl. Petrus im ersten Brief 1, 10—12 die Apostel den Propheten zugesellt hat, so kann er auch hier die apostolischen Schreiben mit „den übrigen Schriften" auf eine Linie stellen. Daß dann der hl. Petrus den Berg der Verklärung 1, 18 nicht habe τὸ ἅγιον ὄρος nennen können, setzt eine Auffassung bei ihm voraus, welche mit V. 17 in Widerspruch steht. Was endlich der Verfasser 3, 5—7. 10—12 über die Entstehung und den Untergang der Welt lehrt, wird er wohl verantworten können, auch wenn er der hl. Petrus ist.

Nach allem diesem ist sicher, daß der zweite Brief des hl. Petrus aus inneren Gründen nicht der Unächtheit geziehen werden kann.

643. Wenn also dieser Brief im christlichen Alterthum später, als andere neutestamentliche Schriften, zur allgemeinen kanonischen Geltung gekommen ist, so kann dieß nur aus zufälligen äußeren Veranlassungen geschehen sein.

In Bezug auf den hier zur Sprache kommenden Thatbestand (vgl. oben § 42) muß zuerst festgehalten werden, daß für einen nur 61 Verse zählenden Brief keine Nothwendigkeit vorhanden war, in den Schriften des ersten und zweiten Jahrhunderts überall angeführt oder berücksichtigt zu werden, und daß die Schriften, in denen man eine Anwendung dieses Briefes sicher als geschehen voraussetzen darf, wie das Syntagma des hl. Justin u. a., verloren gegangen sind. Mangel an positiven Nachweisen von der Canonicität des Briefes kann also hier nichts bedeuten. Allein daß schon Justin Dial. 81. 82. VI, 670 sich der Stellen 3, 8; 1, 21; 2, 1 bedient, ist allgemein zugegeben. Die Rede Melito's an Kaiser Antonius, welche Cureton syrisch aufgefunden und herausgegeben hat, gibt unmißverständlich die Stelle 3, 10—12 wieder. Spicil. Syr. p. 51. Dasselbe gilt von Theophilus ad Autol. 2, 9. 13. VI, 1064. 1073 in Bezug auf die Stellen 1, 19. 21. Bei Irenäus 4, 36. 4; 5, 23. 2; 28, 3. VII, 1093. 1185. 1200 sind ebenfalls die Anführungen von 2, 4—7; 3, 8 nicht zu verkennen. Clemens von Alexandrien hat nach dem Zeugniß des Eusebius H. E. 6, 14, 1. XX, 549 auch den zweiten Brief Petri commentirt. Origenes führt an vielen Stellen seiner Schriften diesen zweiten Brief als Schrift des hl. Petrus und als kanonisches Buch an, so z. B. Comm. in Ep. ad Rom. 8. XIV, 1179: Et Petrus in Epistola sua dicit: Gratia vobis etc. 1, 2; ferner Dial. de recta fide 2. XI, 1778; in Lev. Hom. 4. XII, 437; in Num. Hom. 13. XII, 676; in L. Jesu Nave Hom. 7. XII, 857. Bei den Briefen des hl. Cyprian steht ein Brief des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadocien (um 256), worin von Petrus und Paulus gesagt ist: in epistolis suis haereticos exsecrati sunt et ut evitemus monuerunt III, 1159. Dieß kann nur auf den zweiten

Brief Petri bezogen werden und ist von besonderer Wichtigkeit, weil dieser Brief ja in Kappadocien besonders bekannt sein mußte.

Aus allen diesen Anführungen ergibt sich demnach, daß der vorliegende Brief in der Kirche von vornherein als apostolisch und kanonisch galt. Wenn nun aber die Peschittho ihn Anfangs nicht umfaßte, so folgt daraus bloß, daß der kleine Brief nicht sogleich bis an die letzten Grenzen der Kirche verbreitet wurde. Das Muratorische Fragment kann in seiner jetzigen Gestalt weder für noch gegen die kanonische Geltung des Briefes angeführt werden. Gleichwohl ist es bezeugt, daß im dritten Jahrhundert der Brief nicht von Allen als kanonisch anerkannt war (s. oben § 43). Origenes sagt bei Eusebius H. E. 6, 25, 8. XX, 584 von dem zweiten Brief ἀμφιβάλλεται; Eusebius selbst rechnet ihn (oben § 43) zu den ἀντιλεγόμενα, vgl. H. E. 3, 3, 1. XX, 216. Didymus hat den zweiten Brief Petri sammt den sechs übrigen katholischen in einer Schrift commentirt, von der nur lateinisch übersetzte Fragmente übrig sind, und in seiner Schrift de Trinitate 1, 15. 28. XXXIX, 304. 409 citirt er diesen Brief wie die hl. Schrift. Wenn gleichwohl am Ende des hierher gehörigen Fragmentes Enarr. lat. in Epp. cathol. XXXIX, 1774 steht: non igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est, so ist diese mit der Arbeit selbst in Widerspruch stehende Stelle entweder unächt oder nach dem Griechischen mißverstanden. Aecht, aber auch mißverständlich ist die Angabe des hl. Hieronymus de virr. ill. 1. XXIII, 607: Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Der Heilige setzt hier als bekannt voraus, daß dieser Brief nicht von Allen anerkannt werde, und sagt, von den Läugnern der Aechtheit beriefen sich die meisten auf die Stilverschiedenheit. Daß nicht die meisten Christen wegen Stilverschiedenheit einen Brief verwerfen konnten, ist selbstrebend. Demnach ist es aus dem dritten und vierten Jahrhundert bezeugt, daß der zweite Brief Petri noch nicht allgemein als kanonisch anerkannt war, allein offenbar bloß, weil übertriebene Forderungen hinsichtlich der Gewährleistung hier nicht befriedigt wurden. Seit der ersten officiellen Kundgebung der Kirche mußten diese Zweifel verstummen. S. oben §§ 44. 46. Vgl. die mit großer kritischer Sorgfalt durchgeführte Erörterung bei Hundhausen a. a. O. S. 24—52.

**644. Der zweite Brief Petri ist zu Rom am Ende des Jahres 66 oder zu Anfang des Jahres 67 n. Chr. geschrieben.**

Der hl. Petrus schrieb diesen Brief im Angesicht des Todes und gewissermaßen als sein Testament 1, 13—15. Die Kenntniß dieser Lage ist, wenn auch übernatürlich offenbart, doch wohl nicht eher für ihn eingetreten, als bis von Seiten der heidnischen Obrigkeit das Verfahren gegen ihn eröffnet war. Da Petrus nun am 29. Juni des Jahres 67 gekreuzigt wurde, so gelangt man nach der Analogie des römischen Criminalrechts zu der oben gegebenen Zeitbestimmung.

## 4) Der erste Brief Johannis.

**645. Der erste Brief des hl. Johannes ist eine Ansprache an einen unbestimmt gelassenen Leserkreis, welche demselben den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn als Quelle des ewigen Lebens und die gegenseitige Liebe mit stets neuer Wärme, aber ohne strenge Disposition und nicht in logischer Aufeinanderfolge, an's Herz legt.**

Das Schreiben theilt mit dem Brief an die Hebräer die Eigenthümlichkeit, daß es ohne Adresse und ohne die sonst gewöhnliche Briefform gleich mit dem Gegenstand selbst beginnt. Die durchweg eingehaltene Anrede ὑμεῖς, sowie Τεκνία μου 2, 1, ἀγαπητοί 7, πατέρες, νεανίσκοι, παιδία 13, ἀδελφοί 3, 13 würden den Eindruck eines Briefes, statt den eines Vortrages oder einer vertraulichen Conferenz nicht bewirken, wenn der Verfasser nicht durch den Ausdruck ταῦτα γράφω ὑμῖν bestimmt den Gedanken an ein Sendschreiben hervorriefe.

Der Verfasser verkündigt seinen Lesern als Augenzeuge, daß das ewige Wort als Mensch auf Erden gewandelt ist, damit sie zu derselben geistigen Einsicht, wie er, erhoben werden und so zur Gemeinschaft mit Gott dem Vater und mit Jesu Christo gelangen 1, 1—5. Der Hauptinhalt dieser ganzen Verkündigung ist, daß Gott die Heiligkeit selbst ist; die Gemeinschaft mit ihm kann also nur durch die Heiligkeit des eigenen Lebens gewonnen werden 6—7. Freilich sind wir alle Sünder; allein das Anerkenntniß und die Beicht der Sünde führt uns zu der geforderten Heiligkeit 8—10. Dieß schreibt der Verfasser nicht, um dem Leichtsinn die Thüre zu öffnen, sondern um den Glauben an die erlösende Gnade Jesu Christi zu befestigen 2, 1. 2. Verständniß von der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi aber zeigt nur der, welcher ihn liebt und seine Gebote hält 3—6. Insofern schreibt der Verfasser kein neues Gebot; ein neues Gebot aber ist, daß wir auch den Nebenmenschen als Bruder lieben und dadurch uns als Christen bewähren 7—11.

Außerdem schreibt er an alle Stände, daß sie die Welt mit ihrer Begierlichkeit nicht lieb haben sollen, weil diese im Gegensatz zu Gott steht und mit ihrer Lust vergeht, während die Liebe Gottes uns die Ewigkeit sichert 12—17. Das Ende der Welt kann jetzt schon nicht fern sein, weil so viele Abtrünnige als Feinde Christi aufgestanden sind 18. 19. Vor diesen brauchen seine Leser freilich nicht gewarnt zu werden, weil sie Lüge von Wahrheit zu unterscheiden wissen, und weil sie erkennen, daß wir nicht zum Vater kommen können, wenn wir den Sohn nicht als Gott bekennen 20—23. Die Leser mögen also bei dem bleiben, was sie von Anfang an gelehrt worden sind, und sich nicht verführen lassen, um nicht das ewige Leben zu verlieren; sie bedürfen keiner neuen Lehre, weil die alte sie zur Vereinigung mit Gott führt 24—29. Sind sie doch Gottes Kinder und besitzen damit eine Würde, von welcher die Welt keine Ahnung hat, weil sich noch nicht zeigt, zu welcher Herrlichkeit sie gelangen werden 3, 1—2. Um die Hoffnung auf diese Herrlichkeit bewahren zu können, müssen wir uns heiligen und die Sünde fliehen; zur Wegschaffung der Sünde ist er gekommen, und wenn wir sündigen, können wir keine Gemeinschaft mit ihm haben 3—6. Dieß ist auch ein Maßstab zur Beurtheilung der Irrlehrer 7—10, besonders weil sie keine Bruderliebe haben 10—12. Die Liebe setzt innere Tugend voraus, darum kann auch die Welt uns nicht lieben; wer aber liebt, hat darin das Unterpfand des ewigen Lebens. Wer nicht liebt, der geht verloren, weil er dem Mörder gleich ist 13—15. Wie aber Jesus uns seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens bewiesen hat, so müssen auch wir unsere Nächstenliebe durch die That und nicht bloß mit Worten beweisen 16—18. Solche thätige Liebe sollen wir üben, damit wir uns das Zeugniß, Kinder Gottes zu sein, geben und den innern Frieden gewinnen können; denn wenn uns schon unser Gewissen verurtheilt, wie werden wir vor Gott bestehen? 19. 20. Wenn unser Gewissen uns freispricht, haben wir vor Gott das Recht, unsere Gebete erhört zu sehen, weil wir seine Gebote halten, indem wir an Jesum glauben und uns untereinander lieben; dann wissen wir auch, daß wir mit ihm vereinigt sind 21—24.

Nochmals ermahnt der Verfasser seine Leser, nicht jedem Lehrer zu glauben, sondern den Prüfstein anzulegen, ob sie die Menschwerdung Jesu im Fleische bekennen; wer dieß nicht thut, ist nicht aus Gott und ist schon ein Vorläufer des verheißenen Antichristen 4, 1—3. Da sie aus Gott sind, sollen sie sich nicht wieder zu der bösen Welt hinziehen lassen, sondern auf den Verfasser als wahren Apostel hören 4—6, und die Liebe üben, um in Gott zu bleiben, der aus Liebe seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat 7—10. Denn ein anderes Band der Vereinigung mit dem unsichtbaren Gott gibt es nicht, als daß wir einander lieben, weil diese Liebe aus dem Geist Gottes stammt 11—13. Der wahre Glaube an die Menschwerdung Jesu zeigt uns die ganze Liebe Gottes und ist dadurch auch die Quelle unserer Hoffnung, einer Hoffnung, welche keine Furcht kennt 14—18. Sie sollen also Gott lieben, indem sie einander lieben 19—21. Denn da sie alle durch den Glauben Kinder Gottes geworden sind, so ist die Bruderliebe die nothwendige Folge der Gottesliebe 5, 1. 2. Gott aber lieben wir, wenn wir seine Gebote halten. Diese sind nicht schwer, weil wir als Gottes Kinder durch unsern Glauben die Welt überwinden 3—5. Dieser Glaube beruht auf der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, der bei der Taufe zu unserem Lehrer bestellt worden ist, der durch sein Blut Versöhnung gewonnen hat, und dessen Wirksamkeit durch die Ausgießung des heiligen Geistes bestätigt worden ist. So ist die Wahrheit nicht bloß vom Himmel her durch die

drei göttlichen Personen, sondern auch auf Erden durch drei sichtbare Erscheinungen bezeugt worden 6—9. Diese Zeugnisse nimmt der Gläubige an und erkennt, daß uns Gott in seinem Sohne das Leben gegeben hat 10—13. Darum dürfen wir vertrauen, in allem, was nach Gottes Willen ist, erhört zu werden 14. 15. Diese Zuversicht sollen wir auch zum Heil unserer Mitmenschen benutzen, indem wir für jeden Sünder beten, der sich nicht schon die Verwerfung zugezogen hat; denn es ist ja ein Unterschied zwischen leichteren Sünden und Todsünden 16. 17. Als Kinder Gottes dürfen wir nicht sündigen, und wenn wir dieß im Auge halten, werden wir die Gnade der Beharrlichkeit erlangen, so daß wir das ewige Leben erhalten 18—20. Also „Kinder, bewahret euch vor den Götzen. Amen“ 21.

Dieser Inhalt setzt einen Zustand in der Kirche voraus, bei welchem die Controversen zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum überwunden sind und statt ihrer die Irrthümer der Ebioniten, der Doketen und der ältesten Gnostiker die Kirche beunruhigen. Letztere indeß bekämpft der Verfasser nicht, sondern beruft sich auf die Wahrheit, welche seine Leser bereits besitzen. Daher die Eigenthümlichkeit, daß der Brief nicht ein einziges Moment aus dem Leben oder dem Erlösungswerk Jesu hervorhebt; von der Geburt aus Maria, der Kreuzigung, der Auferstehung, der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten des Vaters, der Ankunft zum Gericht geschieht keine Erwähnung. Alle diese Glaubensgeheimnisse werden vielmehr vorausgesetzt: die Geburt aus Maria 4, 2 „daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist“; die Taufe 5, 6 „das ist der, welcher durch's Wasser gekommen ist“; das Leiden 3, 16 „er hat sein Leben für uns gegeben“; 5, 6 „das ist der, welcher durch das Blut gekommen ist“; die Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung 2, 1 „wir haben einen Fürsprech bei dem Vater, Jesum Christum“; die Ankunft zum Gericht 2, 28 „damit wir, wenn er erscheint, Vertrauen haben können, und von ihm nicht beschämt werden bei seiner Ankunft“; 3, 2 „wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein“. Daneben appellirt der Brief fortwährend an die vorhanden gedachte Kenntniß von dem Leben und der Wirksamkeit Jesu, 2, 6. 25; 3, 1. 23 und betont besonders ausführlich den Zweck der Menschwerdung Jesu 3, 5. 8; 4, 9. 10. 14; 5, 20 (1, 7; 5, 18). Mit dieser Art, das Christenthum als etwas Bekanntes zu behandeln, steht im Zusammenhang, daß nirgendwo von der Verfassung der Kirche oder von den äußeren Formen des Christenthums die Rede ist. Die ganze Tragweite des Schreibens ist vielmehr lediglich praktisch. Die historische Gewißheit von der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi wird als Grund und Aufforderung zur Verwirklichung des Christenthums im Leben, und zwar vor Allem in der Bruderliebe, dargestellt; und die Stellen 1, 6; 2, 4. 9 enthalten nachdrückliche Warnungen vor einem bloßen Verstandesglauben. Aehnlich wie mit den neutestamentlichen Glaubenslehren verfährt der Verfasser mit dem Alten Testament als der Grundlage des Christenthums. Zum Unterschied von allen anderen Briefen, die beiden folgenden und den an Philemon ausgenommen, findet sich nirgends ein Citat oder eine Anspielung auf eine Stelle aus dem Alten Testament, wohl aber wird eine Thatsache aus demselben als bekannt vorausgesetzt und zu praktischen Forderungen verwerthet 3, 12. In diesem Sinne ist also der Brief eminent katholisch. S. *Westcott*, the Epistles of St. John, 2. Ed. Cambridge and London 1886, p. XXXIII.

### 646. Dieses Schreiben steht nach Inhalt und Einkleidung im engsten Zusammenhang mit dem Evangelium des hl. Johannes.

Die Zusammengehörigkeit beider Schriftstücke geht zuerst aus der Betonung des Glaubenssatzes von der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn 1, 2. 7; 2, 1. 2. 12. 22; 3, 23; 4, 2. 9. 14. 15; 5, 1. 10. 12. 20 hervor; denn diesem nämlichen Glaubenssatz soll das Evangelium Johannis nach 20, 31 zum Nachweise dienen. Ebenso gehört die Anempfehlung der Nächstenliebe 2, 8; 3, 10. 11. 15. 18. 23; 4, 7 mit ihrer erhabenen Begründung 2, 9—11; 4, 7. 11. 12. 19—21; 5, 1. 2 zu denjenigen Lehren, welche dem vierten Evangelium charakteristisch sind, Joh. 13, 34. 35; 15, 12; 17, 26. Im Zusammenhang hiermit enthält der Brief vielerlei Anschauungen und Aufforderungen, welche sonst bloß dem Evangelium Johannis eigen sind. Dazu gehört der Anfang des Schreibens 1, 1—3, welcher eine Ausführung von Joh. 1, 14 darstellt und in den Worten ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς directen Zusammenhang aufweist; ferner,

der Wunsch, daß „unsere Gemeinschaft eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo“, 1 Joh. 1, 3; Joh. 14, 23; 15, 5; 17, 21. Das bedeutsame „Bleiben in Jesu“ 2, 6. 24. 27; 3, 6. 24; 4, 13—16, das nur Joh. 15, 4 dargestellt ist; das „neue Gebot“ der Nächstenliebe 2, 8, das Joh. 13, 34 ebenso bezeichnet wird; die Wahrheit, daß keiner den Vater hat, welcher den Sohn verläugnet 2, 23 und Joh. 8, 19; 15, 23; das unschuldige Gotteslamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt 3, 5 und Joh. 1, 29; die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels 3, 8; 4, 6 und Joh. 8, 44. 47; die Ursache von dem Haß der Welt 3, 13; 4, 5 und Joh. 15, 18 ff.; die Liebe Jesu als Grund und Vorbild der Nächstenliebe 3, 16 und Joh. 13, 34; 15, 13; die Nächstenliebe als Bedingung der Vereinigung mit Gott 4, 7. 8. 20 und Joh. 13, 35; das Halten der Gebote als Wesen der Gottesliebe 2, 5; 5, 3 und Joh. 14, 21; 15, 10; das Leben durch den Sohn 5, 12. 20 und Joh. 3, 36; 17, 3; „Wasser und Blut und Geist“ 5, 6, Ausdrücke, die Joh. 1, 33. 34; 19, 34 ihre Erklärung finden; das Zeugniß des Vaters größer als menschliches Zeugniß 5, 9 und Joh. 5, 32. 36. Auch ganz gleiche Aussprüche finden sich 1, 4 und Joh. 16, 24; 2, 11 und Joh. 12, 35; 2, 17 und Joh. 8, 35; 2, 22; 5, 1 und Joh. 20, 31; 3, 15 und Joh. 5, 24; 3, 16 und Joh. 10, 15; 4, 6 und Joh. 8, 47; 4, 9 und Joh. 3, 16; 4, 15 und Joh. 6, 57.

Ferner wird in diesem Schreiben nachdrücklich vor Irrlehrern gewarnt, welche die gottmenschliche Natur Jesu Christi läugnen 2, 18 ff.; 4, 1—3; 5, 10; demnach bewahrt auch der Brief die nämliche polemische Tendenz, welcher das Evangelium dient, siehe oben § 497.

Der Zusammenhang zeigt sich weiter in dem Gebrauch der bildlichen Ausdrücke „Licht“ und „Finsterniß“ für den nämlichen Gegensatz 1, 5 ff.; 2, 8 ff. und Joh. 1, 4; 3, 19; 11, 10; 12, 35. 46, sowie überhaupt in der emphatischen Wiederholung solcher Begriffsnamen, wie „Wahrheit“, „Liebe“, „Leben“, „Welt“, „aus Gott geboren“, „in Gott bleiben“; γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεὸν 5, 20; Joh. 17, 3; τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ 4, 9; Joh. 3, 16; τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 4, 6; Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13; ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 1, 6; Joh. 3, 21; εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας 2, 21; Joh. 18, 37; γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18; Joh. 1, 13. Dieß hat schon Dionysius von Alexandrien beobachtet, dessen Ausführungen bei Eusebius H. E. 7, 25, 21. XX, 701 höchst beachtenswerth sind: ὁ δὲ προσεχῶς ἐντυγχάνων εὑρήσει ἐν ἑκατέρῳ πολλὴν τὴν ζωὴν, πολὺ τὸ φῶς, ἀποτροπὴν τοῦ σκότους, συνεχῆ τὴν ἀλήθειαν, τὴν χάριν, τὴν χαρὰν, τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὴν κρίσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολὴν, ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς· ὁ ἔλεγχος τοῦ κόσμου, τοῦ διαβόλου, τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἡ υἱοθεσία τοῦ θεοῦ, ἡ διόλου πίστις ἡμῶν ἀπαιτουμένη, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς πανταχοῦ· καὶ ὅλως διὰ πάντων χαρακτηρίζοντας ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν συνορᾶν τοῦ τε εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς χρῶτα πρόκειται. Von den oben § 500, a. bemerkten Eigenthümlichkeiten des johanneischen Stils kehren hier, so verschieden auch die briefliche von der historischen Darstellung ist, doch manche wieder. Auch hier steht ἄν bloß einmal assertorisch 2, 19, sonst nur verallgemeinernd 2, 5; 3, 17; 4, 15; 5, 15; Zwischengedanken stehen parenthetisch 1, 2; 2, 17. 20; Wiederholungen der Hauptbegriffe sind häufig 2, 7. 8. 12. 13. 14 u. s. f. und werden zu vollständigem Parallelismus 1, 6. 8. 10; noch häufiger ist die Hervorhebung eines Begriffs durch οὗτος, bei der sich der Brief mitunter wörtlich mit dem Evangelium berührt, 1, 5; 2, 25; 3, 11. 23; 5, 3. 4. 9. 11 (vgl. Joh. 1, 19). 14; 2, 3 (Joh. 13, 35). 4. 5; 3, 10. 16. 19. 24; 4, 2. 9. 10. 13. 17; 5, 2. Vor Allem ist die hebraisirende Nebenordnung der Sätze bemerklich, welche hier noch oft, der vertraulichen Darstellung entsprechend, durch καὶ unterstützt wird 1, 2. 4. 5. 6; 2, 1. 2. 3. 4. 6 u. s. f. Bloß dreimal steht γάρ, bloß neunmal δὲ, dagegen 19mal ἵνα in tiefsinniger Begründung, z. B. 4, 9, namentlich auch zur Umschreibung des Infinitivs 1, 9; 2, 27; 3, 1; 4, 17. 21; 5, 3; ἀλλ' ἵνα 2, 19. Dagegen ist es dem oben Gesagten entsprechend, daß οὖν hier nirgends vorkommt.

Unzweideutig weist auch der Brief an denjenigen Stellen auf das Evangelium hin, an welchen der Verfasser seine Schrift erwähnt. Schon gleich zu Anfang 1, 3. 4. bezeichnet er mit ἀπαγγέλλομεν und γράφομεν etwas, das nicht im Briefe selbst, sondern nur im Evangelium vorkommt, nämlich den 1, 1—3 zusammengefaßten Inhalt des letztern. Noch deutlicher zeigt die viermalige Versicherung des Verfassers, „er schreibe“ und

„er habe geschrieben" 2, 12—14. 21. 26, daß er etwas im Sinne hat, das außerhalb dieses Schriftstückes gesucht werden muß. Demnach bezieht schon das Muratorische Fragment den Anfang dieses Briefes auf das Evangelium, nicht auf den Inhalt des Briefes selbst, s. oben S. 31.

Diese genaue Uebereinstimmung zwischen Brief und Evangelium ist durchaus ungesucht und läßt darum den Gedanken an eine künstliche Nachahmung nicht aufkommen. Für dieselbe gibt es keine andere Erklärung, als daß beide Schriftstücke den nämlichen Verfasser haben.

647. Wie daher die Bezeichnung dieses Briefes als eines von dem Zebedäiden Johannes herrührenden Schriftstückes innerlich gerechtfertigt erscheint, so ist er auch von Anfang der Kirche an als solches betrachtet worden und hat deßwegen immer zum Kanon gehört.

Wenn man auch auf die bei Clemens von Rom 1 Cor. 31, 49. I, 272. 312, Hermas Mand. 12, 4, 3. II, 949 und Ignatius Eph. 11. V, 745 vorhandenen Reminiscenzen nicht zu viel Werth legen will, so führt doch Johannes' Schüler Polykarp Phil. 7. V, 1012 die Stelle 4, 3 des Briefes buchstäblich an und tritt damit als Zeuge für das Vorhandensein desselben auf. Von Papias sagt Eusebius 3, 39, 17. XX, 300, daß er den ersten Brief des hl. Johannes (als auctoritativ) gebraucht habe. Die Itala und die Peschittho haben denselben von Anfang an eingeschlossen. Justin der Martyrer Apol. 1, 32. VI, 380 und der Brief an Diognet 10, 2. II, 1181 zeigen auch unzweideutige Bekanntschaft mit diesem Brief. Das Muratorische Fragment ist das erste Document, worin die Canonicität mit bestimmten Worten ausgesprochen ist; s. oben § 43; dann folgen die Schriften des hl. Irenäus, in welchen wiederholt Stellen des Briefes mit dem Eingang (Joannes) in epistula sua sic testificatus est nobis 3, 16, 5. VII, 925, et rursus in epistola ait ib. 8. 927, διὸ πάλιν ἐν ἐπιστολῇ φησι ib. angeführt werden. Clemens von Alexandrien führt Paedag. 3, 11. VIII, 661 die Stelle 5, 3 mit den Worten an φησὶν Ἰωάννης und sagt Strom. 2, 15. VIII, 1004 zu der Stelle 5, 16 φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐάν τις κτλ. Ebenso deutlich citirt Tertullian Scorp. 12. II, 147; adv. Prax. 15. II, 173 die Stellen 3, 16; 4, 18; 1, 1 als Worte des hl. Johannes. Origenes citirt 3, 9 mit den Worten: ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ De orat. 22. XI, 484; ähnliche Redeweisen gebraucht er Comment. in Matth. 15, 31; 17, 19. XIII, 1348. 1537; Comment. in Ev. Jo. 2, 18; 19, 1. XIV, 153. 525. Dionysius von Alexandrien bezeugt den johanneischen Ursprung, indem er an der oben S. 574 angeführten Stelle den Zusammenhang zwischen diesem Briefe und dem vierten Evangelium nachweist. Cyprian sagt Epist. 25. IV, 289 von der Stelle 2, 3. 4 Joannes apostolus mandati memor in epistola sua postmodum dicit: in hoc etc.; ebenso de bono patient. 9. IV, 628 mit Bezug auf 2, 6. Erst bei Athanasius findet sich der jetzt gewöhnliche Name contra Ar. Or. 4, 26. XXVI, 508, indem er 1, 1. 2 mit den Worten anführt δηλοῖ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ πρώτῃ ἐπιστολῇ λέγων οὕτως· ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κτλ. Eusebius' Urtheil s. oben § 43; was er von seiner Zeit berichtet, darf nach Vorstehendem auf jede Periode der christlichen Zeit ausgedehnt werden.

In älterer Zeit verwarfen bloß die Aloger nach Epiphanius Haer. 51, 3. XLI, 892 den Brief als unkanonisch und bewiesen sich dabei consequent, insofern sie denselben als eine Schrift des nämlichen Verfassers betrachteten, dessen Evangelium sie verwarfen. Seitdem ist das Schreiben erst wieder von der Kritik unseres Jahrhunderts angetastet worden; die Bestreitung geht von der Behauptung aus, der Brief trete ausgebildetem Gnosticismus gegenüber, ist aber nicht so wissenschaftlich gehalten, daß sie hier besprochen werden müßte. S. Holtzmann, Einl. S. 461.

648. Zweck dieses Briefes ist bloß gewesen, dem vierten Evangelium als Begleitschreiben oder Vorrede zu dienen.

Dieß ergibt sich besonders aus dem in ἔγραψα 2, 14. 21. 26; 5, 13 liegenden Hinweis auf das Evangelium, s. o. S. 574 extr., sowie aus dem Mangel der epistolarischen Form, der hier noch größer erscheint, als beim Hebräerbrief. Neu und selbständig ist in

dem Briefe die praktische Anwendung, daß der Glaube an die Gottheit Jesu Christi, welche das Evangelium nachweist, seine Frucht in der Nächstenliebe tragen müsse, sowie die directe Warnung vor den Irrlehrern, welche das Evangelium nur indirect bekämpft; gerade diese Beschaffenheit spricht besonders dafür, daß der Brief nicht für sich abgeschickt, sondern dem Evangelium beigegeben worden ist.

Man könnte erwarten, auch in den Abschriften des Neuen Testamentes den Brief dem vierten Evangelium beigegeben zu sehen. Allein da schon früh die Anordnung des Kanons nach einem bestimmten System allgemein geworden ist, zeigt sich dieß in keiner vorhandenen Handschrift. Nur der Cambridger Codex D, der auf sehr alten Vorlagen beruht, hat das einzig in demselben erhaltene Fragment des dritten Johannesbriefes zwischen dem vierten Evangelium und der Apostelgeschichte, so daß der erste Brief sich hier unmittelbar an das Evangelium Johannis angeschlossen haben muß. S. Hug, Einl. II, S. 225; *Tischendorf,* N. T. Ed. VIII. maj. Vol. 3, p. 369.

649. Demnach ist der erste Brief Johannis an dieselben Leser, wie das vierte Evangelium, gerichtet, und unmittelbar nach demselben zu Ephesus verfaßt.

Von vornherein steht aus 5, 21 fest, daß das Schreiben an Heidenchristen, nicht an Judenchristen gerichtet ist. Wenn nun, wie oben gezeigt worden, das vierte Evangelium für die kleinasiatischen Christen bestimmt war, welche der hl. Johannes als Oberhirt leitete, so sind in diesen auch die ersten Leser des Briefes zu erblicken. Die Vertraulichkeit, welche der hl. Johannes seinen Lesern gegenüber einhält (2, 1. 12 u. f.), sowie die Warnung vor den Läugnern der gottmenschlichen Natur Jesu, die eben in Kleinasien zuerst auftraten (vgl. ob. § 497), bestätigt dieß.

In einzelnen lateinischen Handschriften, sowie bei Augustinus Quaestt. evang. 2, 39. XXXV, 1353 und späteren lateinischen Schriftstellern wird dem Brief die Aufschrift ad Parthos gegeben. Dieser Irrthum ist vielleicht aus einer Ueberschrift πρὸς παρθένους entstanden, welche der hl. Johannes den noch von Irrlehren unberührten Gemeinden gegeben haben kann; vielleicht soll es auch heißen ad sparsos.

Ort und Zeit der Abfassung sind selbstverständlich nach dem zu bestimmen, was vom Evangelium des hl. Johannes gilt, s. ob. § 505.

### 5) Der zweite Brief Johannis.

650. Der zweite Brief des hl. Johannes ist an eine christliche Wittwe gerichtet und enthält nach liebevollem Gruß für sie und ihre Kinder eine Empfehlung der christlichen Liebe, eine Warnung vor doketischen Irrlehrern und ein Versprechen weiterer Belehrung.

Der Verfasser dieses Briefes schreibt unter dem Amtsnamen ὁ πρεσβύτερος einer ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, electae Dominae, und ihren Kindern. Ueber die Bedeutung dieser Adresse herrscht keine völlige Uebereinstimmung. Schon der hl. Hieronymus Ep. 123 ad Ager. 12. XXII, 1053 glaubte darunter eine christliche Gemeinde verstanden, und dieser Ansicht sind viele Ausleger bis in die neueste Zeit geblieben. Es läßt sich aber nirgendwo ein analoger Gebrauch des Wortes κυρία nachweisen, und alle an Gemeinden gerichteten Briefe im Kanon lassen diese Bestimmung unzweideutig hervortreten. Die Anreden in der Mehrzahl, welche man gewöhnlich als Beweis für obige Auffassung anführt, V. 6 ἠκούσατε, περιπατῆτε, 8 βλέπετε ἑαυτούς, 10 πρὸς ὑμᾶς, 12 ἡ χαρὰ ὑμῶν sind aus dem Zusatz καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς zu erklären. Die κυρία ἐκλεκτή wird also richtig als eine Person verstanden werden müssen. Hierbei kann nun wohl nicht leicht Κυρία oder Ἐκλεκτὴ Κυρία oder bloß Ἐκλεκτή als Eigenname gefaßt werden. Im ersten Falle müßte man wegen 3 Joh. 1 κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ erwarten, und den beiden anderen Annahmen ist der Sprachgebrauch entgegen, da ἐκλεκτός doch nur allgemein für „christlich" aufzufassen ist (vgl. 1 Petr. 1, 1). Es bleibt also das Eigenthümliche bestehen, daß in dem Briefe die Adressatin nicht individuell, sondern nur generell bezeichnet ist. Dieß aber kann da nicht

auffallen, wo auch der Briefschreiber seinen Eigennamen verschweigt und sich unter einem Gattungsnamen einführt; beides ist eine Folge genauester Bekanntschaft mit einander. Es ist dabei ganz der Sache entsprechend, daß die eine Bezeichnung den Artikel erhalten hat, die andere aber ohne denselben geblieben ist. Der Brief ist demnach an eine Christin gerichtet, für welche nach ihrer Stellung zu dem Briefschreiber oder nach ihrer Vertrautheit mit dessen Handschrift die Bezeichnung „christliche Frau“ genügte. Da diese als Mutter ohne Erwähnung eines Gemahls angeredet wird (s. dagegen Philem. 2), so muß sie als Wittwe gedacht werden.

Zu Anfang des Briefes erweitert der Absender den gewöhnlichen christlichen Gruß durch Hinweisung auf die Wahrheiten, deren Empfehlung der Anlaß zu seinem Schreiben ist 1—4, empfiehlt hierauf die Liebe als das Wesenhafte beim Christenthum 5. 6 und warnt vor Irrlehrern, welche die wirkliche Menschwerdung Jesu Christi läugnen 7. Er nennt dann die Kennzeichen, woran man solche Verderber erkennen kann 8. 9, und verbietet jede Gemeinschaft mit denselben 10. 11. Alles Weitere will er in Kurzem mündlich besprechen und fügt für jetzt einen Gruß von der Schwester der Adressatin hinzu 12. 13.

## 651. Dieser Brief kann aus inneren Gründen nur von dem heiligen Apostel Johannes herrühren.

Es werden hier die nämlichen Lehren wiederholt, welche auch im ersten Brief des hl. Johannes behandelt werden und gerade diesem Apostel eigenthümlich sind. Vor Allem weist der Gebrauch des Begriffes „Wahrheit“ 1—4 auf den hl. Johannes hin, in dessen Evangelium das Wort ἀλήθεια überhaupt öfter als in irgend einer andern neutestamentlichen Schrift vorkommt; vgl. 2 Joh. 1 ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ und 1 Joh. 3, 18 ἀγαπῶμεν ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ; 2 Joh. 1 οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν und Joh. 8, 32 γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, 1 Joh. 2, 21 οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν; 2 Joh. 3 χάρις ἔλεος εἰρήνη . . . ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ und Joh. 17, 17 ἁγίασον αὐτοὺς ἐν ἀληθείᾳ. Besonders dem hl. Johannes eigen erscheint der Ausdruck 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, insofern eine solche Anwendung des Wortes μένειν nur im vierten Evangelium 3, 36; 5, 38; 15, 7. 10 und im ersten Johannisbrief 2, 14. 24. 27; 3, 15. 17; 4, 15 zu finden ist. Ebenso hat die Verbindung 4 περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ ihr Analogon in Joh. 8, 12 περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, 1 Joh. 1, 6 ἐν τῷ σκότει, 1 Joh. 1, 7 ἐν τῷ φωτί. Ferner ist die Identification der Liebe mit der Erfüllung der göttlichen Gebote V. 6 für den hl. Johannes charakteristisch, Joh. 14, 15. 21. 31; 1 Joh. 5, 2. 3. Die Empfehlung der Liebe geschieht V. 6 mit den nämlichen Worten, wie 1 Joh. 2, 7. Die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe sind V. 5. 6 ebensowenig von einander geschieden, wie 1 Joh. 3, 10. 16—18. Ueber den Gebrauch des Wortes ἀγαπή bei Johannes überhaupt vgl. *Westcott* l. c. p. 130 „St. John's conception of love“. Die Irrlehrer und Widerchristen werden V. 7—10 gerade so gekennzeichnet, wie 1 Joh. 4, 2. 3. Die Stelle V. 9 wiederholt nur, was 1 Joh. 2, 22 ff. gesagt ist. Auch die entschiedene Weisung V. 10. 11 entspricht durchaus dem Charakter des „Donnersohns“, s. Luk. 9, 54. Endlich steht der Wunsch 12 ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ nur noch 1 Joh. 1, 4 (Joh. 16, 24) mit denselben Worten und in demselben Zusammenhang.

Vervollständigt wird die Ueberzeugung von der angegebenen Herkunft dieses Briefes durch die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος für den Absender. So wie der hl. Johannes in seinem Evangelium sich nie mit Namen nennt (s. ob. § 498), so wie der erste Brief desselben keinerlei persönliche Angaben enthält, so ist es auch hier ganz analog, daß der Apostel sich nur als „den Aeltesten“ einführt. Dieß kann schon auf sein Lebensalter bei Abfassung des Briefes bezogen werden, insofern es erst bei fortgeschrittener Entwickelung der Kirche doketische Irrthümer gab, vor denen zu warnen war. Richtiger aber ist es, das Wort als Titel zu fassen, unter welchem der Schreiber sich der Empfängerin kenntlich machen konnte. Welche Bedeutung dieser Titel in Kleinasien allgemein haben mochte, läßt sich aus 1 Petr. 5, 1 schließen; die Individualisirung durch den Artikel aber und der Gebrauch des Gattungsnamens für den Eigennamen läßt schließen, daß der Titel dem Verfasser des Briefes κατ' ἐξοχὴν zustand. Nun aber gab es in Kleinasien als obersten Leiter und Aufseher aller Kirchen nur den einen Apostel Johannes, und es scheint, daß dieser in seiner demüthigen Weise für sein Oberaufsichtsrecht keinen andern Grund

hat in Anspruch nehmen wollen, als den von seinem hohen Alter hergeleiteten. Uebrigens aber braucht auch Irenäus Eus. H. E. 5, 20, 7. 24, 14. XX, 485. 505 diesen Ausdruck für die höchsten Träger der Kirchengewalt, wie Polykarp und den Bischof von Rom.

652. Auch durch äußere Gründe ist trotz zeitweiliger Beanstandung die Herkunft dieses Briefes vom Evangelisten Johannes gesichert.

Die Frage nach der Aechtheit des Briefes fällt mit der nach der kanonischen Geltung desselben in der ältesten Kirche zusammen. Wenn derselbe an einzelnen Orten nicht als heilige Schrift anerkannt wurde, so kam dieß außer den schon oben § 42 angegebenen Gründen aus der Furcht, unter „dem Aeltesten" sei nicht der Apostel, sondern ein Anderer zu verstehen, zumal da Papias in der Eus. H. E. 3, 39, 1. XX, 300 angeführten Stelle das Mißverständniß von einem andern Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος herbeigeführt hatte. Diesen Thatbestand referirt Origenes, wenn er Eus. H. E. 6, 25, 10. XX, 584 sagt: ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην [ἐπιστολὴν Ἰωάννης καταλέλοιπεν] ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας, und später der hl. Hieronymus, wenn er De virr. ill. 9. XXIII, 623 anführt: (Epistolae) duae, quarum principium est: Senior electae Dominae et natis eius, et sequentis: Senior Caio carissimo, quem ego diligo in veritate, Joannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur; etsi nonnulli putant duas memorias eiusdem Joannis evangelistae esse. Die nämliche Anschauung hat dann, vielleicht unter dem Einfluß des hl. Hieronymus, Eingang in das Decret der römischen Synode unter Papst Damasus gefunden, ward aber bei der neuen Ausgabe des betreffenden Beschlusses im Decretum Gelasianum wieder beseitigt (s. ob. § 46). Insofern aber das Bedenken wegen des Presbyters Johannes erst nachträglich auftreten konnte, ist sehr bezeichnend eine Stelle bei einem Zeitgenossen des hl. Johannes Chrysostomus in dessen Werken LVI, 424: τὴν (γάρ) δευτέραν καὶ τὴν τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι, wo das Ausscheiden aus dem Kanon offenbar die frühere Aufnahme in denselben voraussetzt. Denn seitdem der Brief überhaupt aus dem engen Kreis, für welchen er bestimmt war, herausgetreten war, war er auch allenthalben als kanonisch anerkannt worden, da der Gedanke an eine Fälschung durch den persönlichen Charakter desselben fern gehalten wurde. Als Beweis hierfür ist eine Stelle bei Polykarp Phil. 7. V, 1012 kaum anzuführen, da sie eher 1 Joh. 4, 2. 3 als 2 Joh. 7 wiederzugeben scheint. Dagegen treten die Itala und das Muratorische Fragment auch hier als bedeutsame Zeugnisse für die frühe kanonische Geltung des Briefes ein. Auch Irenäus citirt 1, 16, 3. VII, 633 die Stelle V. 11 als Ausspruch „Johannes', des Jüngers Jesu," und führt 3, 16, 8. ib. 927 die Stelle V. 7. 8 als Worte an, welche aus dessen erstem Briefe genommen seien. Clemens von Alexandrien schrieb nach Eusebius H. E. 6, 14. XX, 549 einen Commentar auch zu dem zweiten Brief Johannis. Da er ferner Strom. 2, 15. VIII, 1004 die Stelle 1 Joh. 5, 16 mit den Worten anführt: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐνδιδάσκειν, so kannte er auch kleinere Briefe, welche von dem nämlichen Apostel herrühren. Unzweideutig aber sagt er Adumbr. in Epp. Jo. IX, 737: Secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae. Origenes, der oben als Referent fremder Ansichten angeführt ist, gibt seine eigene Meinung in der schon § 43 angeführten Stelle ab: addit nihilominus adhuc et Joannes tuba canere per epistolas suas. Dionysius von Alexandrien, der durch seine Zweifel an der Aechtheit der Apokalypse bekannt geworden ist, sagt Eus. H. E. 7, 25, 11. XX, 700: οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται, wo das φερομένῃ von allgemeiner Verbreitung zu verstehen ist. Eusebius, der als Berichterstatter den Brief unter die ἀντιλεγόμενα setzen muß (s. ob. § 43), gibt doch Dem. Ev. 3, 5. XXII, 216 seinen eigenen Glauben zu erkennen, daß derselbe vom Apostel Johannes herrühre. Auf dem Concil zu Karthago 258 III, 1072 beruft sich der Bischof Aurelius von Chullabi auf 2 Joh. 10. 11 in einer solchen Weise, daß die Ueberzeugung von der kanonischen Geltung des Briefes für die damalige Zeit unbezweifelt bleiben muß. Ebenso verfährt Sokrates H. E. 1, 6. LXVII, 52 in Bezug auf den Bischof Alexander von Alexandrien.

Der hl. Hieronymus endlich, der die Zweifel Anderer nicht unerwähnt lassen will, ist doch selbst ohne allen Zweifel an der Aechtheit des Briefes. Ep. 146 ad Evang. 1. XXII, 1193: clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Jesus amavit plurimum . . . in alia epistola: Presbyter Caio.

653. Der Brief ist im hohen Lebensalter des hl. Johannes zu Ephesus verfaßt.

Es muß nämlich für die Abfassung desselben sowohl die Zeit, als der Ort aus dem Namen πρεσβύτερος gefolgert werden, zumal nach der Art, wie die letztere in dem folgenden Briefe hervortritt.

### 6) Der dritte Brief des hl. Johannes.

654. Der dritte Brief des hl. Johannes ist gleich dem zweiten ein persönliches Schreiben an einen gewissen Cajus, worin der Verfasser seine Freude über dessen christlichen Wandel, namentlich über seine Gastfreundschaft gegen die Prediger des Evangeliums ausdrückt, während er die Anmaßung eines gewissen Diotrephes tadelt und einen gewissen Demetrius empfiehlt.

Auch hier führt der Absender des Briefes sich als ὁ πρεσβύτερος ein. Diese Bezeichnung ist durch dieselben Gründe, wie beim zweiten Briefe, gerechtfertigt, um so mehr, weil der Verfasser hier von seinem Oberaufsichtsrecht wirklichen Gebrauch macht.

Ueber die Person des Adressaten kann nur das mit Sicherheit gesagt werden, daß er keiner von den verschiedenen Cajus ist, welche im Neuen Testament Apg. 19, 29; 20, 4; Röm. 16, 23; 1 Cor. 1, 14 namhaft gemacht werden. Aus dem Zusatz τῷ ἀγαπητῷ kann nichts gefolgert werden, da das Wort V. 2. 5. 11 als bloße Anrede erscheint. Vielleicht ist die Nachricht der apostolischen Constitutionen 7, 46. I, 1053, daß der hl. Johannes einen Cajus als Bischof von Pergamum eingesetzt habe, mit diesem Brief in Verbindung zu bringen, namentlich auch weil der Inhalt desselben bei dem Empfänger eine Stellung von Einfluß voraussetzen läßt.

Schon beim Gruß drückt demselben der Verfasser seine Liebe aus und versichert ihn seiner Fürbitte, damit es ihm äußerlich so ergehe, wie er durch seine Tugend verdient. Dann bezeugt er ihm seine Freude darüber, daß seine christliche Gesinnung stets neue Anerkennung findet 1—4. Vor Allem billigt er dessen liebevolles Verfahren gegen die (von ihm abgeordneten) christlichen Sendboten, ein Verfahren, welches vermuthlich in Cajus' Gemeinde Tadel oder Widerspruch gefunden hat, und ermuntert ihn, damit fortzufahren 5—8. Er würde selbst mit der Gemeinde in Verbindung getreten sein, wenn nicht der anmaßende Diotrephes ihn daran verhinderte und unberechtigte Willkür in derselben übte; dafür will er ihn persönlich zur Rechenschaft ziehen 9. 10. Statt ein solches Beispiel nachzuahmen, soll Cajus in seinem guten Wandel ausharren 11. Demetrius, unter welchem der Ueberbringer des Briefes zu denken ist, verdient ein gutes Zeugniß, das er ihm gern gibt 12. Manches Andere will er bis zu dem baldigen persönlichen Zusammensein aufsparen und schickt viele Grüße 13—15.

Bei aller seiner Kürze ist dieser Brief ungemein inhaltreich, insofern seine streng persönliche Fassung einen Blick in die Zustände der Kirche gestattet. Die Gemeinden Kleinasiens erscheinen äußerlich in vollkommenem Frieden; die Versuche, Irrlehren zu säen, sind durch die Wachsamkeit der Hirten vereitelt (V. 3). Die einzelnen Gemeinden stehen in Liebesgemeinschaft mit einander, welche durch mündliche Mittheilung (V. 6) und durch literae commendatitiae (V. 12) unterhalten wird. Die Ausbreitung des Glaubens wird durch die Predigt, zu welcher eigene Sendboten auctorisirt sind, eifrig weiter geführt, obwohl die Heiden derselben alle erdenklichen Schwierigkeiten bereiten (7). Die oberste Leitung aller Kirchen hat der Metropolit kraft seiner Stellung und seines persönlichen Ansehens (10); die kirchliche Ordnung ist aber noch nicht so weit durchgedrungen, daß nicht ein ehrgeiziger, wenn schon rechtgläubiger Cleriker dieselbe umstoßen und der berechtigten Aucto-

rität sowohl des Bischofs als des Metropoliten seine willkürliche Anmaßung entgegenstellen könnte (9. 10).

Der dritte Brief enthält V. 13 ebenso, wie der zweite V. 12, den klassischen Beweis für die Bedeutung der Tradition als Quelle unseres Glaubens.

655. Auch dieser dritte Brief ist nach inneren Gründen, wie nach äußeren Zeugnissen, dem hl. Apostel Johannes zuzuschreiben.

Innerlich betrachtet ist es besonders die Uebereinstimmung mit dem ersten und zweiten Brief, wodurch dieser dritte seine Herkunft von Johannes verräth. Wie dort, so zeigt sich auch hier der Gruß des hl. Johannes zunächst in der Betonung der Nächstenliebe als der Bezeugung wahren Christenthums 3. 8; sodann in der Bezeichnung ἀλήθεια für christlichen Glauben und christliche Gesinnung 1. 3. 4, s. oben § 650. Die Anrede ἀγαπητέ 2. 5. 11 ist aus 1 Joh. 2, 7; 3, 2. 21; 4. 1. 7. 11 bekannt genug. Der Ausdruck ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν 11 ist specifisch dem hl. Johannes eigen, s. Joh. 8, 47; 1 Joh. 3, 10; 4, 2. 3. 6; der nämliche Gedanke steht auch 1 Joh. 3, 10 und in anderer Form 1 Joh. 3, 8; der Ausdruck hat bei Johannes mancherlei Analoga, Joh. 3, 31; 8, 23; 1 Joh. 2, 16. 21; 3, 12. Die Versicherung ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν 12 ist identisch mit der Joh. 19, 35; 21, 24 gegebenen; V. 13 findet sich gleichlautend 2 Joh. 12. Der Ausdruck ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν 11 kehrt sich wohl ebenso wie Joh. 1, 18 gegen die „Wissenden“, welche zur Zeit des hl. Johannes in Kleinasien auftraten. Die Stellung endlich, welcher V. 10 entspricht, hat in den kleinasiatischen Gemeinden nur der hl. Johannes eingenommen.

Die äußeren Gründe, welche für die Abfassung dieses Briefes durch den hl. Johannes geltend zu machen sind, fallen mit den beim zweiten Brief § 651 namhaft gemachten zusammen. Das auf ganz individuelle Verhältnisse berechnete Schreiben mußte Anfangs noch weniger Beachtung und Verbreitung finden, als der zweite Brief, und auch bei ihm bildete der Titel ὁ πρεσβύτερος ein Hinderniß der Anerkennung. Zeugnisse dagegen für die kanonische Geltung und den apostolischen Ursprung auch des dritten Briefes bilden die § 651 angeführten Stellen. Hinzuzufügen ist noch Palladius Dial. 20. XLVIII, 73: ἐν ταῖς καθολικαῖς γράφει Γαΐῳ ὁ μακάριος Ἰωάννης .... Ἔχει δέ πώς ἡ λέξις· Γαΐῳ ἀγαπητῷ κτλ.

656. Ueber Ort und Zeit der Abfassung gilt beim dritten Brief das Nämliche, wie beim zweiten Brief des hl. Johannes.

Die ausdrücklich betonte Stellung des Metropoliten spricht hier um so mehr für den Aufenthalt des Apostels zu Ephesus in seinem spätesten Lebensalter.

### 7) Der Brief Judä.

657. Der Brief des hl. Judas enthält unter allgemeiner Adresse nachdrückliche Warnungen vor gottlosen, verworfenen Irrlehrern und Anweisungen, der von ihnen drohenden Gefahr zu begegnen, nebst einem herrlichen doxologischen Schluß.

Als Empfänger des Schreibens sind bezeichnet „die in Gott dem Vater geliebten und für Jesum Christum bewahrten Berufenen“. Daher haben neuere Ausleger in diesem Brief eine epistola catholica im weitesten Umfange des Wortes, eine Encyklika an alle Glieder der Kirche sehen wollen, Holtzmann, Einl. 501. Allein der zweite Brief Petri zeigt 1, 1 durch die Aehnlichkeit des Ausdrucks gegenüber dem 3, 1; 1 Petr. 1, 1 bestimmten Leserkreise, daß zu jener Annahme keine Nöthigung vorliegt.

Nach der Aufschrift und dem gewöhnlichen Segenswunsch 1. 2, gibt der Verfasser seine apostolische Hirtensorgfalt als Ursache seines Schreibens an 3, insofern lasterhafte Menschen dieses außergewöhnliche Mittel nöthig machen 4. Ueber diese sprechen die ernsten Gerichte, welche Gott in früherer Zeit geübt hat, schon ein Urtheil: die Verwerfung der ungehorsamen Engel, die Strafe über die Unzuchtsstätten Sodoma und Gomorrha 5—7.

Jene Ruchlosen wird eine gleiche Strafe treffen, weil sie die nämlichen Laster üben, welche dort den Abscheu Gottes haben erfahren müssen, und sich etwas anmaßen, das selbst Michael der Erzengel sich nicht herausgenommen hat 8. 9. Was sie nicht verstehen, das lästern sie; den thierischen Trieb aber, der ihnen nur zu gut bekannt ist, mißbrauchen sie zu ihrem Verderben 10. So sind sie, wie Kain, wie Balaam, wie die Rotte des Kore, und ihr verbrecherisches Dasein wird ebenso wie diese enden 11—13. Schon der Patriarch Henoch hat ihnen die Strafe Gottes angekündigt 14. 15, und davor wird ihr Stolz sie nicht bewahren 16. Darum sollen die Leser sich an die Predigt der Apostel Jesu erinnern, welche ihnen schon längst das Auftreten von Läugnern der Wahrheit, welche der Unzucht fröhnen würden, vorhergesagt haben 17. 18. Diese sind in den jetzigen Sectirern erschienen 19. Die Leser aber sollen im Glauben und im Gebet aushalten, damit sie der Barmherzigkeit Gottes theilhaftig werden 20. 21, sollen den Irrlehrern gegenüber die Liebe mit der Klugheit verbinden und jede Gelegenheit zur geistigen Ansteckung vermeiden 22. 23. Dem allmächtigen und allbarmherzigen Gott sei die Ehre durch Jesum Christum jetzt und immer. Amen 24. 25.

### 658. Dieser Brief will von dem in den Evangelien wiederholt genannten Judas Thaddäus, dem Verwandten des Herrn, verfaßt sein.

Als Absender nämlich wird „Jakobus' Bruder Judas" genannt. Dieser Ausdruck setzt eine sehr bekannte Persönlichkeit voraus, welche einer genaueren Identification nicht bedurfte, und es ist daher zu erwarten, daß über dieselbe nähere Nachrichten aufbehalten sind. Aus der ersten Periode der Kirche gibt es aber keine anderen Personen, an welche hier gedacht werden könnte, als die verschiedenen im Neuen Testament genannten Judas. Von diesen sind der Apg. 9, 11 genannte Judas in Damaskus und der 15, 22—32 vorkommende Begleiter Pauli auszuschließen, jener, weil er überhaupt nicht in die Geschichte eingetreten ist, dieser, weil er zum unterscheidenden Merkmal, mit dem er im Briefe einzuführen gewesen, den Zunamen Barsabas führte. An den Galiläer Judas Apg. 5, 37 kann ebensowenig gedacht werden, als an den Iskarioten, und da auch die beiden Judas in der Stammtafel Jesu Luk. 3, 26. 30 nicht in Betracht kommen, so bleibt nur noch Ein Mann übrig, der Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 unter den „Brüdern Jesu" aufgeführt wird. Es ist bekannt genug, daß hierbei an leibliche Brüder des Herrn nicht zu denken ist, so oft dieß auch von Helvidius an bis auf die neuesten Rationalisten behauptet worden ist. S. Windischmann, Erkl. des Briefes an die Gal., Mainz 1843, S. 31 ff. Stellt man vielmehr die Nachrichten der Evangelien mit den von Hegesippus Eus. H. E. 3, 11. 20. 32; 4, 22. XX, 245. 253. 284. 380 aufbewahrten Ueberlieferungen zusammen, so ergibt sich, daß Joseph, der Nährvater Jesu, einen Bruder Alphäus oder Klopas hatte, der mit Maria, einer Schwester der jungfräulichen Gottesmutter, vermählt war, so daß diese eben deßwegen Joh. 19, 25 Maria Cleophä heißt. An eine leibliche Schwesterschaft verbietet hier die Gleichheit des Namens zu denken; diese „Schwester" ist nach dem Sprachgebrauch der Schrift eine Base oder höchstens eine Adoptivschwester der Gottesmutter gewesen. Aus deren Ehe mit Alphäus wurden vier Söhne, Jakob, Joseph, Simon (oder Symeon) und Judas, sowie einige Schwestern geboren (Matth. 13, 55. 56; Mark. 6, 3.) Aller Wahrscheinlichkeit nach starb Alphäus früh, und seine Hinterbliebenen wurden von ihrem Oheim Joseph aufgenommen, so daß die beiden Familien von da an nur Ein Hauswesen führten. Daher erscheint Maria die Gottesmutter wiederholt in Begleitung dieser ihrer Verwandten und Hausgenossen (Matth. 12, 46; 27, 56; Mark. 3, 31; Luk. 8, 19; Joh. 19, 25), und es bedurfte der ausdrücklichen Bestimmung Jesu, um den hl. Johannes statt der Verwandten, denen sie nach natürlichem Recht anheimfiel, mit ihrer Pflege zu betrauen; nach Eusebius aber H. E. 2, 1, 2. XX, 133 hießen auch die Brüder des Herrn „Söhne Josephs", und so erklärt sich die apokryphe Sage von einer früheren Ehe Josephs. In der Reihe der genannten Geschwister nun war Jakobus der älteste und erlangte später als Bischof von Jerusalem und als Ascet einen Ruhm, durch welchen er zu der Zeit, da die Evangelien geschrieben wurden, als die Hauptperson und der Mittelpunkt aus dem ganzen Kreise der Angehörigen Jesu hervortrat (s. oben § 624). Daher wurde sogar seine Mutter, die sonst Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου (τοῦ μικροῦ) καὶ Ἰωσῆ μήτηρ (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40), gelegentlich

auch Μαρία Ἰωσῆ (Mark. 15, 47) heißt, kurzweg Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου genannt (Mark. 16, 1; Luk. 24, 10). Nach derselben Rücksicht wird auch der Luk. 6, 16; Apg. 1, 13 unter den Jüngern des Herrn angeführte Ἰούδας Ἰακώβου in Zusammenhang mit dem jüngern, nicht mit dem Zebedäiden Jakobus gebracht; denn der letztere ist im Neuen Testament nirgends genannt, ohne daß er bestimmt als der Bruder des hl. Johannes kenntlich gemacht wäre. Da aber von einem Sohne des jungfräulichen „Bruders Jesu" nicht die Rede sein kann, so ist jener Apostel der Bruder des hl. Jakobus und folglich die nämliche Person, wie der Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 erwähnte Verwandte des Herrn. Ueber den Sprachgebrauch vgl. *Arnaud*, Recherches crit. sur l'épître de Jude, Strasbourg 1851, p. 21 ss. An der Stelle nun, welche dessen Name in den Apostelverzeichnissen Matth. 10, 3; Mark. 3, 18 nach der Analogie einnehmen sollte, steht vielmehr Θαδδαῖος oder nach einer andern Lesart Λεββαῖος. Dieß ist offenbar ein Beiname, welchen Judas wegen der Nothwendigkeit, ihn von dem Iskarioten zu unterscheiden (Joh. 14, 22), erhielt; man nannte ihn, vermuthlich seiner Charaktereigenthümlichkeit wegen, den „Beherzten" und drückte dieß durch eine Ableitung bald von תַּד „Brust", bald von לֵב „Herz" aus. Dieser Judas Thaddäus ist es, der im vorliegenden Briefe als Verfasser genannt wird, mag derselbe nun ächt oder unterschoben sein. Der Jakobus, als dessen Bruder sich jemand einführt, statt nach gewöhnlicher Sitte den Namen seines Vaters zu nennen, kann nur die eine bei Juden und Christen hochberühmte Persönlichkeit gewesen sein, welche auf dem Bischofsstuhl zu Jerusalem saß. Wenn dessen Bruder sich trotz der Apostelwürde „Diener Jesu Christi" nennt, so folgt er darin nur dem Beispiel des hl. Jakobus selbst (Jak. 1, 1), bethätigt aber auch seine apostolische Auffassung von der Person Jesu Christi, welche ihn das verwandtschaftliche Verhältniß zu demselben hintansetzen lehrt. In diesem Sinne sind die ersten Worte des Briefes immer aufgefaßt worden. Tertullian sagt de cultu fem. 1, 3. I, 1308: Enoch apud Judam apostolum testimonium habet. Origenes drückt sich ebenso bestimmt aus de princ. 3, 2. XI, 303: in ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, und Epiphanius bestätigt Haer. 26, 11. XLI, 348: (καὶ περὶ τούτων οἶμαι) ἐκινήθη τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδᾳ, λέγω δὴ ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γραφείσῃ καθολικῇ ἐπιστολῇ· Ἰούδας δέ ἐστιν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ κυρίου λεγόμενος.

Nicht schwerwiegend ist das Bedenken, welches hiergegen aus V. 17 erhoben wird. Wenn hier die Leser aufgefordert werden, τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλωυ τοῦ κυρίον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ eingedenk zu sein, so folgt daraus nicht, daß der Verfasser sich selbst von den Aposteln ausgenommen habe. Der Ausdruck ist gerechtfertigt, sowohl wenn er sich nebst den übrigen Aposteln nach ihrer auctoritativen Stellung, der Ursache ernstlicher Beherzigung, bezeichnen will, als wenn er zu solchen schreibt, welche durch andere Apostel, als durch ihn, Wahrheit und Lehre empfangen haben. Das Nämliche gilt von 1 Petr. 1, 12; 2 Petr. 3, 2.

Ob dieser Judas der Bräutigam auf der Hochzeit zu Kana gewesen ist, muß den griechischen Schriftstellern, welche so berichten, anheimgestellt bleiben. Wäre dieß der Fall gewesen, so würde die Einladung an Jesu und Maria leicht zu erklären sein. Nicephorus Callistus will wissen, daß Judas' Braut Maria geheißen habe, H. E. 1, 33 lat. 73, 622. Hegesippus erzählt, daß zur Zeit Domitians noch zwei Enkel des hl. Judas Thaddäus als arme Landleute in Paläſtina lebten und als Verwandte Jesu Christi verfolgt wurden (Eus. H. E. 3, 19. 20. XX, 252 sq.). Diese waren neben dem hundertachtzehnjährigen Symeon, dem Bruder Jakobus', Josephs und Judas', die letzten Glieder der erlauchten Familie. Zur Zeit dieser Verfolgung war Judas sicher nicht mehr am Leben; was er aber seit der Himmelfahrt Jesu gethan und erfahren, ist nicht ganz zuverlässig bekannt. Nach Nicephorus Callistus H. E. 2, 40 lat. 73, 693 predigte er erst in Judäa und Galiläa, Samaria und Idumäa das Evangelium, bis ihm später Arabien, Syrien, Mesopotamien und Persien als Schauplatz seiner Thätigkeit zufielen. Syrische Berichte bei *Assem.* Bibl. Orient. I, p. 318; III, 1, p. 299. 302 bestätigen, daß der Apostel Judas Thaddäus in Edessa das Evangelium gepredigt habe, wie dieß auch schon der hl. Hieronymus als Gegenstand der kirchlichen Tradition bezeichnet hat in Matth. 10, 4. XXVI, 61. Das römische Brevier (28. Oct.) gibt Mesopotamien und später Persien als das Feld seiner Wirksamkeit an. Allgemein wird er als Martyrer verehrt; nach den angegebenen Nachrichten fand er den Martertod bei seiner Rückkehr aus dem tiefern Asien zu Berytus in Phönicien.

**659. Daß von diesem Apostel der in Rede stehende Brief wirklich herrührt, wird durch das Zeugniß der alten Kirche als sicher bewiesen.**

Sicher nämlich ist, daß der Brief gleich bei seinem Bekanntwerden als kanonisch angenommen worden ist; dieß aber setzt den apostolischen Ursprung desselben als anerkannt voraus. In der römischen Kirche war dieß schon sehr früh der Fall; denn der Gebrauch, welchen der hl. Petrus von dem Briefe macht, beweist eine Hochachtung vor demselben, welche aus der richtigen Deutung des „Judas, Jesu Christi Diener und Jakobus' Bruder" hervorgeht. Diese Ueberzeugung bestand noch immer zu Rom, als der Muratorische Kanon abgefaßt wurde; der Ausdruck desselben, welcher sich auf den Brief des hl. Judas bezieht, ist unzweideutig. Auch die Itala als römische Kirchenübersetzung hat deßwegen diesen Brief aufgenommen. In der Schrift de consumm. mundi, welche unter Hippolyts Namen umgeht, wird V. 18. 19 citirt n. 10. X, 913. So blieb es bis zum hl. Hieronymus, dessen Glaube an den apostolischen Ursprung des Briefes aus den Worten Comm. in Tit. 1, 12. XXVI, 574 de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit unzweideutig feststeht. Vgl. Prol. septem Epp. can. XXIX, 825. Die afrikanische Kirche stimmt auch in diesem Glaubenspunkt mit der römischen überein, denn wo Tertullian versucht, das apokryphe Buch Henoch zu rechtfertigen, sagt er mit einer Sicherheit, welche keine bloß persönliche ist; de cultu fem. 1, 3. I, 1308 accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. Das Urtheil der nämlichen Kirche liegt auch in der Schrift adversus Novat. haer. 16. III, 1216 vor, wo Jud. 14. 15 mit den Worten sicut scriptum est citirt wird. Man darf daher erwarten, den nämlichen Glauben um so mehr im Morgenlande ausgesprochen zu finden. Diese Erwartung bestätigt sich zuerst bei Origenes, indem er Hom. in Gen. 13, 2. XII, 232 unter den Brunnengräbern Isaacs, Hom. in Jos. 7, 1. XII, 857 unter den neutestamentlichen Posaunenpriestern Jacobus quoque et Judas nennt. So bestimmt wie möglich sagt der nämliche Lehrer Comm. in Matth. 10, 17. XIII, 877 καὶ Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων ὅστις ἐν τῷ προοιμίῳ εἴρηκεν· Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Von V. 6 sagt er Comm. in Ep. ad Rom. 3. XIV, 939 et nisi hac lege tenerentur, nunquam de eis diceret scriptura divina: angelos quoque, qui non servaverunt etc.; an einer andern Stelle 5. XIV, 1016 quomodo, quod Judas apostolus in epistola catholica dicit, poterit explanari? ait enim ita: angelos quoque etc. Vgl. unten § 660. Daß die alexandrinische Kirche von Alters her ebenso geglaubt habe, zeigen Clemens' Adumbrationes, insofern sie den Brief des hl. Judas mit umfassen IX, 731 sq., und dessen Ausspruch Strom. 3, 2. VIII, 1113 ἐπὶ τούτων οἶμαι προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι. Ein ähnliches Zeugniß würde die Aufnahme des Briefes in die memphitische Uebersetzung geben, wenn die Kritik über den traditionellen Werth des vorhandenen Textes Sicheres ermittelt hätte. Auch die syrische Kirche hat sich der Anerkennung des Briefes nicht entziehen können. Beweis dafür ist eine Aeußerung des antiochenischen Presbyters Malchion, der im Namen des gesammten Clerus einen Protest gegen Paul von Samosata erlassen und darin V. 3. 4 eingeflochten hat, Eus. H. E. 7, 30. XX. 716. Der hl. Ephrem nimmt adv. impud. Opp. gr. III, p. 60, nachdem er erst 2 Petr. 2, 9—22 angeführt, den ganzen Brief mit der Einleitung auf, διελέγχει γὰρ αὐτοὺς καὶ ἕτερος μαθητὴς λέγων. Auch Palladius, der Freund des hl. Joh. Chrysostomus, citirt Dial. 18. XLVII, 63 den Brief V. 12. 13 ausdrücklich mit den Worten Ἰούδας ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου φησί. Weitere Zeugnisse s. bei Rampf a. a. O. S. 167 ff.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß der Brief des hl. Judas überall so lange als kanonisch angesehen worden ist, als die Gewißheit von seinem apostolischen Ursprung im Andenken fortlebte. Wenn die Peschittho in ihrer ersten Gestalt ihn nicht umschließt, so muß angenommen werden, daß er bei Abfassung derselben in Syrien noch nicht bekannt geworden war. Auch sonst sind, wenn er in älterer Zeit nicht überall Anerkennung gefunden hat, die oben § 42 angeführten Ursachen vorhanden gewesen. Erst später, als die Zeugnisse für seine Herkunft nicht mehr allgemein gegenwärtig waren, entstanden auf dem Wege der Reflexion die gelehrten Bedenken, von denen § 42 die Rede gewesen ist. Diese klammerten sich zumeist an die Citate V. 9 und 14. 15, welche aus Apokryphen hergeleitet wurden.

660. Gegen den apostolischen Ursprung und kanonischen Charakter des Briefes kann als innerer Grund nicht geltend gemacht werden, daß in demselben Stellen aus apokryphen Schriften citirt seien.

Die zu seiner Zeit bestehenden Ansichten bezeichnet der hl. Hieronymus ganz genau De virr. ill. 4. XXIII, 613 Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reiicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Nimmt man hierbei auf die gewöhnliche Ausdrucksweise des Heiligen Rücksicht, so braucht das plerisque nicht urgirt zu werden, und man erfährt aus der Stelle bloß den Grund, warum Manche in ihrem Eifer für die Reinerhaltung des kirchlichen Depositums gegen den Brief mißtrauisch waren. Es gab ja solche, welche die Stellen des Apostels als Approbation der betr. Apokryphen betrachteten, wie dieß in Bezug auf das Buch Henoch von Tertullian de cultu fem. 1, 3. I, 1307 geschieht. Nun ist es richtig, daß die V. 9 berührte Thatsache, wie schon Origenes de princ. 3, 2, 1. XI, 303, Clemens von Alexandrien Adumbr. in Ep. Judae IX, 733, Didymus Enarr. in Ep. Judae XXXIX, 1815 angeben, auch in der apokryphen Assumtio oder Ascensio Moysi vorkommt, von welcher oben § 50 die Rede gewesen ist, und daß die Weissagung V. 14. 15 ebenfalls im Buche Henoch zu finden ist. Es ist aber auch sicher, daß die überaus reiche apokryphe und namentlich auch die apokalyptische Literatur, welche unter den Juden um Christi Geburt herum entstand, eine Menge alter Traditionen aufgenommen hatte, welche ebenso zu Recht bestanden, wie die von Paulus Hebr. 11, 37 und 2 Tim. 3, 8 aufgenommenen. Dieser Traditionen durfte sich auch der Apostel Judas bedienen, wenn sie bei seinen Vorhaltungen von Werth waren, und die beiden angeführten waren dieß ihres tiefen theologischen Gehaltes wegen in der That. Daß er sie aber aus den apokryphen Schriften genommen, oder gar, daß er letztere citirt habe, hat keiner der angeführten Kirchenschriftsteller behauptet, und es kann das auch heute noch niemand behaupten, um so weniger, weil die heute bekannten Texte der angegebenen Apokryphen auf deren Beschaffenheit zur Zeit des Apostels keine Folgerung erlauben. Vgl. oben § 50 „Das Buch Henoch". Mit Unrecht ist endlich in den Kreis apokryphischer Darstellung auch V. 6 gezogen worden, wo der Ausdruck μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον die abenteuerliche Erklärung von Gen. 6, 1. 2 als einem Umgange der Engel mit Frauen voraussetzen soll. Hätte der heilige Verfasser diese Stelle wirklich so verstanden, oder hätte er in dieselbe die Deutung der Apokryphen hineingetragen, so wäre freilich an dem inspirirten Charakter seiner Schrift zu zweifeln. Allein wie es auch mit jener lächerlichen Erklärung stehen mag, so zeigt eine einfache grammatische Betrachtung, daß an vorliegender Stelle nicht die Sünde, sondern das, was aus der Sünde gefolgt ist, dargestellt ist: „die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrt, sondern den ihnen zustehenden Wohnsitz verloren hatten", hat er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden im Dunkel aufbewahrt. Dieß aber ist eine Wahrheit, welche nicht den Apokryphen, sondern der göttlichen Offenbarung entstammt. Vgl. zu allem Vorstehenden die ausführliche und abschließende Darstellung bei Rampf a. a. O. S. 201—332.

661. Der Brief des hl. Judas ist an die Judenchristen in Palästina gerichtet und soll dieselben vor den antinomistischen Verirrungen warnen, welche nach dem Tode des hl. Jakobus in Palästina Eingang gefunden hatten.

Wenn der Verfasser, um sich bei seinen Lesern einzuführen, den Titel „Jakobus' Bruder" für besonders geeignet hält, so muß bei diesen Lesern der Name Jakobus besonders in's Gewicht gefallen sein. Dieß war, wie oben gezeigt, bei den Judenchristen zu Jerusalem und im heiligen Lande überhaupt der Fall, und nach der Pietät, welche diesem Namen bewahrt wurde, konnte daher der Verfasser eine günstige Aufnahme seiner Vorstellungen und Warnungen erwarten. Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß jemand mit einem solchen Schreiben an die Christen im Judenlande sich gewendet habe, solange der verehrte Oberhirt noch als die „Säule der Kirche" lebendig dastand; erst nach seinem

Tode konnten Verhältnisse denkbar werden, in welchen das Wort eines andern Apostels angebracht und wirksam erscheinen konnte. Solche Verhältnisse nun sind nach den von Eusebius H. E. 4, 22, 4. XX, 380 aus Hegesippus mitgetheilten Nachrichten sehr bald nach Jakobus' Tode eingetreten. Während bis dahin die Kirche zu Jerusalem wegen ihrer Unberührtheit von Irrlehren noch jungfräulich heißen konnte, erhob sich bei der Wahl des Erzbischofs Symeon, des Bruders von Jakobus und Judas, der übergangene Thebutis und stiftete ein Schisma, das bald zur Ketzerei weitergebildet wurde. Das Christenthum im Judenlande barg nämlich ein gefährliches Element in dem bekannten Magier Simon, dessen verderblichem Einfluß bisher nur durch das Ansehen der Apostel gewehrt worden war. Wenn dieser von den Kirchenschriftstellern der ältesten Zeit einstimmig „Vater der Häretiker" genannt wird, so soll er ohne Zweifel als der erste und zugleich als der schlimmste Ketzer bezeichnet werden. Iren. adv. haer. 1, 22, 2; 1, 27, 4; 2, praef. 3, praef. VII, 670. 689. 709. 843; Tertull. de praescr. haeret. 46. II, 61; Epiph. haer. 21. XLI, 285 sq. Das Wesentliche der Lehre, welche er zum Theil in verworrener, phantastischer Speculation ausbildete, bestand einerseits darin, daß er sich selbst als Erlöser ausgab und damit Jesum Christum läugnete (vgl. 1 Joh. 2, 22. 23), andererseits in der Emancipation des Fleisches, welche die Kirchengeschichte mit dem Namen Antinomismus bezeichnet. Sein Schüler und Nachfolger war Menander, ein Samaritaner, wie er, der sich nicht nur als Erlöser bezeichnete, sondern auch die Taufe in seinem Namen forderte. Just. Apol. I, 26. VI, 368. Iren. adv. haer. 1, 23, 5. VII, 673. Zu diesem gesellte sich ein dritter Samaritaner, Dositheus (der jüngere), um die palästinensische Kirche zu zerrütten. Orig. c. Celsum 6, 11. XI, 1305. So sah nun unter dem Pontificat Symeons auch die Kirche von Palästina eine Secte in ihrem Schooße sich bilden, welche die greuelvollsten Ausschweifungen als Mittel zur geistigen Auferstehung bezeichnete und diese Lehre in's Leben übertrug. Vgl. oben § 627 und 637. Man darf annehmen, daß eine solche Verwüstung des Weinbergs, den Jakobus gepflegt hatte, dessen Bruder besonders tief zu Herzen ging, und daß er deßwegen, sei es mit oder ohne Aufforderung des andern Bruders Symeon, sein apostolisches Ansehen einsetzte, um den Ruin der vornehmsten und ältesten Christengemeinde fernzuhalten.

Dieser Zusammenhang der Dinge erklärt vollständig den Inhalt des Briefes. Der Apostel beklagt V. 4, daß sich gewisse Leute (in die Kirche) eingeschlichen haben, welche nach den beiden angegebenen Richtungen, durch Mißbrauch des Fleisches und durch Läugnung der Erlöserwürde Jesu Christi, die ihnen gewordene Gnade mißbrauchen. Es ist natürlich, daß sich die Verurtheilung der praktischen Verirrungen wie ein rother Faden durch den Brief zieht. Daß diese Abtrünnigen zugleich dabei ihren Vortheil im Auge behalten und ihre Tasche füllen, wie V. 11. 16 angibt, ist zwar in den Berichten der Kirchenväter nicht besonders betont, gehört aber zum Wesen der Sectirerei ebenso, wie die Ueberhebung über das Hergebrachte und die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden. Treffend sind sie nach letzterer Hinsicht V. 10 und 16 gezeichnet. Der Ungehorsam, welchen die Antinomisten unter Bildung einer Secte dem greisen Erzbischof bewiesen, ist V. 8 und 19 gebrandmarkt. Der Spott ist immer diejenige Waffe gewesen, mit welcher Lüstlinge gegen die Wahrheit kämpfen, so daß auch V. 18 hiernach verständlich wird. Das ganze Auftreten solcher Menschen aber fordert die Vergleichung mit den in V. 5. 6. 7, sowie V. 11 bezeichneten Verbrechern heraus; besonders richtig ist die Zusammenstellung mit der Rotte des Kore, dessen Empörung aus ähnlichen Beweggründen, wie die Auflehnung des Thebutis, hervorging. Daß das Gebahren solcher Menschen den Unwillen des „beherzten" Apostels in einer Weise rege machte, aus welcher die Charakteristik V. 12 und 13 hervorgehen konnte, ist durch die angeführten Thatsachen erklärlich. Der nämliche Unwille macht sich auch darin geltend, daß der Apostel V. 9 und 14 Beispiel und Strafandrohung aus dem nämlichen Gedankenkreis hernimmt, auf welchen sich die Häretiker der ersten Jahrhunderte mit Vorliebe zurückzogen.

Irriger Weise hat man aus den Schilderungen des Apostels das Bild einer Secte zusammengestellt, welche man Balaamiten genannt hat. Das christliche Alterthum weiß nichts von einer solchen Secte, und das Beispiel Balaams liegt zu nahe, als daß es nicht öfter zur Vergleichung mit den Ketzern hätte herangezogen werden müssen (2 Petr. 2, 15. Apok. 2, 14). Ebenso irrig war es, wegen V. 11 unter den geschilderten Sectirern die

Kainiten zu verstehen, welche spätern Datums sind und in der apostolischen Zeit noch nicht bekannt waren.

Vgl. auch zu Vorstehendem die sehr sorgfältige und gründliche Darstellung bei Rampf a. a. O. S. 45—128.

662. Der Brief ist um 65 n. Chr. im Morgenlande geschrieben.

Die Abfassung fällt vor die Zerstörung Jerusalems, weil sonst unter den V. 5. 6. 7 angeführten Beispielen diese Katastrophe nicht fehlen würde. Sie fällt vor 66, weil der hl. Petrus den Brief zu Rom gekannt und benutzt hat. Sie ist aber vor dem Tode des hl. Jakobus, wie schon oben § 661 gesagt worden, also vor 62, nicht denkbar. Wird hinzugenommen, daß die Entwickelung der Dinge, welche sich an den Namen Thebutis knüpften, und die Mittheilung von Nachrichten und Briefen zu damaliger Zeit einige Zeit in Anspruch nahmen, so erscheint das angegebene Datum zutreffend. Um 65 n. Chr. war der hl. Judas jedenfalls auf dem fernen Schauplatz, der seiner apostolischen Wirksamkeit zugefallen war, und die Kunde von dem, was in seiner Heimat vorging, wird ihn angetrieben haben, zu dem einzig möglichen Mittel schriftlicher Ermahnung zu greifen.

## Vierter Abschnitt.

## Das prophetische Buch des Neuen Testamentes.

### 1. Allgemeines.

663. Im Neuen Bunde ist die Prophetie nicht mehr ein Amt, sondern eine Gnade.

Auch im Neuen Testamente ist das Wesen der Prophetie nicht im Vorhersagen künftiger Dinge, sondern in der Predigt der geoffenbarten Wahrheit zu suchen. Letztere erscheint im Neuen Testament der Regel nach als Wirkung eines göttlichen Auftrags, insofern nur die Nachfolger der von Jesu berufenen Apostel und Jünger dazu berechtigt sind. Da nun aber im Neuen Testamente „die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers", welche die Hoffnung des Alten Testamentes ausmachte, bereits „erschienen ist", so kann hier die Kenntniß der Zukunft nicht mehr die Bedeutung haben, welche ihr im Alten Testamente beigelegt werden mußte (s. o. § 341). Nur ausnahmsweise können im Leben der Einzelnen Umstände eintreten, unter denen die Offenbarung der nähern Zukunft von Werth für die Ewigkeit ist; daher ist im Neuen Testamente die Fähigkeit, Aufschlüsse über die Zukunft zu geben, eine Gnadengabe, welche in Verbindung mit dem außerordentlichen Auftrag, zu predigen, gegeben wird. Diese beiden Momente sind unter dem Namen προφητεία vereinigt, welche 1 Cor. 14, 3. 22. 24. 29. 31 als eine der in der apostolischen Zeit gewöhnlichen Geistesgaben angeführt wird. Nach dieser Zeit mußte der außerordentliche Auftrag hinter der regelmäßigen Uebung des kirchlichen Lehramtes immer mehr zurücktreten, und es blieb nach göttlicher Vorsehung nur noch die Gnade, in außergewöhnlichen Fällen die Zukunft zu eröffnen, in der Kirche vorhanden, so daß auf diese allein sich jetzt der Name Prophetie beschränkt.

664. Diesem Verhältniß entsprechend gibt es im Neuen Testament nur ein einziges prophetisches Buch, nämlich die Apokalypse des hl. Johannes.

Die einzige Wirkung, welche in der „Fülle der Zeiten" erst von der Zukunft zu erwarten steht, ist die endliche Vollendung; denn in allem Andern „sind wir reich geworden durch Jesum Christum". Nur diese kann daher den Gegenstand der Weissagung bilden, insofern sie aus dem privaten Wirkungskreis hervortritt und der Allgemeinheit dienen soll. Auf dieselbe beziehen sich daher direct oder indirect alle Weissagungen, welche uns von Jesu oder den Aposteln erhalten sind, Matth. 24, 2 ff.; Mark. 13, 1 ff.; Luk. 17, 20—27;

19, 41—44; 21, 5—36; 2 Theß. 2, 1—12; 2 Tim. 3, 1—9 u. a., und da diese für das gewöhnliche Heilsbedürfniß ausreichen, so ist leicht einzusehen, daß für den einen betreffenden Gegenstand sich eine solche Literatur, wie die prophetische des Alten Testamentes, nicht bilden konnte. Da aber auf der andern Seite bei Herankunft der Vollendung für die ganze Menschheit außergewöhnliche Schwierigkeiten und Bedürfnisse hervortreten werden, so ist es als congruent anzusehen, daß die göttliche Barmherzigkeit hierfür ein besonderes Gnadenmittel in einem prophetischen Buch bereitet hat.

### 2. Die Apokalypse.

665. Apokalypse oder geheime Offenbarung heißt ein neutestamentliches Buch, welches in einer Reihe sinnbildlicher, wunderbar eingekleideter Gesichte die Schicksale der christlichen Kirche von ihrer ersten Zeit bis zu ihrer einstigen Vollendung enthält.

Der Name Apokalypse kann nämlich nichts Anderes heißen, als Entschleierung oder Offenbarung. In diesem allgemeinen Sinne steht er oft im Neuen Testamente, z. B. Luk. 2, 32; Röm. 2, 5; 1 Cor. 14, 6; Gal. 2, 2. In der Folge hat er eine specifische Anwendung auf die Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht als auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes erhalten, 1 Cor. 1, 7; 2 Theß. 1, 7; 1 Petr. 1, 7. 13; 4, 13; allein als Buchtitel ist er in der allgemeinen Bedeutung aufzufassen. Dinge, welche ihrer Natur nach, als in der Zukunft oder in den Rathschlüssen Gottes liegend, verborgen sein müssen, werden hier bekannt gemacht. Damit ist nicht gesagt, daß diese Mittheilungen von vornherein klare und unzweideutige Angaben enthalten müssen; jeder Aufschluß über die Geheimnisse Gottes, auch wenn er in Bildern und Allegorien verborgen bleibt, ist eine Enthüllung. Dieß findet auf die Apokalypse seine Anwendung, insofern die in ihr enthaltenen Aufschlüsse das Gewand mannigfacher symbolischer Einkleidung tragen und zu richtigem Verständniß mehr Erfahrung und Gebet, als Wissenschaft und Scharfsinn des Erklärers in Anspruch nehmen.

Das Dunkel, welches hierdurch verbreitet wird, erstreckt sich von vornherein auf die Bedeutung und die Gliederung des Inhaltes. Neben der oben angegebenen Auffassung, welche jedenfalls als die richtige anzusehen ist, steht die Meinung einiger Kirchenväter und späterer Theologen, wonach bloß die erste Periode der Kirchengeschichte hier geschildert sei, sowie die andere Ansicht, es seien bloß die Endschicksale der Kirche dargestellt. Der modernen naturalistischen Erklärungsversuche, wonach bloße poetische Darstellungen von Zeitereignissen und Hoffnungen u. dgl. in dem Buche enthalten seien, braucht hierbei nicht gedacht zu werden. In Bezug auf die Disposition herrscht bei den katholischen Theologen eine ähnliche Meinungsverschiedenheit. Das Buch beginnt nach der Widmung an die kleinasiatische Kirche mit einer geschichtlichen Einleitung, zu welcher sieben apostolische Sendschreiben gehören, und stellt dann nach einander einzelne Gesichte dar, welche der Verfasser geschaut hat. Hier gehen die Ansichten darüber auseinander, ob jene Sendschreiben für sich bestehen und lediglich zeitgeschichtlichen Charakter haben, oder ob sie typisch zu verstehen und als Anhang in die Reihe der folgenden geheimnißvollen Mittheilungen einzuordnen sind. Von letzteren dann glauben die Einen, daß sie in einer einzigen Zeitfolge hintereinander liegen, die Anderen aber, daß sie mehrere parallellaufende Ordnungen bilden, zu welchen eventuell die Sendschreiben als weitere Parallelordnung hinzutreten. Nach jeder Auffassung beginnt die Darstellung mit Entwickelungen, welche jetzt schon geschehen sind, und erstreckt sich weiter über solche, welche noch in der Zukunft liegen; allein die Grenze zwischen Vergangenem und Bevorstehendem wird ebenfalls nicht übereinstimmend angegeben. Indeß sind dieß Erörterungen, welche auf das Gebiet der Exegese und der dogmatischen Speculation gehören. Hierher gehört zunächst die Angabe des Inhaltes, und diese steht hier nach der Gliederung, welche sich in der Schrift findet: Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes von [Dr.] Ph. Krementz, Bischof von Ermland [jetzt Erzbischof von Köln], Freiburg 1883.

Die Apokalypse zerfällt nach einem Vorwort (1, 1—8) in drei Haupttheile: a. in die Offenbarung Jesu Christi als königlichen Lehrers unter dem Bilde des verklärten

Menschensohnes, welcher an die sieben Kirchen Kleinasiens Sendschreiben erläßt (1, 9 bis 3, 22); b. in die Offenbarung Jesu Christi als königlichen Hohenpriesters unter dem Bilde des verherrlichten Lammes, welches die sieben Siegel eines verschlossenen Buches öffnet (4, 1 bis 19, 10); c. in die Offenbarung Jesu Christi als Friedenskönigs unter dem Bilde eines Siegers auf weißem Roß, welcher alle Feinde überwindet und mit den Seinigen tausend Jahre herrscht (19, 11 bis 20, 6). Hieran reiht sich der Schluß, welcher als Ziel der königlichen Wirksamkeit Jesu Christi die Bestrafung aller Bösen im Weltgericht und die ewige Vollendung des Gottesreiches darstellt, und es folgt noch ein Nachwort als Zeugniß für die Wahrheit des Dargestellten und als Aufforderung zu gewissenhafter Beobachtung desselben. Der Dreitheilung des Geschauten entspricht eine Dreifachheit des Schauplatzes, indem 1, 9 die Insel Patmos, also die Erde, 4, 1 der geschlossene Himmel, 19, 11 der geöffnete Himmel als Feld genannt wird, auf welchem die einzelnen Gesichte erscheinen, und schließlich 21, 2 der Himmel selbst auf die Erde niedersteigt, um Schauplatz für eine neue Entwicklung zu werden. Jeder Theil beginnt mit einer Erscheinung (1, 9 ff.; 4, 1 ff.; 19, 11 ff.; 21, 11 ff.), dann wird die Thätigkeit des Erschienenen dargestellt. Der Verfasser muß mit geistigem Auge alle gezeigten Vorgänge von verschiedenem Standpunkt betrachten, erst von Patmos aus, dann von Babylon, dann aus der Wüste (17, 3), dann von einem hohen Berge (21, 10), auf den er im Geiste versetzt worden.

Das Vorwort gibt Aufschluß über den Ursprung, den Inhalt und die Bedeutung des Buches, widmet dasselbe den sieben Gemeinden, welche in Asien sind, und schildert die Erhabenheit dessen, der ihm die Vision eröffnet hat 1, 1—8. Dann wird Patmos als der Anfangspunkt der ganzen Offenbarungsreihe bezeichnet 9., und im ersten Theil die Erscheinung des verherrlichten Heilandes inmitten von sieben Leuchtern geschildert 10—18. Von ihm erhält der Verfasser Auftrag, sieben Sendschreiben theils tröstenden und ermuthigenden, theils rügenden und strafenden Inhaltes zu richten 1. nach Ephesus 2, 1—7, 2. nach Smyrna 8—11, 3. nach Pergamus 12—17, 4. nach Thyatira 18—29, 5. nach Sardes 3, 1—6, 6. nach Philadelphia 7—13, 7. nach Laodicea 14—22.

Im zweiten Theil a. wird der Verfasser an eine im Himmel geöffnete Thür gerufen 4, 1, und schaut dort die Herrlichkeit Gottes des Vaters 2. 3. inmitten seiner Engel und Heiligen, die ihm immerdar Herrlichkeit und Ehre und Dank darbringen 4—11. b. In der Rechten Gottes sieht er eine innen und außen beschriebene Buchrolle, welche mit sieben Siegeln verschlossen ist, und welche niemand öffnen kann, außer einem Lamme, das mit den Malen des Todes, aber auch mit den Zeichen der Herrschaft vor dem Throne Gottes steht 5, 1—6. Das Lamm nimmt das Buch und empfängt von allen, die im Himmel sind, dieselbe Verherrlichung, wie der Vater auf dem Throne 7—14. I. Lösung der sieben Siegel. Wie es das erste Siegel öffnet, erscheint ein Reiter auf weißem Roß, der auf Eroberungen auszieht 6, 1. 2; beim zweiten Siegel einer auf rothem Roß, der den Krieg auf die Erde bringt 3. 4; beim dritten Siegel ein Reiter auf schwarzem Roß, der Hungersnoth verhängt 5. 6; beim vierten Siegel der Tod auf falbem Roß, der Pest und mannigfaches Sterben bewirkt 7. 8, beim fünften Siegel erscheinen unter dem Altar die Seelen der für den Glauben Gemarterten und fordern Gottes Gerechtigkeit zur Strafe auf, werden aber vorerst auf die Langmuth und Weisheit Gottes verwiesen 9—11. Bei der Oeffnung des sechsten Siegels werden Himmel und Erde erschüttert, und alle Menschen suchen sich umsonst vor dem Zorn Gottes zu bergen 12—17. Dann treten vier Engel an die vier Ecken der Erde, welche die Sturmwinde gefangen halten; vor deren drohender Loslassung werden hundertvierundvierzigtausend Auserwählte aus Israel an ihren Stirnen besiegelt 7, 1—8, und es erscheint die unzählbare Schaar der triumphirenden Seligen, über deren glückliches Loos dem Seher von einem der Aeltesten im Himmel Aufschluß gegeben wird 9—17. Bei Eröffnung des siebenten Siegels tritt eine halbstündige Stille im Himmel ein 8, 1; es erscheinen sieben Engel, welche Posaunen erhalten 2. Ein anderer Engel opfert die Gebete aller Heiligen als Rauchopfer vor Gott und wirft das Feuer vom Altar auf die Erde als Ankündigung neuer Gerichte; die Engel rüsten sich zu posaunen 3—6. II. Strafgerichte durch die Posaunenengel. Der erste Engel posaunt, und ein Drittel der Erde verbrennt 7; der zweite, und ein Drittel des Meeres wird Blut, so daß von allen Seegeschöpfen und Seeschiffen ein Drittel zu Grunde geht 8. 9; der dritte, und ein Drittel alles Wassers wird Wermuth,

so daß die Menschen zu Grunde gehen 10. 11; der vierte, und die Himmelskörper werden zum dritten Theil verdunkelt 12. Da ruft ein Adler, der mitten durch den Himmel fliegt, Wehe wegen der übrigen drei Posaunenengel 13. Der fünfte Engel posaunt, und der Abgrund wird geöffnet, daß aus dessen aufsteigendem Rauch Heuschrecken über die Erde kommen, welche die Menschen fünf Monate bloß quälen, nicht tödten sollen. Beschreibung dieser Heuschrecken; sie stehen unter einem Anführer, welcher „Verderber" heißt 9, 1—11. Ein Weh ist vorüber; noch zwei kommen 12. Der sechste Engel posaunt und erhält den Auftrag, vier Todesengel freizugeben; diese brechen mit zwanzigtausendmal zehntausend Reitern auf und tödten den dritten Theil der Menschen, ohne daß die übrigen sich bekehren 13—21. Da kommt ein anderer gewaltiger Engel vom Himmel herab, der in seiner Rechten ein Buch trägt. Er verkündet eine Botschaft, und der Seher will sie schreiben; allein es wird ihm gewehrt, und der Engel schwört eine furchtbare Strafe, vor welcher noch Zeit zur Buße gelassen wird. Dann wird dem Verfasser das Buch des Engels zu verschlingen gegeben 10, 1—10, und er erhält nun Auftrag, zu weissagen 11. Es wird ihm ein Rohr gegeben, um damit den Tempel Gottes und alles, was darin ist, zu messen; nur der Vorhof soll den Heiden preisgegeben, und die Stadt soll $3^1/_2$ Jahre lang zertreten werden 11, 1. 2. Zwei Zeugen sollen dabei $2^1/_2$ Jahre lang im Bußkleide weissagen und mit göttlicher Macht ausgerüstet sein 3—6. Danach wird das Thier, das aus dem Abgrunde steigt, sie tödten, daß ihre Leichname $3^1/_2$ Tage unbegraben liegen bleiben, bis sie wieder auferweckt werden und in den Himmel steigen 7—12; da entsteht Erdbeben, 7000 Menschen kommen um, und die übrigen geben Gott die Ehre 13. Das zweite Weh ist vorüber; das dritte kommt schnell 14. Der siebente Engel posaunt, und der ganze Himmel gibt Gott Ehre, weil die endliche Vergeltung für Gute und Böse eintreten soll 15—19. Vor dem Endgericht aber entsteht III. der große und letzte Kampf mit den dämonischen Mächten. A. Beginn des Kampfes. Zwei Streiter treten auf: ein Weib mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, mit zwölf Sternen auf dem Haupt, das gebären soll 12, 1. 2, und ein blutrother Drache mit sieben gekrönten Häuptern, der vor sich und hinter sich Verderben anrichtet 3. 4. Der Drache lauert, um ihr Kind zu verschlingen; sie aber gebiert einen Sohn, der zu Gott entrückt wird, (und flieht für $3^1/_2$ Jahr in die Wüste) 5. 6. Mit dem Drachen kämpft Michael, und der Drache wird vom Himmel zur Erde hinabgeworfen, so daß die Himmlischen frohlocken 7—12. Nun verfolgt der Drache das Weib, es flieht aber mit Adlersflügeln in die Wüste 13. 14. Der Drache sucht vergeblich, es zu erreichen, und geht nun darauf aus, ihren übrigen Abstamm zu verderben 15—18. B. Fortsetzung des Kampfes. Neue Streiter treten auf. Aus dem Meer steigt ein Thier mit sieben Köpfen und zehn gekrönten Hörnern, das Gott und alles Heilige lästert, mit satanischer Macht ausgerüstet ist und von allen Kindern der Welt angebetet wird 13, 1—8. (Wer ein Ohr hat, der höre; Geduld und Glaube überwindet!) 9. 10. Ein zweites Thier steigt auf, thut große Wunderzeichen, verführt die Menschen, das Bild des ersten Thieres anzubeten, und bezeichnet Alles mit dem Malzeichen desselben 11—17. Die Namenszahl dieses Thieres ist 666 18. Aber auf dem Berg Sion steht ein Lamm, das hundertvierundvierzigtausend Jungfrauen bei sich hat 14, 1—5. Ein Engel fliegt mitten durch den Himmel und verkündet die Stunde des Gerichts 6. 7. Ein anderer macht den Fall Babylons kund 8, und ein dritter bedroht alle Anbeter des Thieres mit ewiger Qual 9—11, während den Heiligen, welche beharrlich bleiben, himmlischer Trost verheißen wird 12. 13. C. Wendepunkt des Kampfes. Es erscheinen die Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte und schwingen scharfe Sicheln 14—20. D. Entscheidung des Kampfes. Sieben Engel erscheinen mit den letzten Plagen. Die Auserwählten singen Gottes Siegeslied. Die sieben Engel treten hervor und erhalten sieben Schalen voll des Zornes Gottes, um sie auf die Erde auszugießen 15, 1 bis 16, 1. Erste Zornesschale: die Anbeter des Thieres werden mit Beulen geschlagen 2. Zweite Zornesschale: das Meer wird Blut 3. Dritte Zornesschale: die Flüsse und Quellen werden Blut, weil sie mit dem Blut der Heiligen gefüllt gewesen 4—7. Vierte Zornesschale: es entsteht Glühhitze auf Erden, aber die Menschen thun nicht Buße 8—9. Fünfte Zornesschale: Krankheiten unter den Anbetern des Thieres, aber keine Buße 10. 11. Sechste Zornesschale: der Euphrat trocknet aus, dämonische Truggeister kommen, die Könige zu ihrem Untergange zu locken 12—16. Siebente Zornesschale: Endgericht unter Blitz, Donner und Erdbeben; Alles zerfällt, centnerschwerer Hagel

bedrängt die Menschen, allein sie lästern Gott deßwegen 17—21. Dem Verfasser wird von einem der sieben Engel Babylon, d. h. das heidnische Rom unter dem Bilde einer Buhlerin gezeigt, die vom Blute der Martyrer trunken ist 17, 1—18. Ein anderer herrlicher Engel verkündet ihren wohlverdienten Sturz; die Könige und die Krämer der ganzen Welt jammern, aber der Himmel jubelt darüber 18, 1 bis 19, 4. Eine Stimme vom Himmel kündigt die Hochzeit des Lammes an, und der Seher fällt vor Staunen nieder 5—10.

Im dritten Theil sieht der Verfasser den Himmel offen, und das ewige Wort Gottes erscheint als Sieger auf weißem Roß, umgeben von weißgekleideten Schaaren auf weißen Pferden 11—16. Ein Engel, der in der Sonne steht, lädt zum Siegesmahle ein, und alle dämonischen Mächte werden sammt ihrem Haupt, dem Satan, für tausend Jahre in den Abgrund geworfen 17 bis 20, 3. Die Martyrer und Heiligen stehen auf und regieren mit Christo tausend Jahre; selig, wer zu ihrer Zahl gehört! 4—6. Nach den tausend Jahren wird der Satan für eine kurze Zeit losgelassen und verführt Gog und Magog, daß sie die heilige Stadt belagern, allein Feuer vom Himmel verzehrt Alle, und der Teufel wird mit seinem Anhang für immer in den Feuerpfuhl geworfen 7—10. Den Schluß bildet 1. der ewige Ausschluß aller Feinde Gottes im Weltgericht. Alle Todten stehen auf zum Gericht, und es werden Bücher aufgeschlagen, und wer nicht im Buch des Lebens eingeschrieben ist, wird in den Feuerpfuhl geworfen 11—15. 2. die ewige Friedensherrschaft Gottes des Allherrschers. Ein neuer Himmel und eine neue Erde sind da 21, 1, und das neue Jerusalem steigt herab 2, und alles Leid ist vergangen 3. 4, und es wird ewiges Leben den Treuen, ewiger Tod den Sündern verkündigt 5—8. Ein Engel führt den Verfasser auf einen hohen Berg und zeigt ihm als die Braut des Lammes die neue Stadt Gottes in ihrer wunderbaren Vollkommenheit; alle Völker und Könige wandeln in ihrem Licht, schöpfen in ihr das Leben und schauen Gott an, der sie regiert in alle Ewigkeit 9 bis 22, 5.

Der Epilog enthält eine dreifache Bezeugung dieser Prophetie durch den Engel 6. 7, durch den Verfasser 8. 9, und durch Jesum selbst. Die Gemeinden werden aufgefordert, sich dieselbe zu nutze zu machen und dem Buche die gebührende Verehrung zu bezeigen 10—20. Segensspruch, der Widmung zu Anfang entsprechend 21.

Es ist als gewiß angenommen, daß in dieser Reihe von Bildern die Geschichte der christlichen Kirche von der Zerstörung Jerusalems an bis zum Ende der Welt dargestellt ist. Auch von dieser Grundlage aus ist die Deutung des Buches eine überaus mannigfache, und zwar nicht bloß, weil der Inhalt der subjectiven Auffassung reichen Spielraum gewährt, sondern auch, weil er wirklich einen mannigfachen Sinn in sich schließt. Ansprechend ist der in einer kleinen Schrift von Joseph v. Orsbach: Deutung der Apokalypse durch sich selbst, Aachen 1855, entwickelte Grundgedanke, daß die Apokalypse ein Trostbuch für die in den letzten Verfolgungen beim Weltende Lebenden sei; wenn diese die in demselben angedeuteten früheren Schicksale der Kirche alle nach Gottes Rathschluß erfüllt sehen, werden sie daraus den Glauben und die Zuversicht gewinnen, um in dem letzten harten Kampfe treu auszuhalten. Allein die Tragweite des Buches erstreckt sich gewiß auch auf die vor dem Weltende Lebenden, und es muß auch von ihm gelten, was 2 Tim. 3, 16 gesagt ist, daß „jede von Gott eingegebene Schrift nützlich ist zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit.“ Ausgeschlossen ist hier die Befriedigung der Neugier; die Verwendung der Apokalypse zu dem Zweck, künftige Ereignisse mit Tag und Stunde vorauszusagen, ist und bleibt abergläubisch, weil das Buch eine solche Bestimmung von Gott nicht erhalten hat. Da aber Gott der Herr in seiner erhabenen Wirksamkeit immer einheitlich und sich selbst gleich bleibt, so darf aus der allgemeinen Darstellung der kirchlichen Entwickelung gewiß auf die Besonderheiten der letzteren geschlossen werden, und so kann die Apokalypse gewiß typisch von den verschiedensten Vorgängen in der Kirche verstanden werden. Auf diesem Grundgedanken beruht die Erklärung der Apokalypse von dem frommen Bartholomäus Holzhauser, die selbst von prophetischem Geist angehaucht ist; nur hat die Geistesverwandtschaft auch hier eine Dunkelheit übrig gelassen, welche den geheimnißvollen Charakter der Apokalypse nicht aufhebt. Auf dem nämlichen Standpunkt steht der jüngste Commentar von Ign. Waller, die Offenbarung des hl. Johannes 2c., Rixheim (Freiburg) 1882.

666. Die Apokalypse bezeichnet sich selbst als eine Schrift des heiligen Apostels Johannes.

Zuerst steht fest, daß das Buch von dem nämlichen Manne verfaßt worden ist, welchem auch die geschilderten Erscheinungen zu Theil werden; die Stellen 1, 1—3. 11. 19; 2, 1 ff.; 10, 4; 14, 13; 19, 9; 21, 5; 22, 8. 20 lassen darüber keinen Zweifel bestehen, und besonders zeigt dieß die Vorrede 1, 4—8, insofern sie die Gedanken aus dem spätern Inhalt recapitulirt. Als dem Seher dieser Gesichte aber begegnet man im Buche von vornherein 1, 1 τῷ δούλῳ (Χριστοῦ) Ἰωάννῃ. Der Ausdruck ist aus Röm. 1, 1; Tit. 1, 1; Jak. 1, 1; Jud. 1 bekannt genug, um den Apostel erkennen zu lassen. Diese Ueberzeugung wird durch die Wahrnehmung bestätigt, daß dem betreffenden Johannes ein Oberhirtenamt über die Bischöfe der kleinasiatischen Kirche übertragen ist (1, 19 bis 3, 22), wie es nach geschichtlicher Kenntniß bloß vom hl. Johannes ausgeübt worden ist. Die wiederholte Berufung auf sein Zeugniß ferner 1, 2; 22, 18. 20 erinnert an die ähnlichen Versicherungen Joh. 19, 35; 21, 24; 3 Joh. 12 und zeigt den Apostel als jemanden, der Allen bekannt sein mußte. Vor Allem aber weist die geschichtliche Angabe 1, 9 einzig auf den Lieblingsjünger des Herrn. Die ältesten Kirchenschriftsteller berichten nämlich einstimmig, daß nach Patmos durch die römische Obrigkeit der Evangelist Johannes verbannt wurde, wenn auch über die genaue Zeit die Angaben auseinander gehen. Vgl. oben § 493 und unten § 670.

667. Demgemäß ist die Offenbarung auch bei ihrem Bekanntwerden in der Kirche allgemein als apostolische Schrift aufgenommen und als kanonisch verehrt worden.

Die Apokalypse gehört zu denjenigen heiligen Schriften, deren Bezeugung in die frühesten Zeiten hinaufreicht. Die Reihe der Zeugen beginnt mit Papias, der als directer oder indirecter Schüler des hl. Johannes über dessen Schriften besonders unterrichtet sein mußte. In einem alten Commentar zur Apokalypse, der von Andreas aus Cäsarea herrührt, heißt es in der Vorrede lat. LV, 559: περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου . . . καὶ Παπίας καὶ . . . ἐχέγγυοι πιστώσασθαι (vgl. 34, 12. V, 1260), und in einer andern Erklärung aus patristischer Zeit (*Cramer*, Catena VIII, p. 360): Τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελίστου Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις, διαβεβαιοῖ. Παπίας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν, οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν · ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος, καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (12, 7). Justin der Martyrer, der sonst auf seinem apologetischen Standpunkt die heiligen Schriften zu nennen vermeidet (s. ob. S. 384), führt doch die Apokalypse mit Namen an Dial. 81. VI, 669: καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χρίστῳ πιστεύσαντας προεφήτευσε κτλ. Die Anerkennung der Apokalypse von Seiten Justins berichtet auch Eusebius H. E. 4, 18. XX, 376; der hl. Hieronymus fügt de virr. ill. 9. XXIII, 625 hinzu, Justin der Martyrer habe dieselbe ausgelegt. In nächster Linie steht Dionysius von Korinth, der in der oben § 97 angeführten Stelle die Anspielung auf Apok. 22, 18 als selbstverständlich ansieht. Auf ihn folgt Hermas, dessen Hirt an sehr vielen Stellen die Gedanken sammt ihrem Ausdruck aus der Apokalypse hernimmt, z. B. Vis. 1, 4; 2, 2. 4; 3, 5; 4, 1. 2; Mand. 10, 3. II, 895. 898. 903. 910. 911. 941. An diesen Zeugen aus der römischen Kirche schließen sich das Muratorische Fragment und die Itala unmittelbar mit dem Zeugniß der Aechtheit an, und aus dem Abendland tritt bald nachher der Brief der Kirchen zu Vienne und Lyon hinzu. Eus. H. E. 5, 1. 2. XX, 413. 432. 433. Hiermit stimmt, wie zu erwarten, der hl. Irenäus überein, der adv. Haer. 4, 20, 11; 5, 26, 1. VII, 1040. 1192 die Apokalypse wörtlich als Schrift des hl. Johannes anführt: Sed et Joannes Domini discipulus in Apocalypsi sacerdotalem et gloriosum regni videns adventum: conversus sum, inquit, videre etc. Manifestius adhuc etiam de novissimo tempore . . . significavit Joannes Domini discipulus in Apocalypsi etc. Ebenso drückt sich Tertullian aus, der nicht vergißt, dem Verfasser

auch den Beinamen apostolus zu geben, de praescr. haeret. 33. II, 46; adv. Marc. 3, 14. ib. 340. Aehnlich Clemens von Alexandrien Strom. 6, 13. IX, 328; Paedag. 2, 10. 12. VIII, 528. 541. In die Reihe dieser Zeugen gehören ferner Melito und Apollonius nach Eus. H. E. 4, 26; 5, 18. XX, 392. 480 und Hier. de virr. ill. 9. XXIII, 625. Von Theophilus dem Antiochener bezeugt Eusebius H. E. 4, 24. XX, 389, daß er in einer verloren gegangenen Schrift die Apokalypse citirt habe; deutliche Reminiscenzen aus derselben stehen auch ad Autol. 2, 28. VI, 1097. Origenes erkennt wie sein Lehrer Clemens die Apokalypse unbedingt als Schrift des Apostels Johannes an; so u. a. Comment. in Matth. t. 16. XIII, 1385: Διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ταῦτα· Ἐγὼ δ' Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν κτλ. (1, 9); ferner in Jo. t. 1. XIV, 48: φησὶν οὖν ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης κτλ. (vgl. ib. t. 2. ib. 116.) Cyprian nennt zwar nicht den Apostel Johannes als Verfasser, citirt aber das Buch als divina scriptura Ep. 63 ad Caecil. 12. IV, 383 (17, 15), als Domini tui vocem, de op. et eleem. 14. ib. 611 (3, 17. 18), vgl. de bono pat. 13. ib. 631 (3, 11); und de exhort. Mart. 11. ib. 668 sagt er: in Apocalypsi Dominus mandata sua divina et praecepta coelestia ad septem ecclesias et earum angelos dirigit.

668. Der Glaube der ersten Kirche an den apostolischen Ursprung der Apokalypse ist besonders auch durch die Ausbildung des Chiliasmus documentirt. Als dieser zum Extrem ausgebildet worden war, suchte namentlich Dionysius von Alexandrien den Irrenden ihre Hauptstütze dadurch zu entziehen, daß er die Abfassung der Apokalypse dem heiligen Apostel Johannes absprach. So wurden eine Zeitlang in gelehrten Kreisen Zweifel gegen die Aechtheit des Buches unterhalten, ohne daß dadurch der Glaube der Kirche hätte erschüttert werden können.

Bekannt ist, wie seit dem zweiten Jahrhundert sich in der Kirche, namentlich bei Judenchristen, die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich ausbildete, bis zu welchem die Seelen der christlich Verstorbenen an irgend einem Orte sollten aufbewahrt bleiben, um dann mit Christo den Lohn für ihre Treue und den Ersatz für alle überstandenen Leiden zu empfangen. Diese Ansicht stützte sich mit mehr oder weniger Recht auf Apok. 20, 4 und ward deßwegen von bedeutenden Lehrern der Kirche, wie Justinus und Irenäus, getheilt, ja in gemildertem Sinne noch vom hl. Augustinus de civ. Dei 20, 7. XLI, 666 sq. vertheidigt. Mit dem Anfang des dritten Jahrhunderts aber wurden diese Erwartungen zur Ausmalung einer grob sinnlichen Glückseligkeit umgestaltet, welche der Lohn des christlichen Lebens sein sollte, und damit wurden auch die wichtigsten Lehren der christlichen Offenbarung in Frage gestellt. So erhob sich bald namentlich durch Origenes eine energische Reaction gegen diese Verirrung, und besonders suchte sein Schüler Dionysius (seit 248 Bischof in Alexandrien, gest. 265) mit allen Mitteln der verderblichen Geistesrichtung entgegenzuwirken. Zu wissenschaftlicher Bestreitung derselben veranlaßte ihn ein ägyptischer Bischof Nepos, der in einer Schrift Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν auf buchstäbliche Deutung der Apokalypse drang und so den gröbsten Chiliasmus vertheidigte. Die bald eintretende Christenverfolgung unter Decius leistete der Verbreitung dieses Buches Vorschub, weil während derselben jedes Mittel willkommen war, welches den Muth der Verfolgten erhöhte. Sobald aber die Verfolgung geendigt war, stellte Dionysius jener Schrift sein Buch περὶ ἐπαγγελιῶν entgegen, und es gelang ihm, den chiliastischen Träumereien in weiten Kreisen ein Ziel zu setzen. In den Stellen aus diesem Buch, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte einverleibt hat, bekämpft Dionysius zuerst solche, welche die Apokalypse einfach deßwegen verwerfen, weil die Träumereien der Chiliasten mit Recht aus derselben hergeleitet würden, weil sie keine Enthüllung, sondern eine Verhüllung dessen sei, was sie sagen wolle, weil sie gegen die Denkgesetze verstoße und nicht von einem Apostel, sondern viel eher von Cerinth verfaßt sein könne. Im Gegensatz hierzu will Dionysius wegen der weitverbreiteten Verehrung, welche das Buch in der Kirche genießt, demselben seine Bedeutung wahren, will aber den apostolischen Ursprung desselben, den die Chiliasten bei Vertheidigung ihrer Lehren am meisten betonen,

nicht anerkennen. Als Gründe seiner Läugnung gibt er an 1., daß der Verfasser der Apokalypse wiederholt mit seinem Namen hervortrete, während der Apostel Johannes in seinen übrigen Schriften nie sich mit Namen nenne, 2. daß die Apokalypse sich in ihrem Gedankeninhalt weder mit dem Evangelium, noch mit dem ersten Brief des Apostels Johannes berühre, 3. daß die Sprache der Apokalypse von der Reinheit der griechischen Diction, welche im Evangelium und in den Briefen zu beobachten sei, weit entfernt sei und Solöcismen enthalte, welche der Apostel Johannes nicht könne geschrieben haben. Als Verfasser müsse man also irgend einen andern Johannes annehmen, der nicht Apostel gewesen sei. Eus. H. E. 7, 24 sq. XX, 692 sq.

Es ist leicht zu sehen, daß hier der Eifer der Beweisführung den heiligen Bischof zu weit geführt hat. Warum der Apostel Johannes seinen Namen im Evangelium und in den Briefen nicht nennt, ist oben § 498 und 650 erörtert worden und ist hinreichend bekannt; dazu kommt, daß die griechischen und römischen Schriftsteller überhaupt in geschichtlichen Darstellungen ihre Namen nicht nennen. In der Apokalypse aber mußte der Verfasser den Grundsatz befolgen, der in allen prophetischen Büchern des Alten Bundes eingehalten ist, nämlich, daß der Prophet mit seinem Namen für die Aechtheit und die Bedeutung der Weissagungen einzustehen hat. Die zweite Behauptung des hl. Dionysius ist thatsächlich sehr leicht zu widerlegen. Nur in der Apokalypse, im vierten Evangelium und im ersten Briefe des hl. Johannes wird der Sohn Gottes „das Wort" genannt, s. *Bruder*, Concord. p. 534 sq. Nach dem vierten Evangelium ist „Alles durch das Wort gemacht" 1, 3; nach der Apokalypse ist das Wort „der Anfang der Schöpfung Gottes" 3, 14; der menschgewordene Gottessohn heißt im Evangelium nach Johannes „das Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt" 1, 29. 36; die Apokalypse bezeichnet denselben in seiner Erhöhung ebenfalls 29mal als Lamm, ohne daß auf den Unterschied zwischen ἀμνός dort und ἀρνίον hier Gewicht gelegt werden dürfte (s. Joh. 21, 15), und der Zusatz τὸ ἐσφαγμένον 5, 6. 12 vervollständigt die Uebereinstimmung. Indem aber die Apokalypse an allen betreffenden Stellen dem Lamme göttliche Macht und göttliche Eigenschaften beilegt, findet sich gewiß in ihr der Hauptgedanke des vierten Evangeliums wieder. Vgl. weiter Apok. 12, 11 mit Joh. 1, 7; Apok. 5, 9 mit Joh. 10, 16; Apok. 18, 23; 21, 2. 9; 22, 17 mit Joh. 3, 29; Apok. 21, 6; 22, 17 mit Joh. 4, 10 ff.; 7, 37 ff.; Maier, Einl. S. 469 ff. Ein vollkommenes Zusammentreffen in den einzelnen Gedanken kann aber deßwegen nicht gefordert werden, weil der Gedankenkreis der Apokalypse ebensoweit, wie die Herrlichkeit Jesu von seinem Erdenwandel, von dem des vierten Evangeliums und der Briefe Johannis entlegen ist. Damit ist die Einrede des hl. Dionysius erledigt, es fänden sich in der Apokalypse die Wörter ζωή, φῶς, ἀλήθεια, χάρις, κρίσις u. a. nicht vor, s. oben § 645. Was nun die dritte Einrede betrifft, so ist vorerst constatirt, daß die Apokalypse auch viele Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks mit den übrigen Schriften des hl. Johannes gemein hat, s. *Cook*, Holy Bible, N. T. IV, p. 460. f. Daneben aber ist es richtig, daß die Apokalypse auffallend ungriechische Construktionen enthält, z. B. 1, 4 ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, 1, 5 ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (vgl. 3, 12; 14, 12; 20, 2), 1, 5 τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λούσαντι ἡμᾶς καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλειαν. Allein Solöcismen können solche Verbindungen nur bei einem Schriftsteller heißen, der die betr. Regel nicht kennt und sie daher nicht anwenden kann. Der Verfasser der Apokalypse aber zeigt an sehr vielen Stellen, daß er mit den fraglichen Sprachgesetzen wohl vertraut ist, und daraus ergibt sich, daß er sie in jenen Fällen nicht anwenden will. Was ihn dazu geleitet hat, ist sehr schwer zu sagen. An der erst angeführten Stelle ist klar, daß ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als Eigenname behandelt ist, ähnlich wie Exod. 3, 14 אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם, und daß sich ὁ ἦν nicht der Abwandlung fügt, nach der man ἀπὸ τοῦ ὄντος und ἀπὸ τοῦ γενομένου sagen könnte. An anderen Stellen mag die Nachahmung der alttestamentlichen Propheten solche Abweichungen der Grammatik mit sich gebracht haben. Wäre dieß alles aber auch nicht der Fall, so ist gewiß, daß die angeführten Eigenthümlichkeiten nicht groß genug sind, um die Gründe, welche für die Herkunft der Apokalypse von Johannes dem Apostel sprechen, zu entkräften. Es sind ja ähnliche Verschiedenheiten bei den Schriftstellern jedes Volkes zu bemerken. So hat Göthe, der doch in der „Iphigenie" den deutschen Stil klassisch handhabt, in seinen prosaischen Schriften unzählige Verstöße gegen die logische und grammatische Richtigkeit desselben, so daß Andresen in seinem Buch „Sprachgebrauch und Sprachrichtigkeit im Deutschen",

3. Aufl., Heilbronn 1883 die Beispiele, wie man nicht schreiben darf, hauptsächlich aus Göthe zusammengelesen hat. Vgl. hiezu die anziehende Darstellung bei *Salmon,* A historical Introduction to the study of the Books of the New Testament, Lond. 1885, p. 277 foll.

Obwohl auch zur Zeit des hl. Dionysius von Alexandrien die angeführten Gründe keine durchgreifende Ueberzeugung haben bewirken können, so macht sich doch seit dem Kampf gegen die Chiliasten im Morgenlande ein gewisses Mißtrauen bezüglich der Apokalypse bemerklich. Dieß ward auch dadurch genährt, daß unter den Juden während der Bedrängnisse, welche sie seit den Machabäerkämpfen bis zum Tode Hadrians zu ertragen hatten, eine reiche apokalyptische Literatur entstanden war, welche gerade im dritten Jahrhundert mannigfach verbreitet und zum Theil christlich umgestaltet wurde (4. Buch Esdras, Buch Henoch u. dgl., s. oben § 50). Die gerechte Abwehr, welche man gegen diese Art von Literatur übte, vermehrte das Mißtrauen gegen die Apokalypse des hl. Johannes, welche in ihrer Form vielfach mit den in Rede stehenden Pseudepigraphen übereinstimmte. Auf diese Weise sind die Erscheinungen zu erklären, welche oben § 43 registrirt sind. Eusebius ist jedenfalls nicht frei von Voreingenommenheit, wenn er die Apokalypse wegen gelehrter Kritik unter die νόθα setzen möchte, da er doch auch gesteht, man könne sie wegen allgemeiner Anerkennung zu den ὁμολογούμενα rechnen, und da er Dem. ev. 8, 2. XXII, 605 sie ohne Anstand als biblisches Buch citirt. Allein auch der hl. Cyrill von Jerusalem führt in seinem Kanon 4, 36. XXXIII, 500 das Buch nicht mit auf; der hl. Johannes Chrysostomus citirt es ebenso wenig jemals, als Theodoret. Jedenfalls aber gehen der hl. Hieronymus Ep. 129 ad Dard. 3. XXII, 1103 und Junilius de part. div. leg. 1. 4. LXVIII, 18 zu weit, wenn sie einfach behaupten, die Apokalypse habe im Morgenlande keine allgemeine Geltung. Denn daß die angeführten Erscheinungen auf gelehrte Meinung und nicht auf kirchliche Ueberzeugung zurückzuführen sind, lehrt am besten das Beispiel des hl. Gregor von Nazianz, der in der Theorie Carm. 1, 1, 12. XXXVII, 474 die Apokalypse nicht mit zum Kanon rechnet, in der Praxis aber Or. 29. 17. XXXVI, 96 sie als biblisches Buch citirt. In der That läßt sich bemerken, daß auch nach der Agitation des hl. Dionysius die Apokalypse im Morgen- wie im Abendlande immerfort als kanonisches Buch verehrt und gebraucht wurde. Commodian (um 270) zeigt Instr. 41. V, 231 seine Verehrung für die Apokalypse. Der älteste Commentar zu derselben, welcher bekannt geworden ist, rührt von dem Bischof Victorinus von Pettau in Pannonien her, der 303 unter Diocletian den Martertod litt; die Ueberbleibsel aus demselben s. *Migne,* V, 317 sq. Lactantius argumentirt Ep. 42. VI, 1049 sicut docet Joannes in Revelatione. Methodius, der um 311 starb, citirt Conv. 6, 5. XVIII, 121 die Stelle 14, 1 mit den Worten Τοῦτο καὶ Ἰωάννης und De Resurr. 9. ib. 316. die Stelle 20, 3 in der Form ἐπίστησον δὲ μήποτε καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ... ἐδήλωσε; der nämliche Schriftsteller wird von Andreas von Cäsarea mit Papias, Irenäus und Hippolytus zusammen als Zeuge für die göttliche Inspiration der Apokalypse angeführt, lat. LV, 559. Von Theophilus bemerkt Eusebius H. E. 4, 24. XX, 389, er habe die Apokalypse in seiner Streitschrift gegen Hermogenes citirt. In der Apologie des Origenes, welche der hl. Martyrer Pamphilus (gest. 309) verfaßte, drückt dieser berühmte Presbyter seine völlige Uebereinstimmung mit Origenes bezüglich des Glaubens an die Apokalypse aus Apol. 7. XVII, 596. 597. Im Laufe des nämlichen Jahrhunderts genießt die Apokalypse als Schrift des hl. Johannes unbestrittenes Ansehen bei Tichonius Aug. c. Ep. Parm. 2, 20. XLIII, 63, dem hl. Ephrem Opp. Syr. 2, p. 332 c, dem hl. Basilius adv. Eunom. 2, 14. XXIX, 600, dem hl. Gregor von Nyssa adv. Apoll. 37. XLV, 1208, Or. in Ordin. suam XLVI, 549 und dem hl. Athanasius Ep. heort. 39. XXVI, 1437, bis durch die oben § 46 angegebenen auctoritativen Kundgebungen das kanonische Ansehen des Buches endgültig gesichert wurde.

669. Die Aechtheit der Apokalypse ist auch in neuerer Zeit wiederholt bestritten worden, allein ohne daß die Bestreiter über Dionysius von Alexandrien hinausgegangen, und ohne daß entscheidende Gründe gegen den apostolischen Ursprung des Buches vorgebracht worden wären.

Daß die moderne Kritik zu den vom hl. Dionysius beigebrachten Gründen, namentlich auch zu den aus Sprache und Stil genommenen Einwendungen, nichts Neues hinzuzufügen gewußt hat, ist allseitig zugestanden. Nur in der Form verschieden sind die folgenden Einwendungen, welche in protestantischen Einleitungsschriften vorgebracht werden. S. Holtzmann, Einl. S. 409. 1. Der ganze Geist des Buches soll der Stelle Markus 13, 32 widerstreiten, während doch die Verschiedenheit bei Auslegung des Buches zeigt, daß in demselben nichts ungewisser ist, als Tag und Stunde. 2. Die Stelle Apok. 3, 21 soll Mark. 10, 40 geradezu widersprechen; doch ist nicht beachtet, daß hier der verherrlichte, dort der leidensfähige Erlöser spricht. 3. Die Worte 18, 20; 21, 14 habe der Apostel Johannes nicht niederschreiben können; allein derselbe wußte gewiß, daß nach Luk. 10, 20 die Namen der Apostel im Himmel geschrieben stehen, und er konnte, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, oder ohne daß die Apostel ihm als „eine objective Größe" erschienen, den Gemeinden in Kleinasien gegenüber die Stellung der Apostel ebenso betonen, wie Paulus Eph. 2, 20. 4. Allein bei „zwölf Aposteln" 21, 14 wäre ja der hl. Paulus übergangen? Hierauf ist zu antworten, daß die Zahl zwölf für die Sendboten Christi typisch ist und so auch bei Matth. 19, 28 ohne Rücksicht auf Paulus gebraucht wird. 5. Der Verfasser nennt sich nicht Apostel, wie Paulus Gal. 1, 1; 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1, sondern Diener Jesu Christi 1, 1; doch das thun auch der hl. Jakobus Jak. 1, 1 und der hl. Judas Jud. 1. 6. Der Apostel Johannes sei nach Apg. 4, 13 im jüdischen Sinne ungebildet gewesen, während die Apokalypse rabbinische Gelehrsamkeit an den Tag lege. Diesen Einwurf widerlegt das vierte Evangelium hinreichend; „was Gott vor Weisen und Klugen verborgen, das hat er den Kleinen offenbart", und die Kenntniß des Alten Testamentes, welche die Apokalypse an den Tag legt, war weder dem Verfasser jenes Evangeliums fremd, noch darf sie bei einem Metropoliten der ersten Kirche befremden. Endlich soll 7. der Verfasser der Apokalypse seine Anhänglichkeit an das Judenthum nicht verläugnen und von dessen Wiederherstellung eine goldene Zukunft erwarten. Wäre dieß richtig, so könnte er gewiß nicht der Nämliche sein, welcher das vierte Evangelium geschrieben hat; allein auf den ersten Blick zeigt sich, wie unberechtigt eine solche Behauptung aus 3, 12; 7, 4 ff. (neben V. 9); 21, 2. 10 gefolgert wird; diese Stellen lehren gerade, daß etwas Anderes an die Stelle des Judenthums getreten ist. Alle anderen Einreden, wie die von dem Gegensatz zwischen geistiger Wiederkunft Jesu im Johannes-Evangelium und sinnenfälliger in der Apokalypse, zwischen der Jungfräulichkeit Johannes', sowie dem Lob der Jungfräulichkeit 14, 4 und zwischen der „Angabe 1 Cor. 9, 5, Johannes sei verheiratet gewesen", sind einzig „auf den guten Willen der Bestreiter zurückzuführen".

670. Die Apokalypse ist unter dem römischen Kaiser Domitian um das Jahr 96 niedergeschrieben.

Da die Offenbarungen, welche den Inhalt dieses Buches bilden, einzig gegeben worden sind, um niedergeschrieben zu werden (1, 11. 19), so läßt sich erwarten, daß das Buch bald nach den Gesichten selbst und demnach noch auf der Insel Patmos geschrieben worden ist. Nun aber ist es constante Tradition der ältesten Kirche, daß Johannes unter Domitian nach Patmos verbannt und unter Nerva zurückgerufen wurde; Iren. adv. haer. 5, 30. VII, 1207; Clem. Alex. Quis dives salv. 42. IX, 648; Orig. in Matth. t. 16, 6. XIII, 1385; Eus. H. E. 3, 18. 23. XX, 252. 258; Victor. Petav. in Apoc. 10, 11. V, 333; Hier. c. Jovin. 1, 26. XXIII, 247; de virr. ill. 9. ib. 625; Eus. Chron. ad an. 14 Domit. XXVII, 602; Sulpit. Sev. hist. s. 2, 31. XX, 146. Wenn der heilige Epiphanius den Kaiser Claudius nennt, so ist bei ihm ein Irrthum allgemein zugestanden. Ein ähnlicher Irrthum ist die Angabe Theophylakts (aus dem 11. Jahrh.), Johannes habe 33 Jahre nach der Himmelfahrt Jesu, also unter Nero, auf Patmos sein Evangelium geschrieben. Die von L. de Dieu herausgegebene syrische Uebersetzung (aus dem 6. Jahrh.) hat in der Ueberschrift die Angabe דאשתדי מן נארון קיסר; allein hiermit ist nicht Claudius Nero, sondern Domitianus Nero gemeint.

Die gegen diese historische Festsetzung vorgebrachten sogen. inneren Gründe sind nicht von Bedeutung. Aus 11, 1. 2 folgt gewiß nicht, daß damals Jerusalem noch nicht zerstört gewesen, sowie auch 17, 10 der sechste König nicht als Nero erklärt werden kann und die Zahl 13, 18 gewiß viele einfachere Deutungen als נרון קסר findet.

671. Es erscheint als providentielle Fügung dessen, der seiner Kirche die heilige Schrift hinterlassen wollte, daß das letzte Buch der Bibel den Abschluß der göttlichen Wirksamkeit nach außen darstellt, nachdem das erste Buch derselben mit den Anfängen dieser Wirksamkeit begonnen hat.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Schluß der Apokalypse wieder in denselben Gedankenkreis zurückkehrt, von welchem der Anfang der Genesis ausgeht. Dort „schafft Gott den Himmel und die Erde", hier „macht er Alles neu" 21, 5, „und es ist ein neuer Himmel und eine neue Erde" 21, 1. Dort „wandelt Gott im Paradiese um die Abendkühle", hier ist „die Hütte Gottes bei den Menschen; er wird bei ihnen wohnen" 21, 3. In der Genesis wird als Strafe für die Sünde Schmerz und Tod und Arbeit und Mühsal verhängt; in der Apokalypse „wird Gott abwischen alle Thränen von ihren Augen; der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen" 21, 4. So wird die ursprüngliche Schönheit alles Geschaffenen, welche durch die Sünde zerstört worden, durch das Lamm Gottes wieder hergestellt, und der Lebensbaum, von dem Adam weggewiesen worden, „dient nun zur Gesundheit der Völker" 22, 2. In der Genesis wird die Erde um des Menschen willen und Kain um seiner Sünde willen verflucht; in der Apokalypse „wird nichts Verfluchtes mehr sein" 22, 3. In der Genesis wird Kain vom Angesicht Gottes verwiesen und erhält ein Zeichen auf die Stirn, das seine Verwerfung ausdrückt; in der Apokalypse „werden seine Knechte ihm dienen; sie werden sein Angesicht sehen und seinen Namen an ihren Stirnen tragen" 22, 3. 4. So geht in Erfüllung, was 21, 6 steht: „Es ist geschehen! Ich bin das A und das Ω, der Anfang und das Ende."

# Inhalt.

**Pruner**, Dr. J. E., **Lehrbuch der katholischen Moraltheologie.** V. Zweite, revidirte und theilweise umgearbeitete Auflage. (XX u. 799 S.) *M.* 10; geb. in einem Band *M.* 11.75.

**Scheeben**, Dr. M. J., **Handbuch der katholischen Dogmatik.** I. III. IV. XIV. XVIII. XXII.

I. Band. (VII u. 915 S.) *M.* 10.80; geb. *M.* 12.55.
II. Band. (XII u. 951 S.) *M.* 12; geb. *M.* 13.75.
III. Band. Erste Abtheilung. (X u. 630 S.) *M.* 8.

**Schegg**, Dr. P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. In zwei Abtheilungen.

1. Abtheilung. Land und Leute: Natur- und Volksleben. (XIV u. 388 S.) *M.* 5.

**Schwane**, Dr. J., **Dogmengeschichte der mittleren Zeit.** (787—1517 n. Chr.) XXI. (XII u. 701 S.) *M.* 9; geb. *M.* 10.75.

Dieser Band bildet die Fortsetzung zu den im Verlag der Theissing'schen Buchhandlung in Münster früher erschienenen zwei Bänden:

**Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit.** (VIII u. 784 S.)
**Dogmengeschichte der patristischen Zeit** (325-787 n. Chr.). (XII u. 1128 S.)

welche in unsern Verlag übergegangen sind und deren Preis wir auf à *M.* 9 ermäßigt haben. Die Veranstaltung einer neuen Auflage der ersten zwei Bände im Format und als Bestandtheil unserer „Theologischen Bibliothek" ist für später in Aussicht genommen.

**Thalhofer**, Dr. V., **Handbuch der katholischen Liturgik.** Ersten Bandes erste Abtheilung. VI. 1. (XII u. 330 S.) *M.* 4.

**Vering**, Dr. Fr. H., **Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz.** II. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. (XIX u. 1002 S.) *M.* 14; geb. in einem Band *M.* 15.75.

Die ferneren Abtheilungen werden enthalten:

**Encyklopädie** von Dr. H. Kihn.
**Pastoral, Katechetik, Homiletik** von Dr. J. Renninger.
**Pädagogik** von Dr. J. Knecht.
**Theologische Literaturgeschichte.**

## Zweite Serie.

**Gihr**, Dr. N., **Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt.** III. Dritte, abermals vermehrte und verbesserte Auflage. (XVIII u. 767 S.) *M.* 7.50; geb. in einem Band *M.* 9.25.

**Jungmann**, Dr. J., S. J., **Theorie der geistlichen Beredtsamkeit.** Akademische Vorlesungen. Zwei Bände. Zweite und verbesserte Auflage. I. II. *M.* 12; geb. *M.* 15.50.

I. Band. (XII u. 620 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.
II. Band. (IV u. 572 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

**Stöhr**, Dr. A., **Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine.** V. Zweite Auflage. (VIII u. 477 S.) *M.* 6; geb. in einem Band *M.* 7.75.

**Jeder Theil der „Theologischen Bibliothek" wird einzeln abgegeben.**

Einbanddecken zu jedem Bande à *M.* 1.20.

# Theologische Bibliothek.

## Einleitung

in

## die heilige Schrift

### Alten und Neuen Testaments

von

Dr. Franz Kaulen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Kaulen, Franz

Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments

Freiburg im Breisgau 1876